pombalina
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica

Autor(es):	Ramón Palerm, V.M. (ed.); Sopeña Genzor, G. (ed.); Vicente Sánchez, A. C. (ed.)
Publicado por:	Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume Editora
URL persistente:	URI:http://hdl.handle.net/10316.2/44015
DOI:	DOI:https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1
Accessed :	11-Apr-2019 08:28:02

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.

pombalina.uc.pt
digitalis.uc.pt

humanitas supplementum

Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica

V.M. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor, A.C. Vicente Sánchez (eds.)

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

HVMANITAS SVPPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS
ISSN: 2182-8814

Presentación: esta serie se propone publicar estudios sobre un amplio abanico de temas y perspectivas de abordaje (literatura, cultura, historia antigua, arqueología, historia del arte, filosofía, lengua y lingüística), manteniendo como eje central los estudios clásicos y su proyección en la Edad Media, el Renacimiento y la actualidad.

Breve nota curricular sobre los coordinadores del volumen

Vicente M. Ramón Palerm es Profesor Titular de Filología Griega en la Universidad de Zaragoza. Sus líneas principales de investigación se orientan al estudio de literatura de época clásica –particularmente la comedia, la oratoria y la historiografia–, al análisis de la producción biográfico-ensayística de Plutarco y al examen de la irreligiosidad en la Grecia Antigua.

Gabriel Sopeña Genzor es Profesor Titular de Historia Antigua en la Universidad de Zaragoza. Sus líneas principales de investigación son: los aspectos (ir)religiosos e ideológicos del mundo antiguo; los rituales de la muerte, la alteridad en la Antigüedad; los elementos teóricos e iconógraficos de los campos citados; la revisión textual de autores griegos y latinos relativos a Hispania.

Ana C. Vicente Sánchez es Profesora Titular de Filología Griega en la Universidad de Zaragoza. Sus líneas principales de investigación se centran en la lingüística griega, con especial atención al léxico aticista y de la koiné, en los estudios sobre las prácticas retóricas que presenta la literatura de la Antigüedad Tardía (Plutarco, *Cartas de Temístocles*, Alcifrón, Eliano, Filóstrato) y en el análisis léxico-semántico de la terminología (ir)religiosa, con especial referencia al teatro de época clásica.

Série Humanitas Supplementum
Estudos Monográficos

Estruturas Editoriais
Série Humanitas Supplementum
Estudos Monográficos

ISSN: 2182-8814

Diretor Principal
Main Editor

Delfim Leão
Universidade de Coimbra

Assistentes Editoriais
Editoral Assistants

João Pedro Gomes
Universidade de Coimbra

Comissão Científica
Editorial Board

Francisco de Oliveira
Universidade de Coimbra

Maria do Céu Fialho
Universidade de Coimbra

Aurelio Pérez Jiménez
Universidad de Málaga

Lautaro Roig Lanzillotta
University of Groningen

Todos os volumes desta série são submetidos a arbitragem científica independente.

Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica

V.M. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor,
A.C. Vicente Sánchez (eds.)
Universidad de Zaragoza

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

Série Humanitas Supplementum
Estudos Monográficos

Título Title
Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica
Irreligiosity and Literature in Classical Athens

Eds. Eds.
V.M. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor, A.C. Vicente Sánchez

Editores Publishers
Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact
imprensa@uc.pt

Vendas online Online Sales
http://livrariadaimprensa.uc.pt

Annablume Editora * Comunicação

www.annablume.com.br

Contato Contact
@annablume.com.br

Coordenação Editorial Editorial Coordination
Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics
Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics
Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento Printed by
Impressões Improváveis, Lda.

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR
POCI/2010

Projeto UID/ELT/00196/2013 -
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

ISSN
2182-8814

ISBN
978-989-26-1597-4

ISBN Digital
978-989-26-1598-1

DOI
https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1

Depósito Legal Legal Deposit
442714/18

© junho 2018

Annablume Editora * São Paulo
Imprensa da Universidade de Coimbra
Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigensis
http://classicadigitalia.uc.pt
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra

Irreligiosidade y literatura en la Atenas clásica / ed. V. M. Ramón, G. Sopeña Genzor, A. C. Vicente Sánchez. – (Humanitas supplementum. Estudos monográficos)
ISBN 978-989-26-1597-4 (ed. impressa)
ISBN 978-989-26-1598-1 (ed. eletrónica)
I - RAMÓN PALERM, V. M., 1965-
II –SOPEÑA GENZOR, G., 1962-
III- VICENTE SÁNCHEZ, A. C.
CDU 141

A ortografia dos textos é da inteira responsabilidade dos autores.

Trabalho publicado ao abrigo da Licença This work is licensed under
Creative Commons CC-BY (http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pt/legalcode)

Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica

Irreligiosity and Literature in Classical Athens

Editores editors
V.M. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor, A.C. Vicente Sánchez (eds.)
Filiação Affiliation
Universidad de Zaragoza

Resumen

El análisis del fenómeno religioso en la literatura griega ha merecido una atención sólida en la tradición histórico-filológica más acreditada. Con todo, la tensión 'religiosidad / irreligiosidad' que comienza a prodigarse, particularmente en la Atenas Clásica, carece de estudios pormenorizados. Así, este volumen quiere ajustarse a la manifestación que el elemento irreligioso presenta en los géneros literarios de mayor incidencia en la Atenas Clásica: el drama, la oratoria, la historiografía. Tras una actualización científica de contribuciones especialmente relevantes para nuestro tema, ofrecemos un comentario de pasajes seleccionados, relativos a los géneros citados, que ilustren la dimensión de las categorías irreligiosas en la literatura de la Atenas Clásica. Hemos atendido a un principio metodológico: la verificación mediante criterios inductivos de la terminología irreligiosa que opera en los textos para, acto seguido, realizar las consideraciones oportunas. Esta labor queda completada con un epílogo: las reflexiones que los autores posteriores más significativos, desde Platón a Plutarco, efectuaron sobre el 'problema irreligioso'.

Palabras-clave
Atenas, Drama, Historiografía, Irreligiosidad, Literatura, Oratoria.

Abstract

The presence of religion in Greek literature has been thoroughly analysed in the most relevant historical and philological studies. Nevertheless, there exists a lack of detailed research on the tension between "religiosity and irreligiosity" which starts to become apparent particularly in Classical Athens. Therefore, this volume aims to focus on the appearance of irreligious elements in the most important literary genres of Classical Athens: drama, oratory and historiography. After a scientific update of those contributions especially relevant to our subject, we provide commentary on selected passages from the genres mentioned above to illustrate the significance of irreligious terminology in the literature of Classical Athens. The methodological principal we have used is the verification of the irreligious terms in the texts by means of inductive criteria which form the basis of our commentaries. An epilogue completes this work: the reflections of the most significant posterior authors, from Plato to Plutarch, on the "irreligious problem".

Keywords
Athens, Drama, Historiography, Irreligiosity, Literature, Oratory.

Editores

Vicente M. Ramón Palerm es Profesor Titular de Filología Griega en la Universidad de Zaragoza. Sus líneas principales de investigación se orientan al estudio de literatura de época clásica –particularmente la comedia, la oratoria y la historiografia–, al análisis de la producción biográfico-ensayística de Plutarco y al examen de la irreligiosidad en la Grecia Antigua.
Orcid ID: 0000-0001-5566-5753 (vmramon@unizar.es)

Gabriel Sopeña Genzor es Profesor Titular de Historia Antigua en la Universidad de Zaragoza. Sus líneas principales de investigación son: los aspectos (ir)religiosos e ideológicos del mundo antiguo; los rituales de la muerte, la alteridad en la Antigüedad; los elementos teóricos e iconógraficos de los campos citados; la revisión textual de autores griegos y latinos relativos a Hispania.
Orcid ID: 0000-0002-8971-5656 (gsopena@unizar.es)

Ana C. Vicente Sánchez es Profesora Titular de Filología Griega en la Universidad de Zaragoza. Sus líneas principales de investigación se centran en la lingüística griega, con especial atención al léxico aticista y de la koiné, en los estudios sobre las prácticas retóricas que presenta la literatura de la Antigüedad Tardía (Plutarco, *Cartas de Temístocles,* Alcifrón, Eliano, Filóstrato) y en el análisis léxico-semántico de la terminología (ir)religiosa, con especial referencia al teatro de época clásica.
Orcid ID: 0000-0003-0147-370X (ana@unizar.es)

Editors

Vicente M. Ramón Palerm is a Professor of Greek Philology at the University of Zaragoza. His main areas of research focus on literature from the Classical Period (particularly comedy, oratory and historiography), the analysis of Plutarch's biographies and essays and the study of irreligiosity in Ancient Greece.
Orcid ID: 0000-0001-5566-5753 (vmramon@unizar.es)

Gabriel Sopeña Genzor is a Professor of Ancient History at the University of Zaragoza. His main areas of research are the (ir)religious and ideological aspects of the ancient world, death rites, otherness in Antiquity, theoretical and iconographic elements related to these fields and textual analysis of Greek and Latin authors related to Hispania.
Orcid ID: 0000-0002-8971-5656 (gsopena@unizar.es)

Ana C. Vicente Sánchez is a Professor of Greek Philology at the University of Zaragoza. Her main areas of research focus on Greek linguistics (particularly Atticistic and Koine Greek), on studies of rhetoric in Late Antiquity literature (Plutarch, *Letters of Themistocles,* Alciphron, Aelianus, Philostratus) and on the lexical semantic analysis of (ir)religious terminology, especially related to the theatre of the Classical Period.
Orcid ID: 0000-0003-0147-370X (ana@unizar.es)

Índice general

1. Prologue: Irreligiosity in Fifth-Century Athens
M. Domingo Gygax 11

2. Prefacio 15
(Preface)

3. Irreligiosidad y Literatura en Atenas: Actualización Científica 19
(Irreligiosity and Literature in Athens: Scientific Update)
V.M. Ramón Palerm

4. Irreligiosidad y Literatura. Comentarios 63
(Irreligiosity and Literature. Commentaries)
4.1. Tragedia 65
(Tragedy)
A.C. Vicente Sánchez
Esquilo (1-8) 69
(Aeschylus)
Sófocles (9-15) 94
(Sophocles)
Eurípides (16-24) 116
(Euripides)
4.2. Drama Satírico
(Satyr Drama)
A.C. Vicente Sánchez
Eurípides (25) 151
(Euripides)
4.3. Comedia
(Comedy)
V.M. Ramón Palerm
Aristófanes (26-40) 154
(Aristophanes)
4.4. Oratoria
(Oratory)
V.M. Ramón Palerm
Antifonte (41-48) 206
(Antiphon)
Andócides (49-50) 233
(Andocides)

4.5. Historiografía
(Historiography)
G. Sopeña Genzor
Heródoto (51-57) 241
(Herodotus)
Tucídides (58-65) 271
(Thucydides)

5. Epilogue: Regards Grecs sur l'Athènes du Ve siècle et « l'irreligion ». De Platon à Plutarque 295
(Epilogue: Greek Views about Fifth-Century Athens and "Irreligiosity". From Plato to Plutarch)
F. Frazier

6. Bibliografía 359
(Bibliography)

Index locorvm 397

Index nominvm 408

Index verborvm 417

Este libro se ha visto beneficiado del Proyecto de Investigación FFI2011-26414, financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad de España.

Françoise Frazier (17/02/1959 – 14/12/2016)
In memoriam

(Página deixada propositadamente em branco)

1. Prologue
Irreligiosity in Fifth-Century Athens

M. Domingo Gygax
Princeton University

Some sociologists maintain that a correlation exists between economic prosperity and irreligiosity. If so, classical Athens would seem to be one of the best pre-modern societies in which to look for the latter. Recent research on economic history —particularly work by Josiah Ober— has concluded that the world of the archaic and classical Greek poleis was considerably wealthier than scholars have traditionally imagined. Indeed, classical Athens seems to have been one of the most prosperous communities in pre-modern history. Personal income was high, wealth was distributed relatively evenly, and a significant portion of the population lived considerably above subsistence level. Material conditions aside, classical Athens offered an intellectual atmosphere especially suited to the challenging of religious ideas. The political and judicial systems produced a culture of debate among citizens both at the polis level and in the demes, a custom of deliberation that the Funeral Oration of Thucydides' Pericles describes as one of the most distinctive features of the Athenians in comparison to other Greeks. In the fifth century, the period on which this volume focuses, this deliberative culture, together with the city's wealth and its position as the capital of an empire, drew numerous intellectuals from other parts of the Greek world, particularly Ionia and Sicily, to Athens, bringing them into contact with local thinkers. In the tradition of the pre-Socratic philosophers, these individuals asked about the primary material from which the universe derived, sought human causes to explain historical events, attempted to discover scientific responses to diseases, and even transformed the art of argument into the science of rhetoric. It was thus almost inevitable that in such a climate traditional religious beliefs would be challenged.

But what kind of challenge was it, and what do we mean by "irreligiosity"? In principle, irreligiosity is behavior or ideas perceived (or, if they fail to be noticed, capable of being perceived) by a community as questioning its religious practices and/or religious views. In the ancient Greek context, highly diverse and even conflicting attitudes lay behind this definition. These ranged from atheism (outright denial of the existence of the divine) to its opposite, a monotheistic "perfection" of belief in divinity, and included the polytheism of those who believed in the gods to the point of defying them. Many Greek gods were so human in appearance and behavior, so close to human beings (by whom they could even have descendants), while some human beings were so near to gods (in the sense that they were revered after death as quasi-divine), that it comes

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_1

as no surprise that mortals occasionally tried to rival divinities, as if they were Homeric heroes. But such defiance could be judged offensive (irreligious) by the community.

Hecataeus' belief that many mythological stories were false and Xenophanes' claim that the anthropomorphic gods were a human invention were also irreligious. Xenophanes at least speaks of gods (in the plural, although one is above the others), but Thales, Anaximander and Anaximenes seem to have a single god in mind. As has been pointed out, while Thales probably believed in a rational god who created the universe, for Anaximander and Anaximenes the word "god" may have been no more than a metaphorical way of referring to nature. Hippo of Samos, in any case, could be considered an atheist in the modern sense of the word, if his explanation of the world in fact involved nothing but matter.

Greek religiosity—that is to say, how religion was understood and lived in ancient Greece—offered conditions relatively prone to the development of atheism, agnosticism and forms of religiosity alternative to the traditional one. Polytheism, especially polytheism of the Greek type, in which there were numerous local manifestations of the same god, is by its nature open to considerable religious diversity. Greek polytheism had the ability to incorporate new gods and was at ease in coexisting with those it could not integrate. Nor did Greece have a revealed religion or a sacred literature, but only a mythological tradition with competing and contradictory versions of stories open to multiple interpretations. There was thus no orthodoxy and no guardians of orthodoxy or "church".

Paradoxically, the same conditions that favored irreligiosity made the phenomenon less visible and so more difficult for us to track. The scarcity of state repression on religious grounds, and the lack of clashes between individuals and communities over religious ideas, tended to minimize the irreligious behaviors often recorded in less tolerant societies. At the same time, the absence of religious orthodoxy must have contributed to lessening the need to protest against the dominant religion by those who did not share it. When religion is not imposed, there is less inclination to openly disagree with it. As noted above, however, Athens in the second half of the fifth century was a special situation, and the debate regarding traditional religion among intellectuals seems to have reached extremes that led the polis to intervene. The gods ensured the welfare of the polis, after all, and it was imperative not to anger them, particularly in times of war. The Diopeithes decree of the 430s BC "providing for the public impeachment of those who did not believe in gods" (Plu. *Per.* 32. 2) may not be historical, nor it is clear whether Diagoras "the Atheist" was prosecuted for atheism or for profanation of the Eleusinian Mysteries, while the authenticity of the impiety trials of Anaxagoras, Protagoras and Euripides is open to serious doubt. It nonetheless seems clear, as Tim Whitmarsh has shown, that in the second half of the fifth century there was repression of those who disputed the

existence of the traditional gods. A change appears to have occurred, in the sense that individuals were now prosecuted for irreligious words and not just for irreligious deeds. In 399 BC Socrates was put on trial not for impious actions but for impious beliefs and speech (Pl. *Ap.* 24 b-c; X. *Mem.* 1. 1. 1). The religious dissidents certainly included atheists, although the lists of them provided by ancient sources are controversial. David Sedley is probably right that there were many more atheists than is usually supposed and that, if we have only a few names, that is because others censored themselves out of fear of the consequences of publicly announcing their beliefs.

Book 10 of Plato's *Laws* (from ca. 350 BC) is especially illuminating in this regard. In the dialogue, which takes place on the island of Crete, an anonymous Athenian tells the Cretan Clinias that atheism is neither new nor exceptional: "Neither you by yourself nor yet your friends are the first and foremost to adopt this opinion regarding the gods; rather, is it true that people who suffer from this disease are always springing up, in greater or lesser numbers" (Pl. *Lg.* 888 b, tr. Bury [adapted]). From this and other passages in Book 10, we can follow Sedley in deducing that there were more atheists in Athens than elsewhere, that the situation went back at least to the final third of the fifth century, and that texts denying the existence of the gods were in circulation at that time. The famous phrase of Protagoras (written before ca. 420 BC), "concerning the gods, I am unable to know whether they exist or not, or what form they have" (DK 80 B 4), is not only evidence of agnosticism (or the beginning of an atheistic argument) but perhaps also a reflection of an earlier debate regarding the existence of gods.

Interestingly, the debate was not limited to intellectual circles, as is indicated by a fragment of a fifth-century tragedy or satyr play written by Critias, Euripides or an anonymous author—the Sisyphus fragment—in which religion is explained as a fiction introduced to control people and maintain social order. According to this fragment, punitive laws were invented first, but since they proved insufficient, a clever man "introduced belief in gods—that there exists a divine power flourishing with indestructible life and hearing and seeing with a mind, and both thinking and paying attention to these matters, and having a godlike nature that will hear everything said among mortals and will be able to see everything that is done" (Critias *TrGF* 43 F 19 = DK 88 B 25, tr. Collard and Cropp [adapted]). The modernity of this thesis may surprise us, but the author of the Sisyphus fragment is not the only person in fifth-century Athens attempting to offer socio-historical explanations for the emergence of religion, for Prodicus' ideas about how human beings invented gods also deserve attention.

The present volume does not attempt to answer larger questions such as the significance of atheism in fifth-century Athens, but merely aims to provide the material for doing so. It begins with a discussion of modern literature on Greek irreligiosity in general, and of fifth-century Athens in particular, covering publications from 1991 to 2016, the period after Marek Winiarczyk's *Bibliographie*

zum Antiken Atheismus. 17. Jahrhundert-1990 (1994). The main section then analyzes a selection of texts divided into five categories: tragedy (Aeschylus, Sophocles, Euripides), satyr drama (Euripides), comedy (Aristophanes), oratory (Antiphon, Andocides), and historiography (Herodotus, Thucydides). The editors have chosen to exclude texts attributed to sophists because they have been transmitted indirectly and do not belong to the corpus of genuine fifth-century material. The volume offers the text of each passage in Greek (with an indication of the edition, *variae lectiones* and *loci similes*), as well as a translation into Spanish by the author in charge of the section (except in the case of Herodotus, for whom Carlos Schrader's 1977–1989 translation has been used), and provides commentary on each passage. Vicente Ramón Palerm has been in charge of the bibliographical essay, Aristophanes and the orators, Ana Vicente Sánchez of tragedy and satyr play, and Gabriel Sopeña Genzor of the historians. The volume concludes with a brief essay considering how the question of irreligiosity in Athens was treated from Plato to Plutarch by Françoise Frazier, to whose memory this book is dedicated.

2. Prefacio
(Preface)

La redacción de la presente monografía tiene sus orígenes en el planteamiento metodológico con que, hace algunos años, el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad avaló nuestro Proyecto de Investigación (FFI2011-26414: *Irreligiosidad, agnosticismo y ateísmo en la Grecia Antigua: literatura griega en la Atenas del siglo V*). El Equipo de Investigación estaba integrado por los editores de este volumen así como por los profesores Domingo y Frazier.

En efecto, la escasez de monografías, el carácter atomizado de las contribuciones y el sello notablemente doctrinal que exponían los especialistas –hechas las oportunas salvedades– conformaban el panorama sobre los estudios de la irreligiosidad en el mundo griego. Por añadidura, la tensión 'religiosidad / irreligiosidad', patente en las postrimerías del siglo V a.C. ateniense, adolecía a nuestro parecer de ensayos con prejuicios interpretativos; y carecía de aportaciones que primaran el análisis inductivo de los textos sin concesiones a exámenes apriorísticos. Al respecto, debemos subrayar que concebimos la irreligiosidad desde una óptica estrictamente antigua: se trata de una conducta reprensible tanto para los dioses como para los hombres, enfrentada a la tradicional religiosidad cívica y concerniente a un número importante de prácticas sociales. Asimismo, entendemos que la irreligiosidad y el 'ateísmo', desde la perspectiva de la época, son categorías en cierta medida permutables. Por un lado, la condición de ἀσέβεια (vocablo convencionalmente traducido como 'impiedad') y el comportamiento ἀσεβής exhiben características que vinculan al personaje implicado con un comportamiento ἄθεος. Por otro lado, la acepción de 'ateísmo' resulta polisémica: el adjetivo ἄθεος puede referir el mero desdén por la divinidad, la ausencia del favor divino, la existencia de una acción irreligiosa, el desacato de los dioses aceptados en la polis y, obviamente, la negación taxativa de cualquier deidad[1].

En suma, los aspectos mencionados –y, a decir verdad, nuestra vocación histórico-filológica en el estudio de autores capitales sobre la cuestión– invitaban a emprender la tarea y a proponer la realización de un volumen cuya estructura se articula en torno a ciertas secciones que pasamos a pormenorizar.

[1] Sobre los conceptos aquí citados, cf. Winiarczyk 1981: XI-XII; Leão 2004: 201-205; Drozdek 2007: 117-118; Durán López 2011: 41-42; Calderón Dorda 2013: 298; 2015a: 51, 63-64; 2016a: 37-41; Ramón Palerm 2014a; Sorel 2015: 64-74, 260-264; Vicente Sánchez 2015; Winiarczyk 2016: 66-73.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_2

En primer lugar, consta una actualización científico-bibliográfica de la literatura moderna sobre el problema de la irreligiosidad en el ámbito griego y, particularmente, en el seno de la sociedad ateniense a finales del siglo V a.C. De entrada ofrecemos consideraciones sucintas de índole metodológica para, acto seguido, ajustarnos a la valoración de las líneas exegéticas y de los autores destacables en los géneros literarios que hemos abordado críticamente, aceptando como precedente temporal la espléndida recopilación de Marek Winiarczyk (1994, con un inventario de contribuciones que finaliza en 1990): nos atenemos al drama, la oratoria y la historiografía, sin perjuicio de algunas observaciones iniciales sobre el movimiento sofístico. En tal sentido, hemos trazado las reflexiones que juzgamos de mayor envergadura sobre la cuestión, sabedores como somos de la dificultad –prácticamente la imposibilidad– para espigar en el universo de las contribuciones reseñables desde el año 1991 hasta 2016. Pues bien, mediante este epígrafe acogemos las ideas más significativas que sobresalen en los libros, capítulos y artículos especializados, priorizando los autores antiguos de mayor enjundia con arreglo al tema aquí concerniente. Igualmente, motivos de prelación intelectual y de ubicación cronológica nos han instado a evitar –por esta vez– la inclusión de autores fragmentarios o de literatos cuyo cénit se encuentra, más adecuadamente, en el siglo IV a.C.

En segundo lugar, exponemos la tarea fundamental que hemos acometido en el presente volumen: los comentarios de los textos juzgados pertinentes para ilustrar el papel que desempeña la dicotomía 'religiosidad / irreligiosidad' en la literatura de la Atenas Clásica. Sobre el particular, debemos efectuar algunas advertencias preliminares. Así, hemos renunciado a seleccionar textos atribuidos a los sofistas, desde el momento en que los pasajes son esencialmente patrimonio de una tradición indirecta y no constituyen un corpus genuinamente elaborado en la Atenas Clásica. En resolución, nos hemos ceñido a un inventario ponderado de textos que, extraídos de los géneros dramático, oratorio e historiográfico, aleccionaran sobre el fenómeno irreligioso candente en la Atenas finisecular. De conformidad con los pasajes convenientes –elegidos por el responsable del estudio sobre el autor oportuno–, atendemos a los aspectos terminológicos de importancia, a la existencia de implicaciones que delaten la presencia de problemas en la percepción de la esfera religiosa, a las tensiones entre el mundo humano y el divino que la literatura transluce, a la instrumentalización *pro domo* de las categorías religiosas. Lógicamente, el análisis de los textos incide con mayor énfasis en alguna(s) de las características señaladas a tenor del contenido que el pasaje destila; y el examen cobra un enfoque particularmente distinguido si el género literario es en puridad mimético. De todas maneras, hemos procurado evitar una falacia argumental: la identificación pertinaz de las manifestaciones que emiten los personajes con eventuales posicionamientos del autor. A decir verdad, presentamos una nómina de textos los cuales se hallan configurados conforme al siguiente bosquejo:

1. El 'texto' propiamente dicho, que ofrece (con cita de la edición escogida) el pasaje adecuado, las *variae lectiones* pertinentes y los *loci similes* de relevancia.
2. La 'traducción', siempre personal con una salvedad: los pasajes extractados de la obra herodotea se corresponden con la excelente versión debida a Carlos Schrader (1977-1989: *Heródoto. Historia*, vols. I-V. Madrid).
3. El 'comentario', referido a las cuestiones operativas de naturaleza (ir) religiosa que, como queda dicho, han merecido nuestra atención.

Al respecto de esta sección, debemos apostillar ciertas notas sobre las *variae lectiones* y sobre los *loci similes*: las primeras se ajustan únicamente a los pasajes de funcionalidad notable para el 'comentario' mientras que los segundos se concentran en torno a lemas, sintagmas o fórmulas de interés (ir)religioso: estos muestran la presencia adicional –si concurre– del *locus* en el autor analizado y, a continuación, la existencia –cuando procede– del *locus* en los autores restantes que hemos seleccionado para nuestros 'comentarios', respetando la disposición y las abreviaturas que facilitan H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones (*A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996 [= *LSJ*]). Con todo, valga la siguiente precisión: aunque el *locus* se halle testimoniado una sola vez y en rigor carezca de correlato *similis*, incorporamos igualmente esta referencia seguida de la palabra '*hápax*' (con ello evitamos la ausencia indeseable de una expresión significativa). Asimismo, hemos incluido discrecionalmente los significantes adecuados solo en determinada(s) obra(s) y obviado la inclusión de términos que –ante la dimensión capaz de sus acepciones– posibilitaran equívocos infelices: verbigracia, admitimos ἁμάρτημα como *locus similis* pese a la variación conceptual del vocablo en Antifonte (de naturaleza irreligiosa), Andócides (con significado ocasionalmente irreligioso, por lo cual se adjuntan las concurrencias pertinentes) y Tucídides (sin incidencia irreligiosa y, dada la coyuntura, ausente en el inventario de *loci*); sin embargo, omitimos lemas de complejidad tamaña como ἀδικέω o ὑβρίζω, por citar ejemplos representativos.

En tercer lugar, la monografía consta de un apéndice complementario: es realmente un ensayo crítico que aborda la perspectiva con que ciertos autores 'post-clásicos' de nota afrontaron los aspectos más señeros sobre la irreligiosidad en Atenas, partiendo desde las propuestas de Platón hasta abocar en las reflexiones de Plutarco.

Finalmente, el estudio queda completado con la bibliografía y los índices oportunos. De este modo consta un *index locorum*, mediante la inclusión de los pasajes expresamente citados; un *index nominum*, que comprende los personajes de obras, los personajes históricos, los topónimos y los teónimos referidos; y un *index verborum*, compuesto por los términos juzgados relevantes con arreglo al tema de nuestro estudio: incluimos tanto las voces citadas en griego como sus versiones transcritas en alfabeto latino (no obstante, excluimos de la paginación los *loci similes*, fácilmente verificables en los comentarios correspondientes).

En última instancia, la confección de la bibliografía y de los índices se debe a los editores, quienes somos responsables de la revisión conjunta de la obra mediante una colaboración recíproca.

No queremos concluir el prefacio sin una nota de recuerdo: prácticamente ultimado nuestro trabajo, se ha producido el fallecimiento en plena madurez intelectual de Françoise Frazier cuya aportación, a título póstumo, nutre esta monografía. Con devoción amiga, dedicamos el libro a la memoria de Françoise (17/02/1959 – 14/12/2016).

Zaragoza, diciembre de 2016
Los editores

3. Irreligiosidad y Literatura en Atenas: Actualización Científica

(Irreligiosity and Literature in Athens: Scientific Update)

V.M. Ramón Palerm (Orcid ID: 0000-0001-5566-5753; vmramon@unizar.es)
Universidad de Zaragoza

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_3

(Página deixada propositadamente em branco)

El análisis de la irreligiosidad antigua no es tarea fácil: la crítica especializada se ha enfrentado al tema con incertidumbres, fluctuaciones, perplejidades. Efectivamente, la orientación metodológica de los modelos exegéticos y la complejidad intrínseca de la cuestión son factores tamaños en la explicación del fenómeno; y el estudioso siente la tentación de remedar al gran Protágoras en su celebrado axioma sobre el conocimiento de los dioses (DK 80 B 4): hay muchos impedimentos, la oscuridad del problema y la brevedad de nuestra vida.

Así las cosas, el lector puede lícitamente interrogarse por el sentido del título que precede a nuestra exposición. Una respuesta a esta eventual pregunta remite de manera inmediata a la obra del investigador más sobresaliente en los últimos decenios sobre el problema de la irreligiosidad y del ateísmo antiguos: el clasicista polaco Marek Winiarczyk[2]. Sucede que, a lo largo de una dilatada y fecunda producción, Winiarczyk ha asentado las bases metodológicas para acometer trabajos sistemáticos desde una perspectiva que aborde la factura de estudios críticos sobre la irreligiosidad[3], la atención debida al léxico de pertinencia que revelan los respectivos autores[4], la cautela conceptual en la verificación del ateísmo antiguo[5]. El caso es que sus aportaciones, de enorme talla histórico-filológica, marcan un punto de inflexión y posibilitan el enfoque renovado de exégesis. Por ello, y merced a su pericia singular, Winiarczyk proporciona una clasificación exhaustiva de la bibliografía que, a propósito del ateísmo y de la irreligiosidad, se ha publicado hasta el año 1990[6]. Esta circunstancia justifica una actualización comentada de las contribuciones relevantes, editadas en los últimos años, sobre la cuestión.

A decir verdad (y siendo respetuosos con la diacronía de los hechos) la semilla para que fructificara el 'método-Winiarczyk' estaba plantada. En efecto, la escuela de sello primordialmente germano había conformado un modelo explicativo que analizaba el ateísmo desde los postulados inherentes a un pensamiento antiguo, condicionado este por el platonismo doctrinal y por el cristianismo triunfante. Pese a los esfuerzos pioneros de Drachmann, Fahr y más tarde Guthrie[7], como autores de renombre, primaron los criterios de naturaleza omnicomprensiva sobre la religión, la moral y la conciencia religiosa que fomentaron Wilamowitz y sus epígonos hasta llegar a la figura mayúscula de Nestle, el cual vino a corroborar el

[2] Bernabé 2008: 623.

[3] Winiarczyk 1990: 14.

[4] Winiarczyk 1990: 5 y 15. En particular, los lemas ἄθεος - ἀθεότης y ἀσεβής - ἀσέβεια (entre otros de nota) merecen la reflexión concienzuda de Winiarczyk.

[5] Winiarczyk 1981: XIII.

[6] Winiarczyk 1994. No obstante, la compilación de Winiarczyk, exhaustiva como queda dicho, adolece de comentarios mínimamente críticos sobre las publicaciones oportunas.

[7] Drachmann 1922; Fahr 1969; Guthrie 1971. La valoración del proceso dialéctico, que glosamos en estas primeras reflexiones, se corresponde con una exposición revisada de Ramón Palerm 2014a.

estudio de las ideas religiosas en perjuicio de los factores, autores y obras de signo diverso[8]. El idealismo imperante favoreció cierto *usus* interpretativo en relación con los autores y géneros, escrutados desde una orientación segmentada y uniforme. Por lo demás, los autores oficialmente *ateos*, según se reiteraba mediante inercia crítica, venían a corresponderse con el canon que los catálogos postclásicos habían sancionado sobre la base del inventario que propuso Clitómaco de Cartago, un autor neoacadémico del siglo II a.C[9]: los nombres de Diágoras, Protágoras, Pródico, Critias (junto a otros destacables, sucesivamente incorporados), constaban en los censos más reputados de antiguos y modernos, al extremo de tipificar una clasificación basada en criterios apriorísticos[10].

Lo cierto es que, con ese vademécum doctrinal del pasado, Winiarczyk promovió las indagaciones sobre el problema desde una óptica medida, ajena a sesgos de tendenciosidad dogmática. De esta guisa, creemos que el *revival* experimentado por los estudios acerca de la irreligiosidad antigua debe mucho –directa o indirectamente– a la impronta del filólogo polaco. Sin ir más lejos, esta circunstancia explica en buena medida la edición del *The Cambridge Companion to Atheism*. Y ahí está, verbigracia, el Congreso desarrollado en el *Corpus Christi College* de Oxford con arreglo al tema *Disbelief in Antiquity: an Interdisciplinary Conference*. Asimismo, son destacables las recientes aportaciones de Sorel, que acoge descriptivamente aspectos de terminología religiosa e irreligiosa en el mundo griego, de Peels, quien postula un análisis léxico-semántico, contrastado, del par ὅσιος / ἀνόσιος ('sacro / sacrílego') en la Grecia Clásica, y aun del propio Winiarczyk, el cual ha acometido un estudio pormenorizado sobre la figura de Diágoras de Melos con indicaciones sugestivas sobre los posibles orígenes del ateísmo en Grecia (aquí entendido en su acepción radicalmente moderna)[11].

Con todo, procede señalar que la atención metodológica a las propuestas de Winiarczyk ha sido explotada solo incidentalmente, ya que la orientación exegética del panorama actual no es ajena a un sello doctrinal (en gradación desigual, justo es decirlo) y oscila entre posiciones distinguidas: discretamente conservadoras a veces; ponderadamente críticas en ocasiones; resueltamente subversivas con frecuencia. De manera general y representativa, sirvan algunos ejemplos ilustrativos.

[8] Cf. Nestle 1950, donde el filólogo alemán realiza una síntesis, sobre la categoría del ateísmo en la Antigüedad, inherente a la tendencia metodológica y doctrinal de la época.

[9] Winiarczyk 1976.

[10] Sobre los catálogos tipificados de *ateos*, cf. Winiarczyk 1984, en particular 157-158 y 182 n. 10; Grau 2010a: 468 y n. 103; Grau 2010b, especialmente 59 y n. 10.

[11] El mencionado *Companion* acoge un capítulo relativo al ateísmo en la Antigüedad y, de hecho, ha sido ya traducido en español (Martin 2010). Por otra parte, las Jornadas del Congreso citado (junio de 2013) han propiciado el volumen de Whitmarsh 2015. Por lo demás, las publicaciones respectivas de Sorel y de Peels han aparecido en 2015. En última instancia, la contribución de Winiarczyk es recentísima (2016).

En la primera de las posiciones contamos con un reciente y notable ensayo que, entre nosotros, la profesora Durán López ha consagrado a la percepción que los sofistas manifiestan sobre la crisis religiosa del siglo V a.C. y a la relación de estos autores con la divinidad y con el fenómeno religioso[12]. El resultado de esta monografía –sólidamente pormenorizada– se resuelve en una tesis de factura conservadora que muestra a Critias, en la práctica, como el único sofista de señaladas tendencias irreligiosas por razones probablemente de índole política[13].

En la segunda de las adscripciones es destacable el cometido del historiador de las religiones holandés, Jan Bremmer, quien efectúa un examen de textos relevantes, presumiblemente críticos sobre la religión y las deidades antiguas. Bremmer incide en la importancia de la literaturización, inherente a la Atenas del siglo V a.C., para fundamentar el auge de la conciencia crítica sobre las tradiciones religiosas[14]. Asimismo, y en el marco del creciente interés por el fenómeno irreligioso en la Antigüedad Clásica, el propio Bremmer ha consignado un capítulo de conjunto sobre el ateísmo en la Antigüedad en la edición del *The Cambridge Companion to Atheism*[15]. En esta ocasión, la sinopsis de Bremmer resulta de lectura atractiva en un tono de inteligente divulgación.

El tercero de los enfoques críticos resulta, a nuestro entender, menos afortunado; y ello al margen de la adhesión ocasional que ciertos puntos de vista puedan concitar. Ocurre que en el final del siglo pasado y en los inicios del presente hemos asistido a perspectivas de análisis disyuntivas de las tradicionalmente heredadas. En ciertos trabajos de inclinación ostensiblemente polemista y aun excéntrica, el pensador francés Michel Onfray viene cimentando la arquitectura de un pensamiento corrosivo, subversivo de la filosofía idealista[16]. Las teorías de Onfray abogan por la propuesta de soluciones ajenas a la cultura academicista, de impronta germana, y modelan una *contrahistoria* de la filosofía que menoscabe los fundamentos del pensamiento idealista vigente en la historia escolástica de la tradición cultural del siglo XX. En una dirección hondamente rupturista se halla también el modelo explicativo de Tamagnone[17], quien (simplificadora

[12] Durán López 2011.

[13] Durán López 2011: 425. La autora interpreta la solución ateísta de Critias como un caso de instrumentalización política de signo contrario al llamado 'Decreto de Diopites'.

[14] Bremmer 1982: 48-52. En un tono sugestivamente provocativo, Bremmer se cuestiona (acaso prescindiendo del componente esencialmente ritual de la religión griega) que, con el rechazo de los mitos y con el escepticismo hacia los dioses, la religión griega no feneciera de muerte natural.

[15] Bremmer 2010. En todo caso, el autor expone estrictamente los puntos elementales del tema con una parquedad incisiva en los problemas fundamentales.

[16] Onfray 2007 (aquí consultado mediante la traducción española del original francés impreso en 2006). Véanse algunos argumentos críticos sobre la virtualidad metodológica del 'modelo-Onfray' en Ramón Palerm 2009a y 2009b.

[17] Tamagnone 2005. Debe considerarse atentamente la reseña hipercrítica de Warren 2007.

e inadecuadamente) asocia el materialismo antiguo con el ateísmo e identifica el idealismo con el teísmo. Por su parte, Zeppi defiende una línea asimismo debeladora y fundamenta los orígenes del ateísmo antiguo en el debate intelectual propio de la Atenas Clásica[18]. Con argumentos de mayor fuste que Onfray o Tamagnone, Zeppi glosa brillantemente la antinomia 'religiosidad / irreligiosidad' de la época pero, a nuestro parecer, emite juicios sobremanera esquemáticos acerca del carácter religioso o irreligioso que presentarían los autores pertinentes. En este caso, como sucede con Onfray y con Tamagnone, el autor da pábulo a ciertos pasajes en perjuicio de otros proclives a una interpretación alternativa y, a la postre, justifica el modelo explicativo sin revisar la totalidad de los pasajes que permitieran consolidar la fuerza probatoria de su tesis.

En resolución: si la filología alemana de cuño idealista favoreció una imagen parcial de textos canonizados, enfocados a una tipología de *paideía* muy difundida en la tradición occidental, otros modelos amparados en criterios doctrinales son controvertibles; y aun resueltamente insatisfactorios si filtran por el tamiz de su sistema ideológico la realidad textual de los autores que traen a colación; si, en otras palabras, privilegian determinados pasajes que parecen aproximarse a sus teorías y desprecian aquellos que dan la impresión de contravenirlas. Por todo ello, pensamos que un análisis ponderado sobre el tema aconseja profundizar en la línea trazada por Winiarczyk y centrar las expectativas en una metodología que acometa la realidad textual mediante una interpretación de los autores significativos ajena a posiciones sesgadas o prejuicios ideológicos[19].

Actualización científica (1991-2016)

Así las cosas, expuestos de manera sinóptica los planteamientos doctrinales más acreditados, cabe centrarnos en las aportaciones críticas de relieve concernientes a los géneros y a los autores oportunos. Como anticipábamos en este sentido, nos atendremos selectivamente a publicaciones de mérito que la comunidad científica ha facilitado con posterioridad al inventario bibliográfico de Winiarczyk[20]. Al respecto, debemos establecer una puntualización. Obviamente la sofística no constituye en sentido estricto un género literario, acorde a una tipología común: efectivamente, se trata de un movimiento intelectual, de

[18] Zeppi 2011. Para ser exactos, Zeppi publicó sus artículos periódicamente durante los años 1988-1989, artículos que Sylvain Gullo recopila en la versión francesa de 2011.

[19] Esta orientación que saludamos, de naturaleza inductiva, preside verbigracia los estudios del profesor Calderón Dorda aplicados al vocabulario religioso de la literatura griega. Cf. Calderón Dorda 2013; 2014; 2015a; 2016a; 2016b. Por lo demás, resulta evidente que, en el ámbito de la irreligiosidad griega, carecemos de un estudio parangonable al magnífico que consagró Burkert sobre el tema de la religión griega (publicado originalmente en 1977 y cuidadosamente traducido al español en 2007).

[20] Winiarczyk 1994.

maneras distinguidas, cuya plasmación literaria conocemos básicamente en modo fragmentario e indirecto; por ello, al compás de lo advertido en el *Prefacio* de este volumen, hemos decidido soslayar la inclusión de pasajes que, por lo demás, disponen de un examen ya concienzudo en la tradición histórico-filológica. Con todo, habida cuenta la importancia de la sofística en la génesis y en el desarrollo de los géneros literarios aquí pertinentes, juzgamos procedente iniciar este apartado mediante la actualización comentada del movimiento sofístico y de los autores más representativos con arreglo a nuestro ámbito de estudio.

Continuando líneas de investigación precedentes[21], los estudios recientes insisten en un factor incontrovertible: los sofistas constituyen ese movimiento que hunde sus raíces en las posiciones intelectuales de repulsa a los esquemas míticos, acrisolados por la tradición. En efecto, la crítica de los estudiosos *fisicistas* a la teología convencional caló honda en la respuesta que, desde postulados antropocéntricos, los sofistas ofrecieron ante el fenómeno religioso. Con todo, la atención al mencionado factor se viene resolviendo mediante ensayos en los que priman, respectivamente, ciertos análisis dispares en su enfoque: la aproximación desde un sesgo radicalmente ateísta; la defensa de la conciencia religiosa en el esquema general de los sofistas; la vinculación del pensamiento sofístico a los acontecimientos políticos del siglo V.

Zeppi, Tamagnone y Onfray (en orden cronológico ahora) son los principales adalides de una orientación rupturista[22]. Para no reiterar aspectos antedichos, nos atendremos a los puntos de estricta incidencia. De entrada, Zeppi brinda un capítulo provocativo sobre la actitud religiosa de los sofistas[23]. A través de una gradación que presenta matices oscilantes, Zeppi sostiene el *antiprovidencialismo* de Trasímaco (impregnado de pesimismo antropológico ante la desconsideración de los dioses por los asuntos humanos), comenta el agnosticismo de Protágoras, defiende el ateísmo de Pródico y de Critias quienes reconocen, empero, la utilidad práctica de la religión. Asimismo, Tamagnone ofrece un estudio de ambición metodológica que pretende ilustrar el tránsito del ateísmo filosófico en la Antigüedad. A decir verdad, Tamagnone concede a los sofistas una importancia ponderada en ese trayecto ideológico y ubica el movimiento sofístico en los albores secundarios de lo que señala como *prodromi* del ateísmo griego[24]. Ello le conduce a valorar con particular

[21] Melero 1996: 7-67 ofrece una *summa* espléndida sobre las aportaciones de la comunidad científica al movimiento de la sofística. Con especial interés para nuestro tema, cf. 41-47. Es asimismo útil la panorámica que presenta Durán López 2011: 31-51.

[22] Pese a estar presentes en el repertorio de Winiarczyk (1994), incidimos excepcionalmente en los artículos de Zeppi dada su compilación posterior en formato de libro y la importancia del mismo (descuidada por lo general entre la crítica).

[23] Zeppi 2011: 83-123.

[24] Tamagnone 2005: 130-139. El autor antepone la importancia que ejercen el naturalismo milesio, el pluralismo ontológico de Empédocles y la fuerza intelectiva de la materia anaxagorea en el devenir del atomismo doctrinal y, por ende, del ateísmo filosófico aquí propugnado (cf. 91-129).

medida la impronta del agnosticismo inherente a Protágoras, del nihilismo gorgiano y del relativismo ético que exhiben los sofistas. En última instancia, Onfray define indirectamente el movimiento sofístico por oposición al platonismo triunfante en la filosofía occidental[25]. El caso es que, mediante una declaración programática de solemnidad, Onfray fustiga la denominación misma de presocráticos para cuantos precedieron al Sócrates-platonizado. He aquí una censura justificable considerando la inconveniencia de un calificativo que engloba a pensadores de importancia, los cuales se juzgarían precursores fallidos del 'verdadero' conocimiento que capitaliza Platón. Por añadidura, ciertos autores tildados de presocráticos (como Demócrito) sobreviven en el tiempo al propio Sócrates. Finalmente, Onfray acentúa la hostilidad ideológica de Platón contra los sofistas para explicar el descrédito y rehabilitar el papel de estos en la historia de las ideas.

Con todo, las reflexiones religiosas de los sofistas han merecido modelos antagónicos de exégesis que, inversamente al glosado, presentan una *cura philologica* con elegancia discursiva. Así, destaca la sólida aportación de M.Á. Durán, quien ha firmado un ensayo con lujo de pormenores acerca del problema[26]. En síntesis, la autora reclama una apología vindicativa para el movimiento sofístico desde una óptica conservadora. Admitiendo la preocupación de los pensadores en su conjunto por el análisis del fenómeno religioso desde la percepción estrictamente humana, Durán López persigue cohonestar la valoración racionalmente crítica de los sofistas sobre la religiosidad y la pulcritud con que ahondan en la dimensión espiritual del ser humano. En la práctica, ello conlleva una inquietud de 'religiosidad laica' (permítasenos expresarlo de este modo) para el universo de los pensadores. La propuesta que defiende Durán López resulta atractiva y sostenible sobre rigurosas bases de exégesis, pero no se muestra ajena a la controversia: es notable la dificultad que entraña una resolución metodológica similar en casos dudosamente parangonables; y en nuestra opinión la religión ilustrada que unificaría las distintas posiciones críticas se antoja una inferencia excesiva[27].

En cualquier circunstancia, debe señalarse que la atención prestada a la óptica religiosa de los sofistas, siquiera indirecta, ha propiciado vías de estudio suplementarias de las comentadas. Se trata de modelos que enlazan la inquietud de la sofística sobre temas religiosos y el devenir de la actividad política en la Atenas finisecular. Particularmente sugestivas son las notas de Giannantoni,

[25] Onfray 2007: 15-21, 53-57 y 89-91.

[26] Durán López 2011. Sobre el andamiaje argumentativo de la autora, son especialmente notables 31-51 y 403-425.

[27] Cf. Melero en el *prefacio* al libro de Durán López 2011: 27-28. Al cabo, como bien indica Melero, nos hallamos ante un "libro de tesis" (16; 29). Por otro lado, la expresión 'religiosidad laica', por nosotros adoptada, resultaría parcialmente equivalente a la designación 'religión filosófica' que menciona Burkert (2007: 405).

el cual conecta el desprestigio de la religión convencional a la propia acción de los sofistas y al desarrollo de los acontecimientos políticos[28]: en efecto, la peste de Atenas y el desastre de la flota en Sicilia (comandada por el muy crédulo y supersticioso Nicias) habrían redundado en la ineficacia de las formas religiosas al uso con el resultado finalmente consabido para el imperio ateniense. Esta línea hermenéutica es la que persigue en buena medida Wallace, quien enfatiza los aspectos políticos de incidencia[29]. El investigador penetra en la génesis del movimiento sofístico y traza fronteras generacionales: los sofistas cuya *akmé* brilla entre 450-430 y los sofistas posteriores al año 430. Con precisiones conceptuales de interés, el autor insiste en que la noción de sofista es irreductible a una clasificación unívoca; y en que la vocación crítica de la religión trascendental resulta divisa común para estos intelectuales que, con un método técnico-empírico, profesaron ante las clases más elevadas (próximas a las posiciones democráticas en época de Pericles, contrarias en época posterior). En el esquema de Wallace, la guerra y la peste de Atenas condujeron a una disociación entre los dirigentes de signo democrático y las capas altas de tendencia crecientemente oligárquica, circunstancia que tiene su reflejo en la involución del 411 cuyo promotor ideológico fue el orador-sofista Antifonte de Ramnunte. Por cierto que el bosquejo de Wallace reduce, acaso en demasía, el complejo proceso ideológico que presenta la evolución de los hechos políticos en la Atenas del siglo V. En todo caso, tiene el mérito de presentar el debate crítico-religioso de los sofistas como factor unificador, sin mengua de las respectivas orientaciones políticas.

Esbozados estos planteamientos, nos detendremos en ciertas contribuciones que singularizan la actitud crítico-religiosa de sofistas reputados.

Protágoras

Como era de esperar, el escepticismo relativista de Protágoras ha concitado la atención renovada en los estudios de solvencia histórico-filológica. Los celebérrimos fragmentos DK 80 B 1 y B 4, con las propuestas consabidas del *homo mensura* y del agnosticismo empírico, siguen mereciendo los análisis de rigor pertinentes. Es mérito de Thivel haber subrayado la distinción, troncal en Protágoras, entre los elementos visibles e invisibles, una división de factura heraclitea[30]. Asumiendo este criterio basado en la dialéctica de los contrarios y considerando que los dioses son invisibles, tan legítimo se antojaría defender su existencia como su inexistencia,

[28] Giannantoni 1996: 52-53. Este proceso explicaría el *antiprovidencialismo* incipiente de unos dioses ajenos a las tribulaciones humanas, factor que habría influido a las reflexiones críticas de Epicuro (53). Por otra parte, el siglo V allana el camino para enjuiciar la correspondencia entre la teología tradicional y los postulados de la política dominante (cf. Osborne 2009: 118-122).

[29] Wallace 1998: 208-222.

[30] Thivel 1994: 72-73.

lo cual nos conduce a la prevención de cautela que menciona Protágoras (B 4): "Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen". Thivel añade que un pronunciamiento de esta naturaleza justificaría la persecución ideológica de Protágoras (no exenta de aristas políticas) dado que la pura discusión sobre la existencia de los dioses resultaría inaceptable en los círculos de influencia religiosa. Al respecto, Lenfant ha defendido la autenticidad del proceso de impiedad incoado a Protágoras[31]. El autor, terciando en un debate abierto por la historiografía actual, comenta los testimonios relevantes e inserta el proceso en el seno de una sociedad cuyos mecanismos de poder sancionan formalmente la libertad de expresión pero distinguen la *isegoría* de la *parresía* (en la idea de que el uso legítimo de la palabra no autoriza necesariamente el discurso libérrimo sobre razones de Estado, entre ellas la religión cívica). De hecho, la formulación de Protágoras implicaba la negación de una teología científica, factor que ha destacado con tino Drozdek mediante un artículo de equilibrio interpretativo[32]. El estudioso combina el análisis de los fragmentos B 1 y B 4, en la idea de que el ser humano se muestra incapaz de conocer ontológicamente la realidad divina, lo cual deja al criterio del *homo mensura* la resolución empírica de los hechos religiosos[33]. Amén de ello, la parquedad de testimonios constriñe a una revisión del *Protágoras* platónico pero, como el mismo Drozdek admite, resulta imposible determinar si el diálogo presenta las consideraciones genuinas de Protágoras o la exégesis privativa de Platón. De todos modos, Drozdek salvaguarda el interés de Protágoras en los asuntos religiosos, examinados desde su utilidad psicológica y social, ajenos a una significación metafísica. Amén de ello, la atención de Protágoras hacia el problema religioso quedaría acentuada por el libro *Sobre las cosas del Hades* que, junto a *Sobre los dioses*, mostraría ese talante inquieto del pensador[34]. Por lo demás, la reconstrucción del pensamiento de Protágoras a partir de testimonios platónicos, como efectúa Zilloli, entraña una labor conjetural con riesgos metodológicos de importancia[35].

[31] Lenfant 2002. Los procesos de impiedad delataban, aparte la consideración irreligiosa del individuo interesado, una persecución por razones de índole sociopolítica (Drozdek 2007: 118). Es consabida la pertenencia de Protágoras al círculo de Pericles: cf. Bonazzi 2004: 344-347. Para una reconsideración crítico-literaria del proceso que habría experimentado el sofista, cf. Corradi 2007.

[32] Drozdek 2005.

[33] Bonazzi (2004: 335-338) presenta asimismo unas líneas específicas sobre la idiosincrasia del *homo mensura*. No obstante, centra su estudio en las implicaciones políticas del fragmento B 1 y en la adaptación de este al contexto de la democracia ateniense.

[34] Drozdek 2005: 42; 2007: 110-113. En una línea más conservadora, cf. Durán López 2011: 257-276. Desde una posición más radical, cf. Hourcade 2000: 113; 2009: 90. De hecho, Hourcade subraya que, en la tradición doxográfica, el tratado *Sobre las cosas del Hades* es atribuido tanto a Protágoras como a Demócrito (2000: 107 y n. 71).

[35] Zilioli 2007. El autor reflexiona sobre el tenor del relativismo protagoreo mediante el apoyo en las secciones oportunas del *Teeteto* y del *Protágoras* de Platón. Véase una justa reseña a las bondades y límites del ensayo en Miller 2009.

Pródico

Es incuestionable que los testimonios y los fragmentos atribuidos al sofista de Ceos han promovido la atención reciente de los especialistas, seducidos por la originalidad de las teorías (ir)religiosas que nuestro pensador refiere. En el seno de los estudios actuales, resulta particularmente incisiva la aportación de Drozdek[36]. Efectivamente, el contenido fascinante del fragmento DK 84 B 5 revela a grandes rasgos que los hombres deificaron inicialmente los elementos nutricios, de utilidad esencial en la vida humana, y posteriormente juzgaron dioses a quienes habían descubierto el poder benéfico de tales elementos. La noticia merece el análisis puntilloso de Drozdek, el cual examina las fuentes antiguas que transmiten el pasaje y enfatiza la novedad sustancial de la teoría: aceptando la doble fase de divinización a la manera de Pródico, los dioses quedarían reducidos a un estatus humano, dioses proclamados tales no por la acción del temor sino del reconocimiento que los propios hombres, agradecidos, habrían tributado. El cambio de actitud, el avance experimentado respecto de Protágoras, se antoja inmediato: si el de Abdera admite la existencia de una esfera divina que, no obstante, resulta incognoscible para los seres humanos, Pródico subraya que la religión es una mera invención de los hombres. La reflexión incisiva de Drozdek se resuelve, empero, con este corolario harto especulativo: el sofista, en un implícito delirio de grandeza, pretendería deslizar que la maestría exquisita de su técnica (mediante la correspondiente utilidad práctica para sus contemporáneos) debiera elevarse a categoría divina[37]. El caso es que esta atención demorada a la figura de Pródico ha permitido saludar recientemente la monografía integral debida a Mayhew quien, con argumentos parcialmente convergentes de los ya expuestos, participa sin ambages del firme ateísmo inherente a nuestro sofista[38].

En una línea complementaria, autores como Onfray y Durán López se han pronunciado en la actualidad desde posiciones diametralmente antitéticas sobre el esquema contracultural, en el primer caso, o religioso, en el segundo, de Pródico[39]: una versión moralizante debida a Jenofonte ubica la figura de Heracles en un dilema existencial ante la presencia de sendas mujeres, que simbolizan respectivamente el Vicio y la Virtud, las cuales pugnan por ganar la confianza de

[36] Drozdek 2006; 2007: 113-115. A decir verdad, la orientación sobre el ateísmo consustancial de Pródico, que Drozdek defiende con pertinacia, tiene su origen metodológico y programático en los perspicaces estudios de Henrichs 1975; 1976; 1984, especialmente 40-46.

[37] Drozdek 2006: 63.

[38] Mayhew 2011: 180-183. No obstante, Bett (2013: 300-301), aceptando la tesis de Mayhew, matiza que "to explain how people came to their belief in gods … is not necessarily to say that gods do not exist".

[39] Onfray 2007: 162-167; Durán López 2011: 314-316.

Heracles para su causa[40]. Entre juegos y permutas de razonamientos dobles, la Virtud obtiene su propósito, circunstancia que aprovecha Onfray para defender la propuesta de un ejercicio retórico que sancionaría la etopeya del héroe mítico. Por su parte, Durán López acepta la validez moral del relato y proporciona datos adicionales que abogarían en defensa de un interés declarado, inherente a Pródico, por las plegarias religiosas. A nuestro parecer, ambas posiciones adolecen de cierto énfasis en las directrices que postulan. Mientras el análisis del fragmento da pábulo a Onfray para esgrimir el cariz iconoclasta de un Pródico hedonista (condición que el filósofo francés juzga recurrente en la prosopografía del intelectual)[41], la hipótesis que sostiene Durán López se conjetura sobre datos procedentes de una tradición moralizante cuya raigambre socrático-platónica es palmaria[42].

Critias

La inclusión de Critias en el círculo de los sofistas es nebulosa. Y, como ha sido justamente indicado[43], la acreditación de que el memorable fragmento DK 88 B 25 correspondiera a Eurípides y no al controvertido mandatario invalidaría virtualmente la integración de Critias en el movimiento sofístico. Sin embargo, un juicio certero sobre tan *vexata quaestio* dista de aclarar la paternidad genuina de nuestro precioso texto, el cual postula –resulta consabido– el invento de la religión como arma socialmente coercitiva. Por ello y de manera cautelosa, aceptamos metodológicamente el criterio de convención taxonómica. De hecho, los estados de la cuestión más concienzudos parecían abocar a la suspensión analítica sobre el problema[44]. Nada más lejos de la realidad: las posiciones exegéticas de los últimos años han perseverado en la resolución del enigma mediante interpretaciones renovadas y oscilantes acerca de la autoría y su relevancia, del ateísmo sincero o presunto que el texto destila, de la intención política que anima la composición.

Inicialmente brilla la contribución de Vanotti, quien defiende sin ambages la adscripción a Critias del fragmento DK 88 B 25 (perteneciente al drama satírico *Sísifo*)[45]. La autora ofrece una reinterpretación del personaje histórico con arreglo a su trayectoria intelectual. Así, la colación interna del renombrado pasaje

[40] X. *Mem*. 2. 1. 20-34 = DK 84 B 2.

[41] La tesis de Onfray, atractiva en líneas generales, se resiente de un error metodológicamente censurable: en el análisis de los fragmentos atribuidos a Pródico (los cuales no llegan a la decena), el autor omite pasajes susceptibles de contravenir la tesis defendida. Cf. nuestros recelos críticos en Ramón Palerm 2009b: 58.

[42] Durán López (2011: 319-324) asienta las posiciones religiosas de Pródico sobre la base insegura de ciertos diálogos apócrifos.

[43] Melero 1996: 428 n. 52.

[44] Es particularmente modélico Davies 1989.

[45] Vanotti 1997.

con otros recogidos en la tradición literaria sugiere considerar abiertamente la perspectiva de un Critias pesimista y ateo en forma indivisible. En efecto, el contenido del *Sísifo* mostraría la ineficacia del νόμος para controlar a los hombres malvados, lo cual justificaría que un sabio legislador hubiera introducido las potencias divinas como elementos disuasorios. La oportuna confrontación de nuestro fragmento con ciertos pasajes de tono aledaño (DK 88 B 9, B 21, B 22 y B 23) avalaría la consternación de Critias ante la imposibilidad de que reverdeciera la moral aristocrática en contraposición al código democrático, triunfante: ello habría de percutir en una desilusión sociopolítica y, por ende, en tan acerado ateísmo. El modelo explicativo de Vanotti salvaguarda la hipótesis tradicional con perspectiva incisiva y, en una línea de exploración sugerente, Bultrighini integra el fragmento DK 88 B 25 en la arquitectura doctrinal de Critias, el cual pugna por debelar la instrumentalización del poder religioso que detenta el imperialismo democrático[46]. En realidad, Bultrighini juzga el ateísmo inherente al *Sísifo* como un problema aparente, ante el convencimiento de que esa laicidad ostensible se configura como respuesta a la manipulación propagandística –ahí está el incremento progresivo de los procesos por impiedad– que el régimen democrático ejercía sobre el mundo religioso. En suma, la formulación radical de Critias constituiría el reflejo de su posicionamiento ideológico-político al servicio de una ética aristocrática. Esta orientación crítica ha recibido un sólido apoyo en los trabajos de Caire, autora de una notable monografía sobre el sofista-déspota en el cual se verían conciliadas la metodología sofística y el peso de la tradición aristocrática[47]. Con arreglo a nuestro conspicuo fragmento, Caire concede que la intención primordial del mismo reside en señalar la fuerza de la religión como herramienta represiva del legislador sobre los ciudadanos, al extremo de erigirse este ladino *inventor* en autoridad *cuasidivina*[48].

Incidiendo sobre el problema, Cipolla renuncia al debate sobre la autoría del fragmento, se centra en el examen estricto del pasaje y acentúa el sentido genuino del fragmento, a saber, el ateísmo formal, la inexistencia de los dioses[49]. Sucede que, al decir de Cipolla, un examen intrínseco de cariz léxico permite refrendar el ataque a los fundamentos de la piedad tradicional. De tal forma, el estudioso resume y somete a diatriba sistemática la hipótesis de Pechstein[50], quien sostiene una interpretación *sui generis* del pasaje: el texto no anularía la existencia sino la omnisciencia de los dioses.

[46] Bultrighini 1999: 223-231.
[47] Caire 1998.
[48] Caire 2002.
[49] Cipolla 2005: 203. En cualquier caso y como advierte el estudioso, resulta complejo determinar si el personaje de la composición trasluce realmente el esquema ideológico del autor.
[50] Cipolla 2005: 204-219; Pechstein 1998 (apud Cipolla 2005: cf. la apostilla especialmente crítica de 204 n. 12).

Siendo así el estado de las investigaciones actuales sobre Critias, no han faltado voces, incidentalmente discrepantes, sobre la autoría y el enfoque capital de nuestro fragmento. Por referir las más apreciables: autores como Kahn y Pechstein se muestran frontalmente contrarios a la paternidad de Critias y atribuyen el *Sísifo* a Eurípides ante la circunstancia –esgrimida con particular celo por Kahn– de que la tesis inherente al *Sísifo* se compadece bien con el auge del ateísmo teorético que emerge en Jonia y con el entramado intelectual, comparativamente pertinente, de Pródico y Demócrito[51]. Asimismo, existen propuestas de innovación exegética que juzgamos en exceso conjeturales e improbables: al respecto, Santoro maneja para el fragmento el concepto de 'ateísmo presunto', ya que realmente Critias polemizaría contra teorías amorales de ciertos pensadores de la época (entre los que sobresaldría la personalidad de Sócrates)[52]. Por su parte, O'Sullivan imprime al texto un sello optimista y ahonda en el pragmatismo positivo que, para la recta organización de la humanidad, cobraría la invención de las categorías religiosas[53].

Referidas estas consideraciones de actualización sobre el movimiento sofístico, nos ajustamos acto seguido a los géneros literarios que han merecido nuestra atención en los comentarios correspondientes al capítulo cuarto del presente libro.

1. El drama

El teatro griego, en su expresión más sublime, constituye esencialmente una creación cuyo desarrollo está vinculado al sistema democrático de Atenas. Como ha demostrado Suárez de la Torre en un trabajo clarificador de síntesis, la interconexión de tragedia, religión y política es manifiestamente palmaria en la Atenas Clásica[54]. De manera análoga, la comedia política y el drama satírico revelan esa asociación entre el género literario y el factor político-religioso. Por añadidura las tensiones político-ideológicas, de carácter exponencial en la Atenas Clásica, quedarán también exhibidas merced a las antinomias y categorías de signo (ir)religioso que recorren el teatro, con especial incidencia en la tragedia. Por lo demás, la crítica especializada viene insistiendo en que el drama refleja de manera patente los problemas inherentes a la convivencia cívica y a la participación del cuerpo social en la realidad política de la Atenas Clásica[55].

[51] Kahn 1997: 248-262; Pechstein 1998 (apud Cipolla 2005).
[52] Santoro 1997.
[53] O'Sullivan 2011.
[54] Suárez de la Torre 1998. El autor presenta una sinopsis exegética sobre los aspectos capitales del problema y facilita un actualización científico-bibliográfica de relevancia. Cf. asimismo Suárez de la Torre (2016) y Crespo (2016).
[55] Sancho 2011: 18-19.

1.1. La tragedia

En una colaboración propedéutico-científica, atinadamente expuesta, el profesor Varias ha recabado los datos oportunos que concilian y explican el haz de tensiones (ir)religiosas anejas a la tragedia[56]. Efectivamente, el héroe trágico busca inexorable e irreversiblemente la verdad y, llegada la anagnórisis, encuentra la respuesta doliente a su pesquisa existencial. En consecuencia, asistimos al declive del protagonista cuyo error intelectual (ἁμαρτία), frecuentemente precedido de la obcecación debida a ὕβρις, debe ser expiado por atentar al esquema religioso: como bien subrayan Allan y otros especialistas, el motivo religioso se halla indisolublemente ligado al género de la tragedia[57]. El caso es que la proyección de la antinomia 'religiosidad / irreligiosidad' en los tragediógrafos viene constituyendo, entre los estudiosos, una línea de orientación significativamente marcada en los últimos decenios. Debe subrayarse que, frente a los planteamientos metodológicos que dominan en otros géneros o subgéneros literarios, la atención a las cuestiones terminológicas resulta felizmente generosa en el ámbito de la tragedia, merced en buena medida al impulso reciente de meritorias aportaciones críticas.

1.1.1. Esquilo

Como queda esbozado, la reflexión sobre el panorama léxico-semántico que jalona la obra de los poetas trágicos resulta imperante en la actualidad. En tal sentido, la selección que conservamos de Esquilo es representativa de la citada tendencia analítica. Es consabido que Esquilo, príncipe de los tragediógrafos áticos, imprime al conflicto trágico una innovación ideológica de importancia trascendental: la justicia humana y la piedad divina quedan identificadas mediante una arquitectura de racionalización donde la δίκη se erige en categoría universal de la cual los dioses olímpicos (y Zeus en lugar supremo) son garantes máximos[58]. En efecto, conscientes de que las alteraciones del orden religioso provocan la insolencia ensoberbecida del ser humano, los críticos han ahondado de manera incisiva en el factor operativo y desencadenante de la ὕβρις que jalona las acciones del héroe trágico[59]. En tal sentido, una conducta de impudicia debe reprenderse para preservar la estabilidad sociopolítica y religiosa. Y, a tales efectos, no se antoja irrelevante el carácter didáctico-moral que presenta el

[56] Varias 2005a.

[57] Cf. Allan 2004: 113 y n. 1; Mastronarde 2005: 331-332. Con carácter general disponemos actualmente de un repertorio léxico sobre la tragedia griega: cf. Roisman 2014.

[58] Varias 2005b.

[59] La monografía de Fischer (1992) constituye el hito que nutre metodológica y fundamentalmente los estudios más acreditados sobre el problema *híbrico*. Con base en el estudio de Fisher, debemos saludar particularmente las contribuciones de Cairns (1996) y de Moreau (1997).

restablecimiento del orden conforme a justicia. Esta es la línea de interpretación que persigue Ramelli mediante un puntilloso estudio sobre el pensamiento teológico y ético de Esquilo: para la autora, la ὕβρις encubre permanentemente en la producción esquílea una culpa humana que autoriza la punición de la falta cometida, una sanción justa que emite una divinidad justiciera mas no envidiosa e indiferente a los asuntos del hombre, como ocurría en el modelo grecoarcaico[60]. Con todo y en buena lógica, el problema de la ὕβρις ha percutido de manera más dilecta en ciertas tragedias: así ha ocurrido con *Los Persas*, donde la actitud *híbrica* de Jerjes (que deploran acerbamente Atosa y la sombra de Darío, sus progenitores incursos en la estructura argumental) se juzga la causa primordial del desastre de los bárbaros en su intento desaforado por conquistar Grecia. La pieza (no exenta acaso de intención propagandística[61]) y la ὕβρις cardinal de Jerjes han merecido el análisis de Papadimitropoulos en términos de transgresión ominosa –propia de una juventud sobremanera impetuosa– a los preceptos filosóficos de mesura con tradición acreditada en Grecia (verbigracia, μηδὲν ἄγαν o μέτρον ἄριστον)[62]. Por su parte, Leite (en una línea metodológica que explora celosamente la autora) ha facilitado una reciente contribución con una orientación parcialmente paralela a las antedichas[63]. En este caso verificamos los paradigmas de *Agamenón*[64], *Los Siete contra Tebas* y nuevamente *Los Persas* (obra que asume particularmente el *onus probandi* de la tesis) a fin de corroborar que la ὕβρις inherente a ciertos gobernantes y la ofensa divina que esta conlleva es causa motora de la acción trágica y de la consiguiente ruina para la ciudad pertinente. Como era de esperar, el castigo correspondiente por tan irreligiosa falta es juzgada como la reparación de la justicia por obra de Zeus. Esta circunstancia explica asimismo que Bees repute la obra desde una perspectiva eminentemente teológica, ya que el triunfo de la libertad sobre el despotismo se vería acompañado por la victoria de la divinidad sobre las fuerzas sacrílegas[65].

Con todo, el hecho de que la ὕβρις aparezca en numerosas obras de Esquilo, que se interprete la misma incidentalmente unida a cierta piedad disturbada (*Eu*. 534) o que incluso en una pieza singular (*Prometeo encadenado*) Zeus, dios y juez supremo, no aparezca de entrada como garante de la punición *híbrica*

[60] Ramelli 2008: 153-161.

[61] En el seno de los estudios sobre la tragedia esquílea (y sobre la tragedia griega en su conjunto) existe una vía analítica que tiende a enfatizar la defensa de los valores sociopolíticos que encarna la Atenas del siglo V a.C. Para una actualización crítica del problema (diríase hipercrítica, habida cuenta las conclusiones negativas que el estudioso ofrece sobre la cuestión), cf. Conacher 2000.

[62] Papadimitropoulos 2008.

[63] Leite 2014b.

[64] Asimismo Maslanka Soro (1995: 116-117) y Helm (2004) subrayan la incidencia del esquema ético-religioso, de extracción greco-arcaica (ὄλβος > κόρος > ὕβρις > ἄτη), que opera en el *Agamenón* de Esquilo.

[65] Bees 2009, especialmente 48 y 310.

sino más bien como un tirano[66], justifican contribuciones que espigan en direcciones perspicaces: ahí está la posibilidad –meramente conjetural– de que el tragediógrafo sufriera persecución por impiedad (resulta notable la aportación de conjunto que Myriam Librán ha dedicado a las fuentes sobre el problema[67]) y, muy especialmente, debe subrayarse la exégesis reflexiva sobre el cariz conceptual de la terminología religiosa (e irreligiosa también) en Esquilo. Al respecto, debemos saludar sendas publicaciones de factura metodológicamente plausibles. Así, el profesor Calderón Dorda ha incidido en una propuesta de índole léxico-semántica aplicada al conjunto de la producción esquílea[68]: el caso es que un estudio concienzudo de las relaciones que se establecen en la red familiar del rey Agamenón revela conclusiones notables. En efecto, la resolución del *basileús* para sacrificar a su hija Ifigenia es calificada como δυσσεβῆ... ἄναγνον, ἀνίερον (*A*. 219-220); el Coro proclama que el homicidio sufrido por Agamenón se ha causado ἀσεβεῖ θανάτῳ (*A*. 1493; 1517); quien comete, como Orestes, matricidio, es también un ser impío, ἀσεβῶν (*Eu*. 271), convertido en ἄθεον ἄνδρα (*Eu*. 151); y Clitemestra es sencillamente una δύσθεος γυνά (*Ch*. 46). De este modo, Calderón Dorda matiza las diferencias existentes entre las categorías de ἀσέβεια y δυσσέβεια que muestra Esquilo: la primera incide en el talante irrespetuoso contra principios religiosos de carácter especialmente familiar (con especial énfasis en el parricidio); la segunda se compadece con actos impíos de índole menor, subrayando la existencia de una piedad desordenada[69]. Por su parte, Ana Vicente ha efectuado un minucioso estudio sobre el tratamiento coherentemente funcional de la ἀσέβεια en Esquilo, atendiendo particularmente a su presencia en *Los Siete contra Tebas*, *Las Suplicantes* y *La Orestía*[70]. De este modo, la ἀσέβεια responde a una contravención irreligiosa de los preceptos elementales en el ámbito de la hospitalidad, de la familia, de la veneración a los dioses. Esa ofensa, en definitiva, se contrapone drásticamente a la θέμις imperante en el esquema cultural y normativo de la sociedad ateniense.

1.1.2. Sófocles

Resulta casi proverbial, en el curso de la literatura griega sobre los trágicos, incidir en que Esquilo es el teólogo por excelencia; Eurípides, el filósofo;

[66] Cf. la sugestiva caracterización de los personajes principales (Prometeo y Zeus) que presenta Calderón Dorda 2015b: XXXVIII-XLIV, con la explicación del conflicto trágico inherente a la pieza.

[67] Librán Moreno 2004.

[68] Calderón Dorda 2013. La selección de ejemplos, convenientemente contrastados, parece conducir a una gradación exponencialmente cualitativa (δυσσεβής, ἀσεβής, δύσθεος, ἄθεος) que tiende, como indicábamos al inicio de este capítulo, a esa proximidad semántica entre ἀσεβής y ἄθεος.

[69] Calderón Dorda 2013: 309-310.

[70] Vicente Sánchez 2015.

Sófocles, el defensor piadoso de la religiosidad tradicional. Ha sido indicado, con razón innegable, que hablar de Sófocles sin hablar de los dioses es imposible. En realidad, la producción de Sófocles se halla transida del respetuoso temor que la divinidad infunde; y ello por un factor capital: el desconocimiento esencial que los seres humanos albergan respecto de los designios que los dioses tienen proyectados. De este modo, la religiosidad universalmente admitida para nuestro autor cobra su máxima expresión en la óptica purificadora y moralizante de la religión tradicional[71]. La mencionada reflexión, a grandes rasgos aceptable, ha cobrado en la investigación reciente sobre el tragediógrafo líneas de orientación prudentemente adaptadas al estudio de la esfera religiosa con arreglo a dos criterios básicos: el examen sincrónico de la realidad (ir)religiosa que Sófocles transmite, ajena a interpretaciones anacrónicas y aun distorsionadoras, y el análisis concomitante de las categorías léxico-semánticas pertinentes en la obra sofoclea. A decir verdad, las aportaciones de relieve son más cualitativa que cuantitativamente significativas. En buena medida, los estudios de importancia insisten en lo que, con cierto oxímoron, podríamos denominar el agnosticismo moralizante y pragmático de Sófocles. Habida cuenta la crisis espiritual propia del siglo V a.C. y la existencia de esa religiosidad grecoarcaica –imbricada en el pensamiento sofocleo–, las contribuciones de Holt y de Parker han insistido en la atención doble de Sófocles tanto a la religiosidad tradicional de las leyes no escritas cuanto a la asunción de una religión inseparable del marco normativo que la polis impone[72]. Como subraya Holt, "Tragedy is the *polis*'s partner in an intricate dialogue"[73]; y el propio título del estudio que Parker efectúa es harto revelador sobre la manifestación del hecho numinoso en Sófocles: "Through a Glass Darkly". Efectivamente, la opacidad de los propósitos divinos (un factor que ha valorado también Pucci con mirada penetrante[74]), la observancia de la σωφροσύνη convencional para contrarrestar el riesgo que la ὕβρις entraña[75] y, al unísono, la consideración debida a la 'religión de Estado' sitúan a Sófocles en una posición delicada, la cual puede inferirse de sus composiciones. En tal sentido, es probablemente *Antígona* la tragedia que ha suscitado el mayor debate de envergadura filológica (por cierto que no debe menoscabarse el papel fundamental que, en el desarrollo del conflicto trágico, desempeñan las heroínas de Sófocles: entre otros, los casos de Electra o de Yocasta resultan, por acción u omisión, paradigmáticos[76]). Con todo, sucede que *Antígona* presenta el ejemplo canónico de una religiosidad tradicional confrontado a una religiosidad políticamente

[71] Varias 2005c.
[72] Holt 1999; Parker 1999.
[73] Holt 1999: 661.
[74] Pucci 1994.
[75] Lauriola 2007: 405; 2008: 221-222 y 228.
[76] En general, cf. Foley 2001.

correcta. En efecto, los estudios actuales enfatizan la ausencia de una *pietas* natural, que simbolizaría Antígona, como reverso de una *impietas* aneja a Creonte. Muy al contrario: Sófocles presenta en toda su complejidad la fusión coexistente de la tipología religiosa antedicha[77]; y Creonte –garante de la religión pública– no es tildado de impío en la pieza trágica. En realidad, las nociones de religión y moral son renuentes a una separación distinguida en el mundo de Sófocles, circunstancia que justifica la recentísima contribución del profesor Calderón Dorda a propósito del entramado terminológico dominante en la producción de Sófocles[78]; y es que un examen comparado del léxico (ir)religioso que opera en las tragedias posibilita la intelección de los problemas pertinentes. Mediante un examen puntilloso de las antinomias εὐσεβής / δυσσεβής / ἀσεβής y ὅσιος / ἀνόσιος, el estudioso aplica una metodología de feracidad conclusiva, asimismo desarrollada en los casos de Esquilo y de Eurípides: la definición del sustrato religioso que subyace en la obra de Sófocles debe estudiarse desde el análisis que proporcionan las oposiciones de los lemas (ir)religiosos. Al respecto, Calderón Dorda desprende algunas inferencias de interés, a saber, que los términos citados abarcan las tensiones de índole religiosa presentes en las tragedias sofocleas (con especial hincapié en *Antígona* y en *Edipo Rey*, sin perjuicio de otras piezas[79]); que el par antitético ὅσιος / ἀνόσιος se precisa por el cumplimiento o incumplimiento de la θέμις, por la adecuación o inadecuación de los deberes normativos hacia las divinidades, por la consideración o desconsideración religiosa. En suma, Calderón Dorda incide en que el vocabulario (ir)religioso de las tragedias sofocleas permite delimitar los puntos cardinales del conflicto trágico y fijar los tres niveles esenciales del talante humano. Así, una persona es δίκαιος, εὐσεβής y ὅσιος (valgan también los antónimos) en relación, respectivamente, con sus propios congéneres, con los dioses y con los muertos.

1.1.3. Eurípides

Eurípides es autor renuente, como pocos, a una interpretación unilateral en todos los polos de su producción literaria[80]. Se trata de un factor que la crítica histórico-filológica admite de manera resueltamente unánime. Siendo ello así,

[77] Por añadidura, Suárez de la Torre (2006: 25-26), en el seno de un debate notable sobre la pertinencia de considerar una 'religión literaria' hipotéticamente contrastada a una 'religión popular', ha recogido la idea de que la tragedia constituye el ámbito donde el discurso religioso de los atenienses cobra una particular exploración. Asimismo, cf. Suárez de la Torre 2009: 77-79.

[78] Calderón Dorda 2016a. Como bien subraya el autor, "no se puede separar la religión helena de la sociedad, de su imbricación en la πόλις y en el γένος" (2016a: 42).

[79] Sobre la antítesis 'racionalismo / religiosidad' en *Edipo Rey* son meritorias las aportaciones de Bañuls Oller – Crespo Alcalá (2000), Anagnostopoulos (2002-2003) y Ahrensdorf (2009). Resulta en especial incisivo el estudio de Ahrensdorf (2009: 82-84), quien subraya –de manera notablemente innovadora– los peligros de incurrir tanto en una pasión religiosa de ceguera cuanto en un racionalismo político de ingenuidad que infravalore el poder de los preceptos religiosos.

[80] Cf. Vicente Sánchez 2007: 4.

las reflexiones del tragediógrafo en torno a los problemas religiosos o sobre la relación que se establece entre los dioses y los hombres han venido experimentado la propuesta de ciertos planteamientos que pasamos a sintetizar.

De entrada, existe una tendencia marcada a reinterpretar la religiosidad de Eurípides con arreglo a posiciones que escapan a la consideración ateísta del dramaturgo, una valoración que, con base en el estudio clásico de Verrall[81], hacía de Eurípides un debelador radical de los dioses convencionales. De este modo, ya Kovacs reivindicaba, con un penetrante trabajo sobre *Medea*, que las numerosas referencias a los dioses y, en particular, la solución trágica que arrostran los personajes de Jasón y Medea conforman el entramado de "a theological background" donde la acción de Zeus responde a una planificación coherente de la divinidad en el curso de la pieza[82]. El mismo Kovacs incidía en el papel que este designio divino desempeñaba para instrucción del auditorio y, en cierta manera, preludiaba dos contribuciones de extraordinaria importancia, debidas a Sourvinou-Inwood, donde la estudiosa presenta un panorama de sólida hipótesis[83]: las divinidades de la tragedia, especialmente en Eurípides, no son construcciones meramente artificiales, ajenas a las que el público ateniense mostraba su devoción respetuosa. Al contrario, el hecho de que los personajes trágicos se hallen en contacto directo con los dioses justifica su participación de una realidad y creencia sentidamente religiosas. Una proposición inherente a la tesis de Sourvinou-Inwood redunda en que la exploración de los dioses y de la religión de la polis no debe confundirse con la crítica frontal al esquema religioso. Por cierto que la relación autor-personajes-público resulta fundamental en la aportación de Kindt, quien examina las ambigüedades estructurales anejas al *Ión* de Eurípides para demostrar que el impacto de los dioses en la humanidad ofrece una perspectiva religiosa donde las potencias divinas se conducen con las mismas contradicciones que la sociedad en su conjunto[84]. Al cabo, el desarrollo incoherente de la acción por parte de Apolo (el cual recibe las imprecaciones de los personajes), las tensiones entre Ión y Creusa, la presencia final de Atenea como *dea ex machina* para solventar el conflicto trágico, penetran con fuerza dialéctica en los espectadores[85]. Así las cosas, las paradojas exegéticas, la falta de sistematicidad que a menudo destila la obra de Eurípides, la crítica incidental del autor a los dioses del panteón olímpico, han revertido en trabajos meritorios, centrados en el examen de un Eurípides ecléctico, proclive a la formalización de héroes y dioses secularizados los cuales se exhiben ante la sociedad. Ello insta

[81] Verrall 1895. Puede observarse un estado de la cuestión sobre el particular en Wildberg 2002: 1-11.

[82] Kovacs 1993. En general, cf. recientemente Lefkowitz 2016.

[83] Sourvinou-Inwood 1997 (en especial 184-186); 2003.

[84] Kindt 2007.

[85] Muñoz Llamosas 2002: 112-113; Calderón Dorda 2015a: 41.

a una profundización revisada del concepto de piedad sin merma del contexto religioso que persiste resignada, paralelamente al orden racional. Para ser más precisos, Wildberg ha incidido en la revisión del concepto de εὐσέβεια que emana de las obras de Eurípides, detectable igualmente en otros intelectuales de la época. A su entender, el concepto de piedad trasciende la mera servidumbre acrítica de los hombres hacia los dioses para conformarse como un servicio de reciprocidad, en la idea de que los actos humanos y divinos son interdependientes. Por consiguiente, esta noción de piedad eleva el estatus intrínsecamente moral y ontológico de los hombres, quienes se presentan, en palabras del autor, "vis-à-vis the inmortal gods"[86]. Por su parte, Zeilfelder, con base en *Las Troyanas*, Lawrence y Papadopoulou (en estos dos estudios con particular atención a *Heracles*) han convenido en el proceso de secularización que Eurípides imprime a los héroes trágicos[87]. Especialmente en el ejemplo de Heracles asistimos al reconocimiento en el personaje (y en los espectadores) de que debemos vivir a la manera más justa posible en un mundo que muestra la incoherencia de unos dioses frecuentemente hostiles hacia los hombres[88]. Con todo, la crítica subyacente al *modus operandi* de las divinidades resulta en última instancia irrelevante, dado que el esquema religioso permanece esencialmente invariable[89]. Como era de esperar, estas reflexiones tienen su correlato en contribuciones de notable mérito, las cuales enfatizan que el universo creativo de Eurípides presenta la existencia de unos dioses cuyas pautas morales repugnan al dramaturgo. El caso es que Ostwald, mediante una exposición general, y Vela, más pormenorizadamente mediante una selección ilustrativa de pasajes, han espigado con tino en el escepticismo que muestra Eurípides respecto de la religión tradicional[90]: esa circunstancia favorece, en buena lógica, una dinámica exponencialmente pesimista en la obra de Eurípides que, como ha expresado Muñoz Llamosas (con especial hincapié en el sentido último de *Las Bacantes*), permite inferir la pertenencia de los ámbitos religioso y racional a esferas distintas; y la doliente conclusión de que, pese al acumen del orden racional, la epifanía de los dioses se revela poderosamente omnímoda[91]. Pues bien, los aspectos susodichos (noción renovada de la piedad, crítica sobre la moralidad de los dioses olímpicos), entre otros de fuste, se conjugan en un sugestivo artículo de Calderón Dorda quien, con una metodología inductiva de tenor léxico-semántico, presenta el corpus relevante de los lemas (ir)religiosos

[86] Wildberg 1999-2000: 235-236.
[87] Zeilfelder 1991; Lawrence 1998; Papadopoulou 2005.
[88] Lawrence 1998: 145.
[89] Papadopoulou 2005: 128; Cf. asimismo Matthiessen 2010b: 154-157.
[90] Ostwald 1999; Vela Tejada 2012.
[91] Muñoz Llamosas 2002. La autora comenta con perspicacia (110-113) la incidencia paulatina en la producción de Eurípides de la τύχη, ocasionalmente opuesta al poder divinal (si bien no absolutamente desligada del mismo). En sentido parejo, deben considerarse debidamente las agudas observaciones de Giangrande 2011: 164-165.

que operan en la producción toda de Eurípides: estos muestran, a la postre, una percepción de la εὐσέβεια fundamentada en los νόμοι cívico-religiosos, ajenos a cualquier abstracción, donde la piedad y la justicia socio-religiosa se hallan ligadas[92].

1.2. El drama satírico

El conocimiento ciertamente limitado de que disponemos sobre el drama satírico ha repercutido en un interés restringido, con carácter general, a los aspectos estructurales, tópicos y analíticos sobre los fragmentos que la tradición nos ha legado y, como es lógico, sobre las características tipológicas que presenta *El Cíclope* de Eurípides, único drama conservado en su integridad. No obstante, algunas aportaciones de la crítica reciente han subrayado las características (a) teístas permeables en ciertas obras o personajes relevantes con el propósito de establecer esa oposición (que el subgénero presenta de forma vehemente) entre la acción civilizadora del espacio político, sostenedora del esquema religioso imperante, y la presencia incivilizada del mundo agreste, singularizada por el desprecio de las normas religiosas: este segundo tema consta de forma groseramente palmaria merced a la etopeya que presenta Polifemo en *El Cíclope*. Con todo, es verdad que el drama satírico (la celebrada 'tragedia en broma', así definida por Demetrio en *Sobre el estilo*) trasluce incidentalmente el argumento jocoserio de una paradoja risible, las limitaciones inherentes a los dioses: esta circunstancia ha sido subrayada por Sanchis Llopis en un instructivo trabajo de conjunto[93]. Sobre el particular, ya Sófocles presenta en *Los Rastreadores* (la obra fragmentaria del dramaturgo más extensa hasta la fecha) a un atribulado Apolo quien, considerando el robo de su ganado vacuno por obra de Hermes, se granjea mediante promesas dadivosas el apoyo de Sileno y los suyos a fin de recobrar las cabezas de ganado. Sin embargo, es *El Cíclope* de Eurípides la pieza que ejemplifica, paradigmáticamente, la oposición antedicha 'civilización *vs*. barbarie': la acción, ubicada en Sicilia, nos presenta a un Odiseo resuelto que, con la ayuda de unos pusilánimes sátiros, completará la justa venganza (restableciendo así el orden normal de las cosas) del sacrilegio feroz cometido por el gigante: la ingesta de carne humana, el sacrificio de los compañeros. No solo es significativo, por su violencia blasfema, el discurso ateísta del Cíclope (vv. 316-340), donde el ogro blasona de no servir a otro Zeus que a su propia panza, en la idea de que riquezas y placeres sin cuento constituyen la única divinidad a la que deben rendir tributo los prudentes. A decir verdad, resulta más escabroso el parlamento del Cíclope en los versos 382-408, cuando Polifemo

[92] Calderón Dorda 2015a.
[93] Sanchis Llopis 2010: 18.

expone (en un episodio bien estudiado por García González[94]) una inversión macabramente paródica del ritual griego por excelencia, el sacrificio[95]. En efecto, el rito antropofágico supone la deglución no solo de los compañeros sino de las instituciones políticas y religiosas de la ciudad. La restitución normativa de Odiseo cuenta con el soporte adicional de los sátiros los cuales, identificados como devotos de Dioniso, apelan a un encantamiento o conjuro de Orfeo para derribar la presencia enemiga del Cíclope (vv. 646-648). En sugestiva hipótesis de Faraone, ello se relacionaría con cultos mistéricos de inspiración órfica ya que, en definitiva y como queda dicho, los sátiros reverencian a Dioniso y la acción dramática tiene lugar en Sicilia, un reconocido centro de culto órfico[96].

1.3. La comedia aristofánica

El panorama crítico-científico de los autores modernos (y de los antiguos) sobre la incidencia del fenómeno irreligioso en Aristófanes ha resultado notablemente parco. Una sucinta ojeada al repertorio bibliográfico de Winiarczyk es harto elocuente[97]: hallamos diez referencias; y en la literatura antigua no hay mención relevante de presunción ateísta para el comediógrafo[98]. El caso es que, como ha expresado justamente Perrone, "una valutazione complessiva del rapporto di Aristofane con la religione resta a tutt' oggi un *desideratum* nell' àmbito degli studi moderni sulla commedia antica"[99].

A decir verdad, las líneas de interpretación sobre el posicionamiento (ir) religioso de Aristófanes han oscilado entre la concepción del factor religioso como reflejo histórico-cultural de una estricta *ritualización* y la consideración del problema con arreglo al carácter comprometido políticamente de la comedia aristofánica[100]. Con todo, en los últimos decenios hemos asistido a tres modelos explicativos que han pugnado crecientemente por explicar el enfoque de Aristófanes con los resultados que acto seguido destacamos:

1. A principios de los años noventa, Corsini reelabora con reflexiones renovadas la tesis que el estudioso italiano había propuesto a finales de los ochenta[101]. En esencia, Corsini propugna que la hostilidad de Aristófanes contra la 'religión de Estado' es permanente e incisiva en el curso de toda su producción.

[94] García González 2008: 80-81.

[95] De hecho, el Corifeo denomina al Cíclope ἀνοσιώτατος (v. 378: "sacrílego en grado sumo") en la antesala de este episodio donde, como ha estudiado exquisitamente Palmisciano (2008: 72-74), el ogro se conduce con toda su ferocidad y degradación.

[96] Faraone 2008.

[97] Winiarczyk 1994: 30-31.

[98] Winiarczyk 1984.

[99] Perrone 2006: 111.

[100] Perrone 2006: 111-112.

[101] Corsini 1993. Precisamente Winiarczyk (1994: 31) presenta la colaboración inicial de Corsini (1986) como última entrada bibliográfica en el apartado referente a Aristófanes.

Ya en su primera etapa, con *Los Caballeros*, se verifica la ridiculización crítica de las sentencias oraculares, puesto que la manipulación de los oráculos permitirá a Paflagonio-Cleón regir los destinos de la ciudad hasta que el Morcillero, individuo de ínfima calaña y más deshonesto si cabe, le reemplace en el gobierno de la polis. Sucede que –indica Corsini– Zeus y Atenea son los protectores respectivos de Cleón y del Morcillero. Asimismo, es frecuente que los héroes cómicos perciban hacia ellos la aversión de los dioses oficiales, de la religión institucional: ello resultaría de suyo evidente en plena madurez creativa del comediógrafo con *Las Nubes* y *Las Aves*, donde se propone la sustitución de las divinidades convencionales del panteón por divinidades alternativas. Por otra parte, *La Paz* muestra que únicamente el empeño declarado del buen Trigeo posibilita la liberación de Paz (secuestrada factualmente por los dioses) y su restitución al conjunto de los pueblos griegos. Para finalizar, la etapa postrera de Aristófanes brinda una pieza, *Pluto*, representativa de ese Zeus impotente ante la pujanza del dios crematístico, el cual impondrá entre los atenienses la equidad distributiva que las divinidades olímpicas han sido incapaces de establecer. En suma, Corsini infiere sendas conclusiones básicas: que Aristófanes dista de erigirse en paladín de la religión tradicional; y que el comediógrafo pretende denunciar la colusión de los aspectos religiosos y políticos del Estado, de suerte que la ofensiva de Aristófanes contra la 'religión de Estado' es complementaria de su animosidad hacia la 'política de Estado'.

2. Con planteamientos parcialmente convergentes en Corsini, el profesor Gil facilita un esquema analítico que subraya la ambigüedad de Aristófanes en su actitud (ir)religiosa, la cual patentiza una división marcada entre la religión estatal y la religión individual[102]; y es que un objetivo nada desdeñable en la estrategia dramatúrgica de Aristófanes era subvenir a los distintos sectores de la población. La distinción estructural (ausente en el modelo de Corsini) explica que el comediógrafo, en consonancia con los intelectuales más señeros de su época, juzgue la religión olímpica como elemento de cohesión panhelénica mas, en realidad, pura falacia mitológica. Por consiguiente, este enfoque justifica que Aristófanes se muestre inexorable con los dioses oficiales, las divisas oraculares, los ritos adivinatorios (*Las Aves* constituye un paradigma sobre el particular): emblemas que, abusivamente tergiversados por los representantes del fanatismo religioso, desnaturalizaban las manifestaciones populares de religiosidad. Por contra, Gil enfatiza el respeto exquisito de Aristófanes por el casticismo religioso de los atenienses, lo cual impide el menor comentario lesivo sobre Atenea, Teseo o –muy significativamente– los misterios eleusinos[103]. En resolución,

[102] Gil 1996: 91-98.

[103] Por cuanto concierne a la penetración del rito eleusino en la identidad religiosa de los atenienses, cf. Suárez de la Torre (1997) con base en *Las Ranas* de Aristófanes.

Gil acepta el estudio *per se* de la crítica religiosa, acentúa la antinomia 'religión oficial / religión individual' y opta por incluir al comediógrafo en la órbita del "agnosticismo religioso"[104].

3. Por otra parte, es mérito de Perrone haber trazado una convincente panorámica sobre las tendencias operativas más incisivas en la perspectiva (ir) religiosa de Aristófanes[105]. En el curso de una revisión puntillosa que trasciende la orientación estrictamente religiosa del comediógrafo, la estudiosa se decanta cautelosamente por la propuesta de métodos eclécticos que posibiliten explorar los distintos niveles de lecturas inherentes a las piezas cómicas. En realidad Perrone, quien comenta las tesis de impacto tradicional sobre la cuestión, limita el valor de los estudios socio-antropológicos y de índole carnavalesca que, mediante la sanción de la *ritualización* genérica o la relajación temporal del orden establecido, adscriben las comedias a una sola estructura en corroboración de la religión convencional. El caso es que Perrone menciona los análisis de corte antropológico-estructuralista y saluda particularmente la irrupción de estudios que justiprecien los elementos crítico-cómicos[106], en la idea de que la comedia aristofánica persigue satisfacer las exigencias de un público ideológica y socioculturalmente distinguido. En cualquier circunstancia, Perrone juzga reduccionista la interpretación de la (ir)religiosidad aristofánica con arreglo a dicotomías inadecuadas, a saber, 'teísmo / ateísmo', 'reacción / progreso', 'irracionalismo / racionalismo'.

Al compás de las posiciones metodológicas aquí comentadas, resulta obvio que persiste la espinosa cuestión sobre Aristófanes y su *modus operandi* en relación con el esquema religioso de la época. Por nuestra parte creemos que, en la dirección discursiva de Gil y de Perrone, puede atenderse de manera singular al enfoque de la (ir)religiosidad en Aristófanes mediante el análisis cuidado de la dialéctica 'emisor / receptor'. En efecto, se antoja conveniente una indagación del problema con base en criterios sincrónicos, puesto que el poeta compone para un público de estatus dispar, en un momento concreto de la realidad ateniense, merced al contexto de un canal comunicativo[107]. Expresado

[104] Gil 1996: 97. En un trabajo de erudición complementaria, Gil (2002: 177) comenta ciertos decretos de la época con resoluciones restrictivas sobre la libertad crítica del comediógrafo.

[105] Perrone 2006: 116-119.

[106] Cf. Bowie 1993, quien de modo pionero sugiere varios niveles de lectura para las distintas composiciones en un ensayo global de la comedia aristofánica. Por añadidura, Silk (2000) exhibe un trabajo paradigmático que aquilata el tratamiento de los elementos crítico-cómicos. Los trabajos citados en esta nota merecen el interés de Perrone (2006: 118). No obstante, debemos significar que los estudios de Bowie y de Silk no se circunscriben al problema religioso.

[107] En una sugestiva colaboración, publicada de manera póstuma, López Eire (2014: 85-90) documenta ciertos pasajes de Aristófanes referentes, en su contexto adecuado, a las concepciones religiosas de la época.

en otras palabras, juzgamos plausible la aproximación al comediógrafo como autor de una obra que presenta esa polivalencia semántica con estratos de lectura parcialmente divergentes, ligados a las inquietudes del espectador. De este modo, interesa espigar en la tensión 'religiosidad / irreligiosidad' que recorre las piezas; en la relación que los personajes de las obras mantienen a propósito del hecho (ir)religioso para, mediante un proceso inductivo, obtener en lo posible respuestas sobre la planificación conjunta de Aristófanes, a menudo transida de una ambigüedad conscientemente calculada[108]. Por lo demás, conviene una elemental cautela sobre ciertos aspectos plasmados en la crítica moderna. Así, el esfuerzo glosado de Corsini puede inducir a sendos riesgos metodológicos. Por un lado, la fusión objetiva entre la crítica política y la crítica religiosa insta a menoscabar los aspectos cómicos y, por otro, es inexacta la identificación, en la Atenas finisecular, entre ideología conservadora y defensa de la religión tradicional; entre aperturismo político y censura del panteón olímpico; e incluso entre posiciones reaccionarias y hostilidad hacia la 'religión de Estado' (acaso adulterada por acción de las autoridades democráticas): ciertamente esas variantes combinatorias –entre otras factibles– comparecen en el siglo V a.C., pero debemos mostrarnos escrupulosamente precavidos al respecto. A su vez los análisis de carácter antropológico-estructural se revelan insuficientes si, como en el caso de Bowie, contemplan la existencia de microestructuras internas de la obra que posibilitan descodificar la lectura primera del receptor. De esta guisa, la composición se convierte en un puzle cuyas piezas debe encajar discretamente el espectador-lector[109]. En fin, por cuanto antecede parece deseable una orientación metodológica que, como quiere Perrone, aprecie el diálogo entre el autor y el receptor de la obra al tiempo que pondere combinadamente los aspectos jocoserios en la dimensión (ir)religiosa de la comedia aristofánica[110].

2. La oratoria

Es consabido que, en la Atenas Clásica y tras la formalización paulatina de una oratoria retórica, asistimos a la consolidación de los géneros oratorios. No obstante los trasvases retórico-técnicos que estos experimentan, resulta aceptable la categorización reglada en la Atenas finisecular de los tres géneros por excelencia: el epidíctico, el judicial y el deliberativo con sus respectivos

[108] Un intento de esta vía interpretativa, ajustado a *Las Tesmoforiantes*, puede contrastarse en Ramón Palerm 2014b.

[109] La reseña de Sommerstein (1994: 88-89) analiza con mordacidad crítica el volumen de Bowie 1993.

[110] En esta línea exegética, cf. Cottone 2005. La autora defiende convincentemente la atención equilibrada de los aspectos crítico-cómicos para el estudio capaz de la comedia aristofánica.

exponentes de relevancia máxima: Gorgias, Antifonte y Andócides[111]. Como es lógico, la condición distinguida de los autores y la consideración bifaz e indivisible de Gorgias y de Antifonte (en su calidad de sofistas y oradores, sin perjuicio obviamente de su perfil ideológico-literario) dificulta un análisis monolítico de la oratoria con arreglo a posiciones de índole (ir)religiosa[112]. El caso es que la naturaleza de las composiciones discursivas inherentes a nuestros autores ha ocasionado que el análisis crítico se haya centrado de manera notablemente restringida a Gorgias y, en modo exponencialmente creciente, respecto de Antifonte y de Andócides.

2.1. Gorgias

La oratoria epidíctica se vio ennoblecida merced al cuidado de la sofística y a la pujanza de la sutileza dialéctica. Por ello, la acuñación convencional del género ha recaído en Gorgias, el orador-sofista de mayor refinamiento estructural, quien hizo del encomio formal un modelo *literaturizado* cuya influencia resultó máxima para el devenir de la prosa artística en Grecia. De hecho, esa exquisita elegancia en el estilo, en la λέξις, constituye la técnica, la exigencia y el objetivo absolutamente prioritarios de Gorgias. En efecto, juzgamos que toda valoración sobre la producción gorgiana (desde cualquier perspectiva que se adopte) debe atender y acaso supeditarse a un factor difícilmente controvertible: Gorgias es el paladín genuino –que tiene su correlato en Antifonte– de la experimentación sobre el arte de la palabra al servicio incluyente del *antidogmatismo* intelectual. A decir verdad, los estudios recientes sobre nuestro orador inciden raramente en sus inquietudes acerca de la materia religiosa. Con la excepción de sus discursos epidíctico-judiciales (los celebérrimos *Defensa de Palamedes* y *Encomio de Helena*), la obra de Gorgias es conocida de manera imperfecta, indirecta y fragmentaria: de esta suerte, el debatido ensayo *Sobre el no ser* y el *Epitafio* han merecido la atención de la crítica con intención y óptica distinguidas. En lo relativo al tratado *Sobre el no ser*, Gorgias realiza un esfuerzo retórico-filosófico para defender el carácter incomunicable de la realidad. Así, el nihilismo ontológico que aparentemente destila el ensayo (lo cual sancionaría un posicionamiento agnóstico de Gorgias) se interpreta, en los estudios de Curd, Woodruff y Ioli[113], como un alegato vehemente contra los postulados de la escuela eleata y el dogmatismo inherente

[111] Amén de los estudios clásicos, nos ceñimos a publicaciones entre nosotros recientes. Con carácter general, López Eire 1997; 2000; Iglesias Zoido 2000; Cortés Gabaudan 2005; Ramón Palerm 2006.

[112] Por razones distributivas, considerando los testimonios formalmente transmitidos y atendiendo al carácter predominantemente incisivo de sus composiciones oratorias, hemos optado por abordar los datos pertinentes de Gorgias y de Antifonte en este apartado de nuestra actualización.

[113] Woodruff 1999: 305-306; Curd 2006; Ioli 2009: 356.

a las pretensiones absolutistas de las ontologías precedentes. Por cuanto atañe al *Epitafio*, contamos con una incisiva apología: Durán López salvaguarda la religiosidad tradicional de nuestro orador y aprecia en ciertas manifestaciones del discurso las maneras de una piedad singularmente personal[114]. La tesis de Durán López, que se extiende al conjunto de la producción gorgiana, se fundamenta aquí en la acumulación de términos rotundamente fervorosos hacia los atenienses destacados en la guerra (DK 82 B 6): σεμνοὶ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς τῷ δικαίῳ, ὅσιοι δὲ πρὸς τοὺς τοκέας τῇ θεραπείᾳ, δίκαιοι δὲ πρὸς τοὺς ἀστοὺς τῷ ἴσῳ, εὐσεβεῖς δὲ πρὸς τοὺς φίλους τῇ πίστει. Por cierto que la enumeración σεμνοὶ... ὅσιοι... δίκαιοι... εὐσεβεῖς (devotos... reverentes... justos... píos), con una estudiada formalización de paralelismos sintácticos, es sin duda relevante; y conscientemente hiperbólica en el texto transmitido por Dionisio de Heraclea a principios del siglo III a.C[115]. Con todo, creemos que la 'ley' o 'convención normativa' del género (la cual consta explícita, como veremos, en el *Encomio de Helena*) se antoja dominante: no sorprenderá el énfasis que un orador-sofista oriundo de Leontinos, meteco en Atenas, establezca para subrayar el cariz indeclinablemente patriota –donde las virtudes piadosas desempeñan una función cardinal– de cuantos ofrendaron su vida a la causa común de la polis. En consecuencia, procede ajustarnos a los discursos epidíctico-judiciales efectiva y completamente legados. Se trata de sendas piezas panegíricas donde el orador despliega la versatilidad de sus aptitudes formales mediante un esquema puntillosamente logrado[116]. Así, en la *Defensa de Palamedes* asistimos a un discurso apologético en que el personaje clásico (enemigo íntimo y proverbial de Odiseo) rehúsa la imputación de connivencia con los troyanos. Como indica Durán López, las únicas manifestaciones de importancia para nuestra cuestión que refiere Palamedes son compatibles con la religión cívica. Sin embargo, la solemnidad sentenciosa de las palabras que aduce el héroe resultan asimismo coherentes con tópicos recurrentes en el género (los cuales maneja Gorgias con pericia cuidada en defensa de Palamedes): el traidor atenta contra la ley, la justicia, los dioses, los hombres (*Pal*. 17: τῷ νόμῳ, τῇ δίκῃ, τοῖς θεοῖς); la deslealtad con Grecia es vileza hacia uno mismo, los padres, los prójimos, los antepasados, los santuarios, las tumbas, la patria (*Pal*. 19: προδιδοὺς γὰρ τὴν Ἑλλάδα προὐδίδουν ἐμαυτόν, τοκέας, φίλους, ἀξίωμα προγόνων, ἱερὰ πατρῶια, τάφους, πατρίδα τῆν μεγίστην τῆς Ἑλλάδος); una sentencia incorrectamente dictada constituye un acto execrable, irreligioso, injusto, ilegal (*Pal*. 36: δεινὸν, ἄθεον, ἄδικον, ἄνομον ἔργον). Nótese la amplificación acumulativa de αὔξησις inherente al género epidíctico.

[114] Durán López 2011: 307-313.

[115] Cf. Melero 1996: 194 n. 112.

[116] El perfil morfológico de los discursos se encuentra convenientemente desarrollado en Melero 1996: 200-223.

Con todo, el *Encomio de Helena* se erige en la pieza gorgiana de mayor aprecio, paradigma del discurso demostrativo. La *inventio* es conocida: Helena, la 'mala mujer' por antonomasia en el imaginario colectivo de Grecia, responsable tradicional de la 'Guerra de Troya' por su adulterio de complicidad con Paris-Alejandro, debe ser formal y moralmente exculpada de esa infamia. En efecto, cometiera su acción movida por el azar, por la violencia, por la seducción por la palabra, por el ímpetu del amor, Helena merece absolución en cualquier contingencia. Al respecto, de nuevo Durán López ha incidido en los aspectos divinales que emanan del texto, en la idea de que la obrita se compadece con una visión primaria de la religión tradicional[117]. Es verdad que, como defiende la autora, la primera hipótesis que maneja Gorgias (la fuerza motora del azar en el proceso) se ve acompañada en modo coordinado por la presencia de los dioses y de la necesidad (*Hel*. 6: Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλεύμασι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν)[118]. Y por cierto que la relación e interpenetración de los dioses con fuerzas impersonales como las expuestas se halla convencionalmente acrisolada[119]. Ello explica que Durán López conecte este pasaje con la síntesis conclusiva del orador y la apelación de este a la necesidad divina que operaría en la acción de Helena (*Hel*. 20: ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα), lo que unido a la presencia del sintagma inmediatamente anterior (*Hel*. 19: ἔρωτος ἀνάγκαις) justificaría la subordinación del concepto ἀνάγκη a las deidades[120]. Aceptando la coherencia expositiva, creemos que el argumento es matizable. Primeramente conviene subrayar que, en la celebrada reflexión de Gorgias sobre el poder persuasivo y mágico de la palabra[121], el orador somete la raíz ἀναγκ- al dominio todopoderoso del λόγος el cual, como ya ha indicado el orador previa y expresamente, es un soberano firme, capaz de obras absolutamente divinas (*Hel*. 8: λόγος δυναστὴς μέγας ἐστίν... θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ). En efecto, el pasaje ahora pertinente describe, en estilo de redundancia antitético-repetitiva, que la persuasión inherente al λόγος ejerce un impulso influyente sobre la ἀνάγκη (*Hel*. 12: τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξῆν ὁ δε νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδὼς ἔξει μὲν οὖν, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς). Como Innes ha demostrado fehacientemente, Gorgias concede una importancia notable a los vocablos ἀνάγκη y ἀναγκάζω en esta sección del discurso[122]. En síntesis: si la fuerza seductora de la palabra domeña con actos sumamente divinos a la propia ἀνάγκη, se infiere que la palabra se identifica prácticamente con la

[117] Durán López 2011: 280-282.
[118] Reproducimos el texto con arreglo a la normalización que consta en DK 82 B 11.
[119] Melero 1996: 204 n. 138.
[120] Durán López 2011: 283.
[121] Cf. Caramés 2010.
[122] Innes (2006), quien incide particularmente en la relevancia de los λόγοι ἀναγκαῖοι (*Hel*. 13).

propia deidad. Por consiguiente, he aquí una doctrina de Gorgias manifiestamente innovadora que afecta a los ámbitos retórico, político, judicial y religioso.

Asimismo, debemos atender al epílogo que corona el discurso mediante una declaración programática de método. El caso es que Gorgias declara su atención a la ley normativa (acaso ley sancionada del propio género) que se impuso al principio de la pieza y confiesa sin ambages su anhelo conseguido: la redacción de un encomio de Helena que, por añadidura, se trata de un divertimento personal (*Hel*. 21: … ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου... ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον). No resultará baladí que la voz παίγνιον concluya el discurso y revele, de esta guisa, el cometido prioritario de la pieza[123]: un experimento discursivo a favor de esa técnica retórico-oratoria, exponencialmente depurada, que habría de resultar capital en el desarrollo de la prosa artística.

2.2. Antifonte

Si hay un factor que sorprende al estudioso de la Antigüedad Clásica es la personalidad nebulosa y polifacética del presente autor, el cual ha concitado debates de envergadura en la crítica científica. Resulta incontrovertible que la llamada *cuestión antifontea* ha concentrado una polémica prolijamente acerada en torno a la identidad de un sujeto dotado, como refiere encendidamente Tucídides (8. 68. 1), de esa condición portentosa para el arte de la oratoria. Así ha ocurrido, ya que la tradición literaria sobre Antifonte nos ha legado un *corpus* de factura multidisciplinar, proclive esencialmente a la composición de discursos en su condición de logógrafo, a la redacción de piezas oratorias con interés didáctico-doctrinal y a la elaboración de trataditos ensayísticos con un interés cultural, ideológico. Esta circunstancia y la relevancia pretendida de ciertos testimonios tardíos (en particular de Hermógenes, gramático del siglo III d.C.) ha conformado la tradición de una *querella* a nuestro juicio estéril: ¿Hubo uno o varios Antifontes? En la actualidad las posiciones de los estudiosos vienen abocando –hecha alguna excepción de pertinacia– al carácter unitario de un individuo cuya catalogación intelectual resulta esquiva a planteamientos unidireccionales. Con todo, el análisis combinado de la forma y de su exposición encaja en la actitud literaria de un autor provocativamente desdoblado como rétor, maestro de retórica, ensayista sagaz[124].

[123] Makin (2013) comenta las posibilidades interpretativas del colofón al discurso y la intención que destila el término παίγνιον, acaso de índole expresivo-impresiva para beneficio del lector u oyente del discurso. A nuestro parecer, prima la función de autoridad que reclama Gorgias en la consolidación de un género.

[124] Sobre la denominada *cuestión antifontea*, puede verificarse la justificación del carácter unitario en la actualización crítica de Ramón Palerm (1996a). Cf. asimismo Gagarin 1990; 2002; Ortolá 2003 (con subrayado de los aspectos lingüísticos). La hipótesis analítica prácticamente ha quedado relegada a la defensa de Pendrick 1993; 2002: 1-26.

A decir verdad, los escasos fragmentos de sus composiciones ensayísticas quedan estrictamente recogidos en el tratado *Sobre la verdad*, ya que *Sobre la concordia* es realmente un compendio de sentencias donde Antifonte (oriundo de Ramnunte, demo ático) reflexiona en un tono suavemente hedonista –parejo al que asoma en la lírica grecoarcaica– acerca de los placeres y sinsabores de la existencia. Debemos apostillar que conservamos estos pasajes merced a la tradición indirecta, debida en medida notabilísima al erudito Juan Estobeo quien, en su *Florilegio*, cultiva la selección de testimonios antiguos sometidos a un proceso de severidad didáctico-moralista[125]: precisamente por ello la conexión de los pasajes con el criterio ideológico-doctrinal o (ir)religioso de Antifonte se antoja sobremanera endeble[126]. Y, por la misma razón inherente a la parquedad genuina de las fuentes, juzgamos infundada la tesis que persigue detectar en Antifonte al individualista paradigmático, arquetipo de una ética irrefutablemente libertaria[127]. Por otro lado, los magros fragmentos papiráceos que conservamos en *Sobre la verdad* han merecido la atención pormenorizada de los especialistas desde una óptica ideológica pero a nuestro parecer no translucen aspectos de relevancia en el mundo religioso de Antifonte[128]. Prima aquí la crítica al νόμος democrático cuya relatividad se confronta al valor absoluto de la φύσις, que nuestro autor encumbra tenazmente (DK 87 B 44B)[129]. Esta condición se compadece con la divisa oligárquica, no exenta de pragmatismo, propia de Antifonte[130]. Amén de ello, la igualdad en la biología humana que parece inferirse de la sentencia antifontea ("absolutamente todos hemos nacido por naturaleza en pie de igualdad para ser griegos y bárbaros": φύσει πάντα πάντ[ες] ὁμοίως πεφύκ[α]μεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλλην[ες] εἶναι) impide colegir *stricto sensu* una condición políticamente *igualitaria* entre griegos y bárbaros, si es que el término βάρβαρος debe interpretarse en sentido convencional y no, como perspicazmente sugiere Labriola, referido a un entramado de oposiciones en el seno de la población griega ('ateniense / no ateniense', 'hombre libre / esclavo', 'ciudadano / no ciudadano')[131].

Con todo, lo cierto es que el debate antinómico entre un Antifonte moralista o *inmoralista* (ligado sin duda a la consideración de un sujeto disciplinadamente opaco y ambiguo en la exposición argumental[132]) subyace en la reflexión germinal de los estudiosos[133], lo cual nos invita directamente a examinar la

[125] Labriola 1992: 30-36 y 134-136.
[126] Solana 2012: 354 n. 35.
[127] El valedor capital de esta tesis es Onfray 2007.
[128] No obstante, cf. Durán López 2011: 329-338.
[129] Decleva Caizzi 2008: 327; Veneciano 2008.
[130] Cf. Edwards 2004.
[131] Labriola 1992: 68-75.
[132] Cf. Gagarin 2002: 92.
[133] Este factor encaja bien con el carácter antilógico que jalona la obra de nuestro autor, cuya estudiada σωφροσύνη estructural ha concitado justamente la admiración de la crítica. Cf. Labriola 1992: 76-78.

conformación que el de Ramnunte efectúa sobre las categorías religiosas e irreligiosas en el ámbito de su práctica oratoria. Al cabo, constituye motivo de estupor científico que Antifonte, quien exhibe la mayor proporción de congeries sobre terminología (ir)religiosa en su producción literaria, no haya merecido un ensayo pormenorizadamente atento sobre la tensión 'religión / irreligiosidad' que vertebra sus piezas discursivas, las cuales subsumen un mundo de fascinación al servicio del magisterio y de la actividad jurídico-política. En tal sentido, debiéramos remontarnos al estudio deliciosamente veterano que consagró Decleva Caizzi, con seguridad la mejor especialista en la obra propedéutico-oratoria de Antifonte[134]. No es momento ahora de extendernos en las virtudes del ensayo introductorio y de la edición crítica que nos ha legado la autora, pero debe subrayarse la interacción, exquisitamente comentada, de los paradigmas (ir) religiosos que Antifonte maneja: este factor se percibe particularmente en *Las Tetralogías* mediante la conexión de las especies jurídico-religiosas o, por mejor decir, la manipulación de los conceptos (ir)religiosos conforme al pensamiento sofístico y a la defensa del ideario propio merced a sutilezas de hechizo expositivo. En efecto, Decleva Caizzi explica admirablemente que, en el conglomerado léxico del magisterio jurídico-religioso que profesa Antifonte, los términos ἀτύχημα, ἁμάρτημα, ἀδίκημα y ἀσέβημα ("incidente", "yerro", "culpabilidad" e "impiedad") se conjugan de forma inextricablemente magistral para configurar una red de conceptos que persigue, en apariencia, atentar dialécticamente a una norma religiosa cuya validez se pretendía absoluta hasta el siglo V a.C[135]. Habida cuenta el esfuerzo inteligentemente persuasivo de la autora, debemos lamentar –como queda dicho– la inexistencia de contribuciones recientes que hayan ahondado en el problema mediante una formalización global del vocabulario (ir) religioso que abarca la obra oratoria de Antifonte en su dimensión más capaz. No obstante, es justo reseñar la reciente y sugestiva monografía de Leite[136]. La autora estudia modélicamente las nociones de ἀσέβεια y ὕβρις en los períodos arcaico y clásico de Grecia para determinar la incidencia de las mismas en el *corpus* demosténico. Como era de esperar, las conclusiones demuestran que los conceptos implicados se manejan para desacreditar la figura del oponente en el acto discursivo y predisponer a los jueces para la causa propia en detrimento de las posiciones ajenas. Debe subrayarse que, en el curso de su indagación, Leite comente incidentalmente el uso de los términos citados por parte de Antifonte,

[134] Decleva Caizzi 1969, especialmente 17-41. Nos permitimos glosar los aspectos fundamentales del estudio considerando que, por añadidura, el volumen no consta en la recopilación bibliográfica debida a Winiarczyk 1994.

[135] Decleva Caizzi 1969: 68-70. En una línea de exégesis pareja, cf. Vegetti 2008: 275, quien afirma expresamente que las cuestiones de responsabilidad y de culpabilidad se debaten "both in a moral and religious context… and in the legal sphere".

[136] Leite 2014a: 151-182.

el rétor más antiguo del canon sancionado y pionero de los logógrafos judiciales. Asimismo, brilla el estudio de los elementos (ir)religiosos que estructuran las antilogías presentes en *Las Tetralogías*, con especial referencia al problema de la contaminación religiosa (μίασμα, fenómeno arcaizante y popular en la conciencia colectiva) y a la valoración de terminología complementaria funcionalmente significativa, como el adjetivo ἀνόσιος y los elementos gramaticales anejos al tema ἀσεβ-[137]. Sin embargo, es obvia la carencia de un estudio que aborde conjuntamente las implicaciones jurídico-político-religiosas que posibilitan los étimos de relevancia indefectible. Y es que Antifonte incluye con fruición vocablos que merecen una atención esmerada. A título ilustrativo, repárese en ἀδικέω, ἀδίκημα, ἄθεος (que comparece en la forma adverbial), ἀλιτήριος, ἁμαρτάνω, ἁμάρτημα, ἄναγνος, ἀνομία, μίασμα, παρανομία, entre otros lemas de nota los cuales vertebran, con exquisito criterio distributivo, las composiciones oratorias de Antifonte. Por lo demás, los trabajos de mayor enjundia sobre nuestro logógrafo-sofista vienen insistiendo en las características retórico-legales de la argumentación antifontea, con Gagarin como máximo exponente de esta orientación metodológica[138].

2.3. Andócides

El caso de Andócides muestra ejemplarmente el impulso que, en los últimos decenios, ha cobrado el interés renovado de la comunidad científica por encajar los problemas de índole (ir)religiosa, con todas sus vertientes, en la tensión ideológico-política que afecta a las postrimerías de la Atenas Clásica. Habida cuenta la sucinta –y significativa– producción del oligarca ateniense que la tradición literaria nos ha legado, ajustándonos asimismo a la prosopografía *cuasinovelesca* de Andócides, resulta de todo punto comprensible que su pieza oratoria *Sobre los misterios* (de cuya morfología técnica, en verdad comprometida, prescindimos aquí) haya concitado el favor de la crítica histórico-filológica en relación con el tema que nos ocupa. En efecto, la implicación directa o indirecta, real o fingida, de Andócides en la 'Profanación de los Misterios' y en la 'Mutilación de los Hermes' resultaron factores de extraordinaria importancia ya en la propia época (ahí está el libelo discursivo *Contra Andócides*, del Pseudo-Lisias); y la portentosa edición comentada que MacDowell consagró a *Sobre los misterios* en los años sesenta del siglo pasado viene justificando la proliferación de una controversia acerada sobre las motivaciones de índole judicial y religioso-política que el discurso andocideo destila, con implicaciones relevantes acerca

[137] Muy recientemente, Naiden (2016) ha espigado en las relaciones susceptibles de establecerse entre los conceptos de ἀσέβεια y μίασμα. Con arreglo a esta posible incidencia en Antifonte, cf. Naiden 2016: 66-67.

[138] Especialmente Gagarin 2002, que constituye una obra de referencia y consulta indispensable en los estudios antifonteos.

de ese conflicto global que arrostra la Atenas del siglo V a.C. en el entramado de la vida pública[139]; máxime atendiendo al carácter privadísimo e íntimamente personal del discurso, puesto que Andócides nunca se reveló –en lo que a nosotros alcanza– como un logógrafo profesional al servicio de causas ajenas.

Así las cosas, el volumen de Furley constituye un hito de paradigma en la crítica especializada acerca de nuestro discurso, la prosopografía de Andócides y los factores de índole político-religiosa que laten en la composición[140]; y ello con particular incidencia en la valoración de los aspectos (ir)religiosos que presenta *Sobre los misterios*, a los cuales no resulta ajena la manipulación de las prácticas rituales y religiosas por parte de las clases dirigentes. Para ser más precisos, Furley comenta con pormenores tres aspectos de importancia capital. En primer lugar, el discurso de Andócides, como ocurre también en la obra de Tucídides, deslinda las intervenciones en cuestión, a saber, la profanación o parodia de los 'Misterios Sagrados' (razón básica del juicio por impiedad que, enmascarado técnicamente mediante una ἔνδειξις, afronta Andócides en su apología) y la 'Mutilación de los Hermes'. En tal sentido, Furley se adhiere a la disociación de ambos sucesos y, admitiendo el valor político-religioso a ellos inherente, juzga prevalente el factor religioso para la profanación mistérica y el factor político para la amputación de los Hermes[141]. En segundo lugar, los mandatarios atenienses manipulaban los signos religiosos por razones de rentabilidad política, con el propósito de obtener el favor popular *pro domo sua*; y, al respecto, la defensa de Andócides se orienta a revelar la transgresión consciente de las normas religiosas que ejercen los garantes oficiales de las mismas[142]. En tercer lugar, Furley se detiene modélicamente en la explicación técnica de ciertos términos irreligiosos cuya especificidad semántica resultaba adecuada en el conjunto de la oratoria judicial y deliberativa[143]. En concreto, los lemas μίασμα y ἀλιτήριος participan del debate político-religioso. El primero de ellos, μίασμα (que resulta operativo en el caso de Antifonte), se halla ausente en el curso del relato andocideo. Sin embargo, el término ἀλιτήριος resulta sugestivamente adecuado en la defensa que establece Andócides, ya que este utiliza el vocablo con el propósito de menoscabar la *pietas* religiosa de Calias, íntimo enemigo de nuestro orador y objetivo esencial de la argumentación probatoria que Andócides esgrime para defender su causa. En efecto, el sujeto ἀλιτήριος adopta esta condición por haber malquistado a

[139] MacDowell 1962.

[140] Furley 1996.

[141] Furley 1996: 41-48. Cf. asimismo Leão (2004: 209-218), quien subraya las circunstancias irreligiosas de los actos: el carácter impío que conllevaba la 'Mutilación de los Hermes' y la condición particularmente sacrílega, aneja a la 'Profanación de los Misterios'.

[142] Furley 1996: 93-106. Por añadidura, Edwards (2008) defiende la mención pertinaz a los dioses, en la oratoria ática del siglo V a.C., como indicio de complicidad ante una población que observa la presencia de las divinidades ligada persistentemente a la realidad cotidiana.

[143] Furley 1996: 109-110.

los dioses y, consiguientemente, sobrellevar una vida mísera, despreciado de las potencias divinas. Como ya advertimos en el caso de Antifonte, se antoja atractiva la circunstancia de que sean preferentemente oligarcas quienes, en el manejo de causas propias o ajenas, apelen a conceptos (ir)religiosos de raigambre en la cultura griega y coyunturalmente manipulables en el entramado jurídico-político-religioso.

Al compás de la excelente monografía de Furley, nos hemos pronunciado sobre la fusión de ciertos elementos indefectibles en la obra de Andócides: la realidad político-religiosa, los aspectos jurídicos[144], la condición oligárquica del autor. A decir verdad, con anterioridad a la publicación de Furley, aparecieron sendas aportaciones (distintas en intención y fortuna) que se centran en la perspectiva mencionada. De este modo, Mactoux expone una brillante contribución de factura eminentemente terminológica donde la investigadora revisa con tino el campo léxico-semántico de naturaleza religiosa (donde los conceptos y lemas oportunos del par 'piedad / impiedad' quedan convenientemente subrayados), sin merma de las cuestiones político-jurídicas concernientes al caso, en la idea de que la parte acusadora persigue una politización de la faceta jurídico-religiosa[145]. Felizmente Mactoux añade la cuestión inherente al parentesco del orador, un tópico de recurrencia (insistamos en el caso de Antifonte) que pretende persuadir a los jueces sobre la nobleza genuina de las acciones desplegadas y de la vida misma que defiende Andócides con ardor[146]. El caso es que, como quiere Mactoux, todos los niveles citados se incardinarían en el discurso apologético de Andócides. Por su parte Missiou, cuya tesis se centra aquí en el discurso *Sobre la paz con los lacedemonios*, incide sobremanera en el linaje oligarca de Andócides, al punto de vincular lo que juzgamos un mero tópico de efectismo (la insistencia en la nobleza y el parentesco del personaje) a una defensa sutilmente encubierta de las clases altas, contingencia que hallaría su reflejo en el discurso mencionado que la autora analiza con pormenor[147]. Lo cierto es que, como indica sugestivamente Ober con su recensión al trabajo de Missiou, el funambulismo de Andócides

[144] Harris – Canevaro (2012) han estudiado y analizado con escepticismo la fiabilidad de la documentación legal que consta en *Sobre los misterios*.

[145] Mactoux 1989. Glosamos el trabajo, aparte la importancia intrínseca del mismo, por hallarse exento del inventario que facilita Winiarczyk 1994. Por lo demás Furley omite la contribución de Mactoux, como indica Pirenne-Delforge (1998: 401) en su reseña crítica al libro de Furley (discrepante sobre ciertos puntos metodológicos del volumen reseñado).

[146] Igualmente, Strauss (1993) incide en la utilización categórica del parentesco y de la πάτριος πολιτεία como estrategia de Andócides contra sus acusadores. De manera complementaria, Schubert (2013) ha profundizado en el sello de la φιλία que conforma la composición. Como es lógico, considerando la inexistencia profesionalizada de un cuerpo judicial y la naturaleza electiva de los jueces en la democracia ateniense, estos podían ser convenientemente persuadidos, mediante el πάθος del orador, en una dimensión tanto legal cuanto retórica. Cf. Sancho 2005: 185-186.

[147] Missiou 1992.

en el marco de una democracia conformada sobre la restitución del 403 a.C. dificultaba (si no imposibilitaba factualmente, apostillamos) la defensa de los principios oligárquicos[148]. Y es que, como era de esperar, el orador podía enfocar su discurso en términos persuasivos pero no subversivos.

El caso es que, a tenor de la bibliografía más acreditada sobre Andócides, la tensión 'piedad / impiedad' que jalona *Sobre los misterios* y el problema acuciante de la crisis religiosa que afecta a la Atenas Clásica nos han deparado, ya de pleno en el siglo XXI, varios estudios que destacamos por su originalidad y rigor. En un trabajo singularmente incisivo, Todd sugiere la posibilidad de que el escándalo irreligioso que supuso la 'Mutilación de los Hermes' condujera a interpretar paralelamente, en el imaginario popular, la 'Profanación de los Misterios' (cuando, habida cuenta el secretismo inherente a los mismos, resultaba delicado corroborar el grado de impiedad existente en la empresa)[149]. Sucede que Todd juzga irrelevante la implicación o culpabilidad de Andócides en ambas acciones, mientras que subraya el conocimiento detallado que el oligarca pudo obtener de sus informadores con el propósito de soslayar ciertos pormenores ominosos en su discurso apologético. En última instancia, aclarado el hecho de que la decapitación de los Hermes se produjo con alevosía y nocturnidad de luna nueva, se revela improbable conocer si la maniobra correspondió a facciones oligarcas, antidemocráticas, o a grupúsculos sectarios, ultrarreligiosos, que no calcularon las consecuencias de su cometido[150].

Meritorio es también el análisis de Carawan, cuya tesis principal reposa en el convencimiento de que la condición piadosa consustancial a la trayectoria vital de Andócides –base argumentativa en el discurso de nuestro orador–, reputada frecuentemente como pura *mistificación* de circunstancias, rebasa la frontera religiosa para enmarcar y conectarse con la realidad legal de amnistía que se legisla en el 403 a.C. De este modo, Andócides liga con inteligencia el sentimiento religioso de que blasona con las circunstancias jurídicas anejas al momento histórico[151].

Con todo, es Gagné quien, con un artículo de innovación sugerente y provocativa, ha expuesto recientemente un panorama de ideas controvertibles sobre la utilización de la (ir)religiosidad, la (im)piedad, el estatus de estos conceptos en la Atenas de finales del siglo V a.C y el manejo que efectúa Andócides de las mencionadas categorías[152]. Las propuestas fundamentales del autor, mediante la revisión crítica de las teorías y aportaciones más consolidadas, son las siguientes:

[148] Ober 1994.
[149] Todd 2004.
[150] En palabras textuales de Todd que coronan su artículo (2004: 97), "The Mutilation of the Herms: conspiracy or cock-up?".
[151] Carawan 2004.
[152] Gagné 2009.

a) Pese a la insistencia de las fuentes literarias y las conjeturas expuestas, no existen testimonios documentales, en el siglo V a.C., que prueben la existencia de juicios por delitos de opinión en el Ática. b) La cuestión de la crisis religiosa en la Atenas finisecular constituye, en rigor, un falso problema, dado que se trata de una contingencia que caracteriza secularmente a la historia de la humanidad. c) Las causas judiciales ligadas a la contravención de los misterios eleusinos se erigen en la única excepción contrastable al clima de libertad religiosa en Atenas durante el período clásico. d) En consecuencia, ante la carencia de jurisprudencia normativa sobre el concepto de ἀσέβεια en Atenas (tesis que mantiene Gagné con la salvedad relativa a los Misterios eleusinos), las estrategias que adoptan Andócides y sus acusadores en *Sobre los misterios* se orientan a esgrimir la retórica de la (ir)religiosidad para sus respectivas causas, donde el efectismo dramático desempeña un papel de magnitud persuasiva. Sin duda las reflexiones de Gagné resultan seductoras y, en buena medida, congruentes con la realidad de los hechos, puesto que nos movemos en ámbitos de imprecisión documental. Compartimos esencialmente el carácter retoricista que observan las categorías (ir)religiosas en la argumentación agonal de los litigantes. Por añadidura, es cierta la condición singular de los misterios eleusinos desde el momento en que se trataba, por excelencia, de una liturgia estrictamente ceremoniosa en el Ática. Sin embargo, discrepamos de esa exposición reduccionista sobre el tenor de la crisis religiosa que experimenta la Atenas de época clásica. Por mencionar tan solo datos de índole terminológica que objetan al planteamiento de Gagné: lemas de irrefutable conciencia irreligiosa comparecen por vez primera en el siglo V a.C. y en la literatura griega. Ahí están, citando de manera restrictiva los nombres más declaradamente significativos, ἀσέβεια, ἀσεβής y ἄθεος[153]. En fin, se antoja innecesario redundar en tautologías puesto que la lengua refleja las condiciones y los conflictos culturales de una época. Amén de ello y pese a la tenacidad expositiva de Gagné, es harto improbable que la práctica explícita del ateísmo constituyera una *life option*, por indicarlo con la expresión certera de Bremmer[154].

3. La historiografía

En el ámbito de la historiografía griega, las figuras señeras de Heródoto y de Tucídides han merecido la atención que cabía esperar, lógicamente de modo distinguido habida cuenta la orientación metodológica y la concepción marcadamente dispar del enfoque respectivamente crítico sobre el esquema religioso

[153] Los vocablos citados constan ya en Antifonte (ἀσέβεια), Teognis (ἀσεβής) y Esquilo (ἄθεος). Cf. Calderón Dorda 2013: 298; 2014: 104.

[154] Bremmer 1982: 51. Por lo demás, resulta seguramente ilustrativo el pasaje del doxógrafo Aecio 1. 7. 2 (DK 88 B 25), donde se filtra la interpretación de que algunos intelectuales soslayaban su orientación irreligiosa "por miedo al Areópago" (cf. Melero 1996: 429).

de la época. Por consiguiente, las valoraciones recientes de los estudiosos acerca de nuestros historiadores reflejan adecuadamente la dificultad de operar con criterios unidireccionales[155].

3.1. Heródoto

Independientemente de las vías analíticas que los autores modernos han explorado sobre el modelo herodoteo, existe unanimidad exegética en un punto de partida inicial: la respuesta del Halicarnaseo a los problemas de índole religiosa se muestra renuente a una interpretación de signo doctrinario. De hecho, los especialistas más avezados han incidido en la coexistencia de niveles –a menudo desconcertante– que abarcan una graduación sensible desde la aparente aceptación, resignadamente asumida, de las manifestaciones divinas hasta la sutileza de críticas incidentales sobre el paradigma religioso. Ello explica que el profesor Masaracchia hable de la intrincada dialéctica inherente a las posiciones de Heródoto, en quien observa los trazos de un proceso de racionalización y *desmitologización* sobre la realidad existencial[156]. Por su parte, Harrison enfatiza la paradójica ligazón de un escepticismo doctrinal con la experiencia de ese conservadurismo que subyace a la tradición heredada y penetrante en la formación religiosa del historiador; y ello puede verificarse en la aquiescencia ocasional del sistema greco-arcaico, en la atención cuidada a los adivinos y a los intérpretes de oráculos, en la misma exhibición del relato oracular, en el castigo vindicativo que, como sucede con Cambises, recae inexorablemente sobre los sujetos de ὕβρις impía. Efectivamente, Harrison señala el contraste de estos elementos con ciertas manifestaciones a propósito de la percepción que los seres humanos obtienen de la divinidad[157]. En tal sentido, recuérdese el celebrado axioma en el cual expone Heródoto su creencia de que todos los hombres tienen similares nociones sobre los dioses (2. 3. 2). El caso es que Harrison equipara la opinión de Heródoto con el escepticismo religioso de Protágoras. De manera más cuidadamente ecléctica, Mikalson sostiene que las contradicciones anejas al modelo historiográfico de Heródoto (también por cuanto afecta a las ideas religiosas) se explican esencialmente merced al acervo de las fuentes –de fiabilidad medida y compleja– que maneja el de Halicarnaso[158]. Para

[155] En cualquier circunstancia, por su interés y provecho para estudios léxico-semánticos de toda índole, deben subrayarse las meritorias 'concordancias lematizadas', sobre Heródoto y Tucídides, debidas a Schrader 1996; 1998.

[156] Masaracchia 1998: 287-288. No obstante la publicación primera de la contribución en 1988, hemos juzgado relevante la inclusión del estudio dado el inventario de compilación que, junto a otras aportaciones del profesor Masaracchia, fue editado con posterioridad. Cf. asimismo Schrader 1997: 88-90.

[157] Harrison 2000, especialmente 243-246.

[158] Mikalson 2003: 136-195.

ser más precisos, los estudiosos inciden en una proyección de la religiosidad y del factor numinoso permeables a la aceptación, por parte de Heródoto, del proceso ritual pero yermos de un hecho que observamos frecuentemente en la tragedia[159]: la participación activa de los dioses en las empresas de los hombres, la cual adopta una presencia restringida en la *Historia* herodotea. Correlativamente, cobra un valor añadido la (ir)responsabilidad humana en el desarrollo de los acontecimientos[160]. Es cierto que, como Bowden y Flower han puesto de manifiesto, la consideración de las figuras del μάντις y del χρησμολόγος ofrece una visión básicamente ponderativa en el relato de Heródoto[161], si bien el tratamiento de ciertos episodios oraculares parece cuestionar la fiabilidad de los exegetas profesionales o alejarse de una *pietas* convencional, aceptable en el ideario religioso de un ciudadano común. Por cierto que, entre nosotros, Sánchez Mañas ha consagrado un estudio de índole estructural a la tipología de los oráculos en Heródoto y, de conformidad con su análisis, detectamos la existencia de algunos episodios significativos[162]. No entraremos en pormenores sobre el celebérrimo oráculo del 'Muro de Madera' (7. 141-143), donde la respuesta oracular, alusiva a un muro de madera y a Salamina, recibe una interpretación de los χρησμολόγοι que colisiona con la inferencia de Temístocles, quien dispone aprestar las naves (identificadas por el estadista con el muro de madera) a fin de presentar batalla en Salamina: triunfa la propuesta de Temístocles con el resultado consabido y la rentabilización propagandística para los intereses de Atenas[163]. En realidad, un segundo episodio oracular puede cobrar relevancia añadida: nos referimos a cierto relato sito en el marco del *lógos* egipcio, relato ilustrativo sobre la consulta que los pelasgos efectúan en el santuario de Dodona con arreglo a los nombres de los dioses a quienes honran (2. 52). Como ha sido convenientemente advertido[164], Dodona –aquí centro y fuente de respuesta oracular– era posiblemente la sede religiosa más antigua en el mundo griego, de importancia equitativa al santuario délfico. Pues bien, la especial relevancia del pasaje radica en una circunstancia singular: la sede comunica a los pelasgos que los nombres de los dioses a quienes estos tributan honores proceden de los egipcios, con la particularidad de que los pelasgos, a su vez, transfieren los οὐνόματα divinales a los griegos. Efectivamente, se antoja significativo –y tal vez socialmente

[159] La crítica especializada viene insistiendo en el factor de la *ritualización* como procedimiento inherente al vademécum religioso de Heródoto. Cf. Gould 1994.

[160] Harrison 2000: 223-242.

[161] Bowden 2003: 264-265; Flower 2008: 16. Con todo, Mikalson (2003: 246) admite que Heródoto se hallaba familiarizado con los círculos de escepticismo en relación con las prácticas proféticas.

[162] Sánchez Mañas 2015.

[163] Cf. Bowden 2003: 272-274; Sánchez Mañas 2015: 207-212.

[164] Flower 2008: 242; Sánchez Mañas 2015: 311

lacerante para un concepto tradicional de εὐσέβεια– que Dodona, santuario griego por excelencia, confirme solemnemente que los nombres de los dioses correspondientes no son genuinamente griegos[165].

En realidad, Heródoto incluye –sin la menor inocencia, creemos– el episodio oracular que hemos seleccionado en un marco vertebrador de notable comparación funcional: la religiosidad del pueblo egipcio explica incipientemente la arquitectura religiosa de la cual se han dotado los griegos. He aquí la fuerza de los datos que debieron de resultar, cuando menos, desconcertantes en la Atenas Clásica y habrían de justificar posteriormente una literatura historiográfica de naturaleza debeladora, sin merma de censuras sobre la irreligiosidad del Halicarnaseo[166]. De manera representativa, valgan los siguientes testimonios. Heródoto expone: que al decir de los sacerdotes lugareños, los egipcios fueron precursores en adoptar advocaciones para doce dioses, así como instituir altares, estatuas y templos en su honor (2. 4. 2); que los egipcios son el pueblo más piadoso del mundo (2. 37. 1); que Heracles participaba del panteón egipcio y que los griegos adoptaron el nombre del héroe merced a los egipcios (2. 43. 1-2); que el origen de los dioses griegos procede de Egipto (2. 49-52). Entre otros detalles de fuste, resulta verosímil que, desde una óptica sincrónica (e indudablemente diacrónica), las noticias de Heródoto resultaran difícilmente compatibles con un concepto de la religiosidad privativamente griego y, en todo caso, alertaran sobre una característica propia del historiador: su propensión a describir las prácticas religiosas con el mismo afán costumbrista que exhibe en otros aspectos destacables de la *Historia*. Por añadidura, es patente la tendencia de Heródoto a racionalizar los mitos, de modo que presenta la versión (conocida en el Ática[167]) sobre la presencia de Helena en Egipto (2. 113-115). Insiste Heródoto en que esa versión la conocía también Homero pero que este la obvió por un criterio de efectismo narrativo. Y es que si Helena hubiera estado en Troya, el rey Príamo la habría entregado a los griegos para esquivar una suerte peor (2. 116-117). Finalmente no debe soslayarse que, si aceptamos la tradición más acreditada, la exposición herodotea fue divulgada en Atenas mediante alocución pública, de suerte que cualquier ciudadano ateniense –letrado o iletrado– pudo acceder al relato del historiador.

[165] Cf. Sánchez Mañas 2015: 311. Por lo demás, como indica la autora (309 n. 425), es "el único episodio oracular de la obra que recoge una respuesta emanada exclusivamente de la sede de Zeus en Dodona".

[166] En tal sentido, cf. Ramón Palerm 2013b.

[167] Sobre esta versión, alternativa de la convencionalmente presente en el imaginario colectivo, ahondan los testimonios de Eurípides (en su *Helena*) y Aristófanes (en *Las Tesmoforiantes*). Al respecto, cf. Ramón Palerm 2013c: 729-731.

3.2. Tucídides

Como viene siendo convencionalmente reconocido, la obra historiográfica de Tucídides constituye –al margen de esquemas tipológicos inherentes al conjunto de la historiografía griega– un avance descomunal en la técnica compositiva del relato histórico, con el propósito (que revela paladinamente la sección de la *Arqueología* [1. 2-19]) de examinar los testimonios del pasado merced a los indicios razonables, de carácter científico-técnico, para la valoración correcta del fenómeno histórico[168]. Siendo así en el ámbito de la formalización historiográfica, el estudioso se enfrenta a un compromiso de envergadura por cuanto concierne a los aspectos (ir)religiosos que laten en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. En seguimiento de una prolongada tradición sobre los estudios tucidídeos, ya Hornblower se pronunciaba sobre la renuencia de Tucídides por espigar en cuestiones de índole religiosa ("religious silences" es la expresión concreta del especialista)[169]. Se trata efectivamente de la apreciación más significativa que impacta a la comunidad científica: la ausencia de dioses en la exposición de los acontecimientos; la reticencia deliberada en el manejo de los esquemas religiosos; el escepticismo o desdén respecto de adivinos e intérpretes de oráculos; la gelidez en las referencias, siquiera alusivas, a hechos de factura religiosa. En efecto, Tucídides exhibe la elocuencia de su disciplinado silencio cual metodología operativa. En suma, el lector arrostra con plenitud la vaciedad de númenes en la obra del historiador; y alberga incidentalmente la impresión de hallarse ante un notario o instructor forense del cuerpo sociopolítico. La crítica histórico-filológica cuenta, en los últimos años, con ciertas contribuciones incisivas en la dirección que mencionamos, contribuciones que subrayan (con matices sensiblemente graduales en sus valoraciones) la característica primordial y antedicha del historiador ateniense. Debemos probablemente a Furley el estudio global más penetrante sobre el *modus operandi* de Tucídides en el tratamiento de las cuestiones (ir)religiosas[170]. Con buena lógica, Furley declina manifestarse sobre la credulidad o incredulidad de Tucídides en materia religiosa y opta por investigar las empresas que acometen los personajes interesados, llevados a menudo –estos sí– por razonamientos o posiciones donde las potencias divinas parecieran desempeñar un papel preponderante[171]. De esta guisa, el autor incluye a Tucídides en el inventario de los intelectuales y fisicistas del siglo V

[168] En general, cf. Ramón Palerm 1996b; Schrader 1997; Caballero López 2010 (especialmente 109-116).

[169] Hornblower 1992: 170. El artículo presenta un título harto relevante: "The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us".

[170] Furley 2006.

[171] Lo subrayamos al modo de Newton (2010: 119): "In Thucydides' *History* the divine exists only in the minds of men".

a.C. cuyo escepticismo sobre el ámbito de actuación divina en la intervención humana (que afecta igualmente a las admoniciones oraculares) se muestra ponderadamente esbozado. Así las cosas, Furley prefiere ajustarse a las implicaciones psicológicas de las creencias religiosas en el quehacer basculante de los responsables político-militares[172]. Al respecto, varios episodios merecen la atención particular del estudioso. Valga inicialmente la intervención de Pericles (2. 64. 2), donde el estadista defiende su acción de gobierno –en plena crisis de peste que asola la ciudad– cuando insta a sus conciudadanos a sobrellevar los asuntos divinos con resignación y las asechanzas de los enemigos con gallardía (φέρειν δὲ χρὴ τά τε δαιμόνια ἀναγκαίως τά τε ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀνδρείως)[173]. El segundo episodio de importancia se inscribe en el célebre *Diálogo de los melios* (concretamente 5. 104-105), con pasajes en los que contrasta la apelación ingenua de los representantes melios a la divinidad (la cual intercedería en favor de los melios habida cuenta la causa justa que ellos propugnan) y la respuesta sofístico-retórica de la embajada ateniense, con el argumento (cuya cercanía con las posiciones agnósticas al modo de Protágoras juzga probable Furley) de que el conocimiento de los dioses escapa a la inteligencia humana. El tercer y significativo episodio abarca los preparativos y el desenlace de la frustrada expedición a Sicilia –la cual ofrece connotaciones ostentosamente trágicas, añadimos– que culmina con el desastre colosal de la flota ateniense y la muerte de sus estrategos, Nicias y Demóstenes. Sin duda hay factores extraordinariamente relevantes que, como demuestra Furley, conectan con la psicología religiosa de sucesos y personajes. He ahí, por ejemplo, el vandalismo callejero que constituyó la 'Mutilación de los Hermes' y la celebración sacrílega de la 'Profanación de los Misterios', actos de impiedad que fueron convenientemente explotados por los sectores políticos *anti-Alcibíades*[174]. Así las cosas, será Nicias quien encabece las operaciones, un Nicias reconocidamente tildado por el historiador de sujeto timorato, supersticioso, proclive a las manifestaciones de prodigios y a los signos adivinatorios: es ilustrativo el pasaje de 7. 50. 4, cuando Nicias aborta una maniobra naval por mor de un eclipse lunar; o la arenga que consta en 7. 77, donde Nicias manifiesta su fe inveterada en los dioses. Por contra, el siracusano Hermócrates desdeña una festividad en honor de Heracles para idear una estratagema de éxito contra la flota ateniense (7. 73)[175]. A nuestro parecer, hechos de esta naturaleza parecen desprender una explicación

[172] Se trata probablemente de la sección más brillantemente analizada en la aportación de Furley (2006: 424-238).

[173] Resulta verosímil, en nuestra opinión, que Pericles efectúe aquí una utilización *pro domo sua* de τὰ δαιμόνια.

[174] Cf. Leão 2012, donde el autor analiza apropiadamente las circunstancias mencionadas.

[175] Furley 2006: 435-438.

plausible: quienes, como Nicias, anteponen las eventuales revelaciones divinas o predicciones *mánticas* al planteamiento humanamente cabal de la estrategia operativa se ven indefectiblemente abocados al fracaso en sus proyectos.

Como era de esperar, la deriva que adoptan los acontecimientos sume a la ciudadanía ateniense en un enojo desesperanzado sobre los intérpretes de oráculos, los adivinos y cuantos vaticinaron la toma de Sicilia, contingencia que Tucídides narra con su acostumbrada pericia analítica en 8. 1. 1 (ὠργίζοντο δὲ καὶ τοῖς χρησμολόγοις τε καὶ μάντεσι καὶ ὁπόσοι τι τότε αὐτοὺς θειάσαντες ἐπήλπισαν ὡς λήψονται Σικελίαν). Se trata de un pasaje, cuidadosamente estudiado por la crítica, el cual parece ofrecer el declive de la población en su creencia de los poderes numinosos[176]. Sin embargo, Flower discute esta interpretación y opina que Tucídides es personalmente responsable de un enfoque desafortunado en el manejo de los hechos[177]. El estudioso concede la existencia de cambios incidentales para la consideración del esquema religioso en la Atenas finisecular, pero niega la existencia de una crisis profunda en las prácticas y creencias religiosas. Es más, juzga que Tucídides obvia intencionadamente información sobre aspectos religiosos de importancia y que exhibe una tendencia indisimulada a menoscabar la influencia de la actividad religiosa como factor determinante en los asuntos humanos. Por cierto que la censura de Flower a la perspectiva metodológica de nuestro historiador no redunda sino en probar *quod erat demonstrandum*: que la opacidad de mutismo relativa a la arquitectura religiosa es característica singular en el quehacer del historiador ateniense. Adicionalmente, Lévy ha impulsado un eficaz análisis léxico a terminología de índole prioritariamente socio-jurídica[178]: se trata de lemas como ἁμαρτία, ἁμαρτάνω y el más especializado judicialmente ἁμάρτημα que, en otros géneros y autores de la época (recuérdese lo advertido acerca particularmente de Antifonte), cobran una dimensión retórico-(ir) religiosa. Pues bien, un análisis exhaustivo de las concurrencias inherentes a la raíz ἁμαρτ- en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* evidencia que Tucídides imprime al vocabulario concerniente una denotación ajustada al nivel del pensamiento, de la acción y del ámbito ético-jurídico. En síntesis, todo parece enfatizar esa reluctancia pertinaz del historiador para acoger la incidencia del factor religioso en su modelo explicativo.

Al cabo, mediante esta selección sumaria solo aspiramos a presentar las vías de orientación actuales, entre la comunidad científica, para el estudio de los autores literarios cuya incidencia en las vicisitudes (ir)religiosas de la Atenas

[176] Cf. Furley 2006: 437-438. Asimismo, cf. Zimm 2010.
[177] Flower 2009.
[178] Lévy 2008.

Clásica se revela notable. Como puede apreciarse, los análisis interpretativos más recientes vienen primando con pulcritud exponencial modelos de naturaleza léxico-semántica que, a nuestro criterio, pueden contribuir a una valoración inductiva y comparada de los aspectos más distinguidos sobre el tema. Pues bien, creemos que en esta línea directriz deben asentarse y ahondar las tendencias inmediatas de la investigación.

4. Irreligiosidad y Literatura

Comentarios

(Irreligiosity and Literature.Commentaries)

(Página deixada propositadamente em branco)

4.1. Tragedia
(Tragedy)

A.C. Vicente Sánchez (Orcid ID: 0000-0003-0147-370X; ana@unizar.es)
Universidad de Zaragoza

1

Esquilo, *Las Euménides* 269-272 (Sommerstein 2008b)

χο. ὄψῃ δὲ κεἴ τις ἄλλος ἤλιτεν βροτῶν
ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβῶν
ἢ τοκέας φίλους,
ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.

variae lectiones: 269 ὄψῃ Wilamowitz: ὄψει codd.
269 δὲ κεἴ τις Porson: δ' ἐκεῖ τίς codd.
269 ἄλλος Arsenius: ἄλλον codd.

loci similes: 270 ἀσεβέω: And. 1. 10; 1. 29; 1. 30; 1. 31; 1. 32 (2); 1. 58; 1. 71; 1. 132; Antipho 2. 1. 9; 2. 2. 11; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; Ar. *Th*. 367; E. *Ba*. 490; Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2, 8. 129. 3; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.

CO. Y verás también que si algún otro de los mortales ofende
a una divinidad o a un huésped
o a sus padres, tratándolos con impiedad,
ha de obtener cada uno lo que le corresponde por justicia.

Esta tragedia cierra la única trilogía que conservamos completa, *La Orestía*, con la cual Esquilo obtuvo la victoria en las Grandes Dionisias del año 458 a.C. El Coro se compone de Erinis, antiguas divinidades que persiguen sin descanso a Orestes por el matricidio de Clitemestra. Resulta que su ancestral función justiciera se halla en peligro si Orestes consigue eludirlas gracias a la ayuda de Apolo, con lo que también el joven dios délfico se impondría sobre ellas[179]. Así las cosas, las Erinis no cejan en su empeño y anuncian a Orestes, en nuestro pasaje, la obligación de recibir el correspondiente castigo[180], como cualquier otro que contra una divinidad, un huésped[181] o sus padres "cometa impiedad" (v. 270:

[179] Sobre el conflicto entre los dioses antiguos y los jóvenes, así como sobre la presencia de la justicia divina en las tragedias de Esquilo, cf. Durán López 2011: 90-100.

[180] Se considera que las Erinis harían referencia a las conocidas ἄγραφοι νόμοι, al igual que A. *Supp*. 701-709. Cf. Sommerstein 1999: 129, quien cita también Ar. *Ra*. 145-150.

[181] 'Huésped' recoge aquí el sentido original de ξένος, que se refiere tanto al que hospeda

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_4

ἀσεβῶν). En esta tragedia el Coro se limita a la impiedad contra los padres al centrarse la trama en el matricidio cometido por Orestes, pero las acciones a que se refiere dicho término incluyen las ofensas a los familiares en general, según aparece señalado en otros pasajes de la obra: "cuando un Ares familiar mata a un ser querido" (vv. 355-356: ὅταν Ἄρης / τιθασὸς ὢν φίλον ἕλῃ); "nosotras expulsamos de sus hogares a los homicidas" (v. 421: βροτοκτονοῦντας ἐκ δόμων ἐλαύνομεν). Más adelante, las Erinis pronostican que, si no logran castigar a Orestes, la subversión del orden establecido hará que dejen de imponer justicia, lo cual conllevará grandes desastres y muchos sufrimientos; e insisten de nuevo en la importancia de venerar el ámbito divino, respetar a los progenitores y honrar a los huéspedes (vv. 490-549).

En un trabajo reciente ha quedado establecido cómo reflejan las tragedias de Esquilo el funcionamiento de esta afirmación del Coro de *Las Euménides* (vv. 269-272)[182]: el tema ἀσεβ- (ἀσεβεῖν, ἀσεβής) indica una ofensa contraria a θέμις, cometida voluntariamente y en persona contra un familiar, un ξένος o una divinidad, a resultas de lo cual inevitablemente entran en escena las Erinis, divinidades que se presentan de variadas formas y restablecen la justicia. Esquilo nos muestra cuatro situaciones en las que se encuentran todos estos ingredientes: el fratricidio mutuo de Eteocles y Polinices de *Los Siete contra Tebas* (A. *Th*. 831: ἀσεβεῖ διανοίᾳ); en *La Orestía* el asesinato de Agamenón a manos de Clitemestra (A. *A*. 1493 y 1517: ἀσεβεῖ θανάτῳ), además del matricidio de Orestes (A. *Eu*. 270: ἀσεβῶν); y la negación de las divinidades helénicas por parte de los egipcios[183] que persiguen a las Danaides en *Las Suplicantes* (A. *Supp*. 9: ἀσεβῆ). Como es natural, nos interesa ahora especialmente la actitud ἀσεβής que se muestra en esta última tragedia contra las deidades: las propias Danaides exponen la misma idea de *Las Euménides* 269-272 al expresar su deseo de que Argos respete a los huéspedes, a los dioses y a los padres (A. *Supp*. 698-709). Sin embargo, debe tenerse en cuenta cómo, en realidad, cualquiera de las faltas que definen un acto ἀσεβής constituye una ofensa a los dioses[184], y con frecuencia se menciona el enfado de Zeus o de las

como a quien disfruta del hospedaje. De acuerdo con Calderón Dorda (2106b: 30) podría considerarse que Orestes también cometió este tipo de impiedad contra un ξένος, ya que había ingresado como tal en el palacio (cf. A. *Ch*. 653-715).

[182] Vicente Sánchez 2015 (donde se recoge más bibliografía). Hay, recientemente, otras interpretaciones más restrictivas, como la de Eck (2012: 34-41), que limita el campo de acción de las Erinis en Esquilo a la persecución de homicidios de parientes consanguíneos, si bien reconoce igualmente su papel como garantes de la moral familiar (de acuerdo con el testimonio de Sófocles en *Edipo Rey*), o reduce su función a simples divinidades del destino; cf., asimismo, Zerhoch 2015, que relaciona principalmente su campo de actuación con el ámbito de la maldición.

[183] Sobre esta novedosa interpretación del rechazo de las Danaides hacia los egipcios, cf. el comentario sobre A. *Supp*. 919-923 y Vicente Sánchez 2015: 132-137.

[184] Quien respeta a los dioses (σέβειν) los tiene de su parte (Calderón Dorda 2013: 297), por lo tanto la negación de este término es una ofensa directa hacia ellos. Sobre este respeto

divinidades en general[185], si bien el instrumento de castigo son las Erinis, quienes aparecen bajo diversas representaciones para imponer justicia[186]. En efecto, así ocurre cuando los personajes de las tragedias exteriorizan un comportamiento irreverente hacia las deidades, como nos ilustran las siguientes actuaciones: las Erinis están detrás de la destrucción de tropas argivas al mando de Agamenón por no respetar los altares y los templos de la tierra troyana (A. *A*. 462-463, 527-528, 634-635, 645)[187]; y se intuye su presencia en *Las Suplicantes* por el rechazo de los egipcios hacia las divinidades helenas. Igualmente despiertan la ira divina los otros tipos de agravio, como la ofensa de Alejandro a un ξένος, la cual motiva el envío por parte de los dioses de una Erinis vengadora (A. *A*. 55-67, 699-708, 748-749); o el matricidio cometido por Orestes objeto de este comentario. Como consecuencia, la reparación de los actos de impiedad contra las divinidades (ya sea directamente o a través de un crimen familiar o relativo a la hospitalidad) conlleva la destrucción de los culpables: así las tropas argivas victoriosas en Troya son aniquiladas por una tempestad, los primos egipcios acaban asesinados en su noche de bodas y Troya resulta arrasada completamente. Sólo Orestes parece salir indemne de sus impíos actos, gracias a la entrada en escena de las nuevas divinidades, que establecen un orden diferente y liberan a las Erinis de perseguir y castigar este tipo de faltas[188].

Por otra parte, la impiedad que las Erinis definen en los versos 269-272 viene intensificada por el término que describe la acción principal, ἥλιτεν (v. 269), con el que más adelante calificará el coro de nuevo la culpabilidad de Orestes (v. 316: ἀλιτών)[189], incidiendo en sus manos manchadas de sangre y en su responsabilidad en el matricidio[190].

En la obra de Esquilo el tema σεβ-, especialmente en los términos σέβας y σέβειν, "representa el temor religioso que inspiran los dioses, es el respeto debido

debido a las divinidades en Esquilo, cf. Calderón Dorda 2013: 296-304.

[185] Así en A. *A*. 55-57 y 60-67, donde, por una ofensa de hospedaje, se dice que uno de los dioses de arriba, Apolo o Pan o Zeus, envía una Erinis contra los transgresores; y, a continuación, se menciona que Zeus *Xenios*, protector de los huéspedes, arroja cual Erinis a los Atridas contra Alejandro.

[186] Sobre sus nombres, aspectos y función como vengadoras de las ofensas cometidas contra divinidades, ξένοι y familiares, cf. Vicente Sánchez 2016 (donde se recoge una bibliografía más amplia).

[187] Cf. Vicente Sánchez 2016: 245-246.

[188] Las interpretaciones del funcionamiento de este mecanismo son variadas. Cf. Vicente Sánchez 2015: 147-148.

[189] Pelasgo en *Las Suplicantes* (A. *Supp*. 413-416) afirma que el sujeto de una acción contraria a las divinidades (A. *Supp*. 416: τὸν ἁλιτόντ') ni siquiera en el Hades halla liberación de parte de los espíritus vengadores. Cf., sobre este término, Moreau 2008: 29; Calderón Dorda 2016b: 27-28.

[190] Sobre el concurso de esos dos aspectos en la comisión de un acto ἀσεβής, cf. Vicente Sánchez 2015: 127-128.

a éstos", de acuerdo con la definición de Calderón Dorda[191]. Por lo tanto, toda actuación que niegue dicho tema (ἀσεβ-, οὐ σεβ-, etc.) o que dirija su significado hacia cualquier otro elemento[192] se comete en realidad contra las divinidades.

[191] Calderón Dorda 2013: 297-298; sobre las repercusiones divinas y sociales de su transgresión, cf. Calderón Dorda 2016b: 37-38. Cairns (1993: 207-214) señala usos de este tema en contextos, en su opinión, no religiosos, especialmente en relación con αἰδώς y derivados.

[192] Cf. los comentarios sobre A. *Eu*. 149-154, A. *Supp*. 919-923 y A. *Th*. 529-532.

2

Esquilo, *Las Suplicantes* 919-923 (Sommerstein 2008a)

ΒΑ. ποίοισιν εἰπὼν προξένοις ἐγχωρίοις;
ΚΗ. Ἑρμῇ, μεγίστῳ προξένων, μαστηρίῳ. 920
ΒΑ. θεοῖσιν εἰπὼν τοὺς θεοὺς οὐδὲν σέβῃ.
ΚΗ. τοὺς ἀμφὶ Νεῖλον δαίμονας σεβίζομαι.
ΒΑ. οἱ δ' ἐνθάδ' οὐδέν, ὡς ἐγὼ σέθεν κλύω.

variae lectiones: 919 προξένοις Victorius: προσξένοισ M.
920 προξένων Wilamowitz: προξένω M.

loci similes: 921 τοὺς θεοὺς οὐδὲν σέβῃ: E. *Ba*. 1302; S. *OT* 885-886; Th. 2. 53. 4.
922-923 δαίμονας σεβίζομαι / Βα. οἱ δ' ἐνθάδ' οὐδέν: E. *Hel*. 1356-1357; E. *Hipp*. 538-540.

RE. ¿Con cuál de los *próxenos* del país has hablado?
HE. Con Hermes, el más importante de los *próxenos*, el buscador. 920
RE. Mencionas a los dioses sin venerar a los dioses.
HE. Mi veneración es para las divinidades del Nilo.
RE. Pero no para las de aquí, según te oigo decir yo.

Este diálogo tiene lugar entre el rey Pelasgo, que protege a las suplicantes Danaides, y el heraldo de sus primos egipcios, que han venido a buscarlas. La conversación desvela la actitud irreverente de los recién llegados hacia las divinidades griegas. Con antelación, el rey ya ha recriminado al heraldo por no saber ser extranjero (v. 917: ξένος μὲν εἶναι πρῶτον οὐκ ἐπίστασαι)[193], puesto que los egipcios muestran un desprecio completo por las instituciones y costumbres griegas: en el verso 919 Pelasgo asume que los egipcios, como extranjeros, deberían haberse puesto en contacto con algún ciudadano argivo importante, un *próxenos* quien, de forma oficial, tramitara sus peticiones[194]. Con sus respuestas el egipcio desestima y desprecia la institución de la *proxenía* al tiempo que a las divinidades helenas: en el desarrollo de la tragedia este rechazo tiene un papel fundamental y su correcta valoración ayuda a comprenderla de mejor manera. De forma muy distinta había mostrado Esquilo a las Danaides, también recién llegadas a Argos y desconocidas para Pelasgo: en su primer encuentro con ellas el rey se extrañaba igualmente de que carecieran de *próxenos*

[193] Bowen (2013: 326) indica que el valor de ξένος aquí sería aproximado a 'visitante'.
[194] Cf. Gauthier 1973: 9-10 y 20-21; Friis Johansen – Whittle 1980c: 235; Baslez 1984: 39-40 y 111-125; Iriarte 2007: 205-206; Sommerstein 2008a: 408; Bowen 2013: 237-238; Santiago Álvarez 2013a: 59, 63, 68-68 y 73-74, y 2013b: 90-92.

(v. 239: ἀπρόξενοι), aunque admitía, a continuación, su comportamiento como suplicantes ante los dioses conforme a los ritos (vv. 241-243); más adelante, Pelasgo aceptará él mismo ese papel protector (vv. 490-491: αἰδοῖον... πρόξενον), tras haberle rogado las Danaides que se convirtiese en un piadoso *próxenos* para ellas (v. 419: εὐσεβὴς πρόξενος)[195]. Como veremos, resulta relevante el adjetivo que el Coro emplea, εὐσεβής, la fórmula positiva para mostrar veneración hacia los dioses.

Huyendo de las bodas con los hijos de Egipto, las Danaides habían llegado como suplicantes a Argos, tierra donde nació su linaje, procedente de Zeus (vv. 1-17). Existe una gran controversia sobre los motivos que impulsan a las hijas de Dánao a rehusar esas bodas y, con frecuencia, se ha considerado que no aparecen explícitos en la tragedia conservada[196]. Sin embargo, una lectura cuidadosa de la obra desvela que las causas son las ofensas hacia los dioses griegos por parte de los hijos de Egipto. Las Danaides eludirían, de ese modo, incurrir en un acto ἀσεβής con ellos, como declaran al principio de la obra (v. 9)[197]: no sería θέμις que los egipcios subieran a sus lechos (vv. 37-39, 1034) debido a su repulsa de las divinidades helénicas (vv. 893-894, 919-927), la cual atrae a las Erinis, en este caso identificadas con serpientes (vv. 510-511, 895-898)[198]. Por cierto que la raíz σεβ-, fundamental en la expresión de la piedad religiosa, se muestra clave en esta tragedia tanto para demostrar la correcta veneración por parte de unos personajes como para señalar la impiedad de otros. El poeta, además, subraya la irreverencia de los egipcios hacia las divinidades mediante la reiteración de la ὕβρις que sienten y manifiestan estos extranjeros[199], motivo por el cual las Danaides invocan a los dioses para que, si de verdad rechazan la ὕβρις, actúen de forma justa respecto de las bodas (vv. 77-85).

A lo largo de la tragedia todos los personajes refieren la falta de respeto de los egipcios hacia las divinidades, incidiendo en ello mediante el uso de un variado vocabulario de naturaleza irreligiosa. Así, las Danaides dicen que los primos, con sus corazones impuros (v. 751: δυσάγνοις φρεσίν), no cuidan los

[195] Cf. el comentario sobre A. *Supp*. 418-422.

[196] Sobre el debate y la bibliografía al respecto, cf. Vicente Sánchez 2015: 132-133.

[197] Para la lectura de este verso y, en general, de los primeros anapestos de la *párodos* en *Las Suplicantes* se proponen diversas lecturas; cf. Sandin 2005: 42-45; Citti 2007: 13-21. Acerca del valor y funcionamiento del tema ἀσεβ- en la tragedia esquílea, cf. el comentario sobre A. *Eu*. 269-272.

[198] Sobre el desarrollo completo de la actitud ἀσεβής de los egipcios, cf. Vicente Sánchez 2015: 132-137. Sobre las diversas caracterizaciones de las Erinis, cf. Vicente Sánchez 2016: 242 y 248.

[199] Así puede destacarse cómo las Danaides suplican en la *párodos* a las divinidades que desprecien esa ὕβρις propia de los egipcios (vv. 30-33, 79-82, 104-110). Sobre este tipo de ὕβρις contra los dioses, cf. el comentario a A. *Pers*. 807-831.

altares[200]; Dánao reconoce la conveniencia de que los dioses los odiaran tanto como ellas (vv. 753-754: θεοῖσιν ἐχθαιροίατο)[201]; pero sus hijas no creen que se mantengan alejados por temor a "los atributos divinos" (vv. 755-756: θεῶν σέβη)[202], e insisten en su actitud de excesivo desprecio, en su ánimo irreverente y en su desconsideración hacia los dioses (v. 757: περίφρονες δ' ἄγαν ἀνιέρῳ μένει, vv. 758-759: θεῶν / οὐδὲν ἐπαΐοντες): creen las Danaides que deben guardarse de ellos como lo harían de monstruos profanos y sacrílegos (v. 762: ματαίων ἀνοσίων τε κνωδάλων)[203]. Con todo, los personajes saben que esas actitudes obtienen por respuesta un castigo, como sentencia Dánao para los mortales que deshonren a los dioses (v. 733: θεοὺς ἀτίζων)[204].

Por su parte, el heraldo, representando a sus amos egipcios, en cuanto aparece en escena declara voluntaria y abiertamente su ofensa a las divinidades helénicas. Así es, poco le importa que las muchachas griten y llamen a los dioses, pues en su opinión no hay para ellas escapatoria del barco egipcio (vv. 872-873) y, cuando invocan a la madre Tierra y a Zeus (vv. 889-892), aquel responde: "No temo a las divinidades de este lugar; / no me han criado, ni dado alimento que me lleve a la vejez" (vv. 893-894: οὔτοι φοβοῦμαι δαίμονας τοὺς ἐνθάδε· / οὐ γάρ μ' ἔθρεψαν, οὐδ' ἐγήρασαν τροφῇ)[205]. Una vez llega Pelasgo, descubre que el extranjero no venera a los dioses (v. 921: τοὺς θεοὺς οὐδὲν σέβῃ), sino que afirma reverenciar a las divinidades del Nilo (v. 922: σεβίζομαι). Esta declaración constituye una manifestación muy grave de irreligiosidad, puesto que dirige su piedad devota hacia algo que no son las deidades helenas[206]. El rey, debido a ese repudio y ultraje irreligioso (v. 923), niega hospitalidad a "los que saquean a los dioses" (v. 927: οὐ γὰρ ξενοῦμαι τοὺς θεῶν συλήτορας). Resulta que las Danaides, descendientes de Zeus (vv. 15-17, 40-48, 206, 274-324, 531-537, 582-599), son una posesión divina,

[200] Este desprecio por los altares helenos (vv. 751-752: βω- / μῶν ἀλέγοντες) se refleja también en la actuación de las tropas persas (cf. el comentario sobre A. *Pers*. 807-831) y las Erinis intentan evitarlo en *Las Euménides* (A. *Eu*. 539).

[201] En la tragedia griega el giro θεοῖς ἐχθρός (más frecuente que la expresión verbal utilizada por Dánao, θεοῖσιν ἐχθαιροίατο) se formula, en esencia, contra quien ofende a los dioses directamente; cf. el comentario sobre S. *OT* 1340-1346.

[202] Sobre el significado de σέβη, cf. Friis Johansen – Whittle 1980c: 107; Bowen 2013: 299; Calderón Dorda 2013: 297.

[203] Sobre ἀνίερος (v. 757) y ἀνόσιος (v. 762), cf. Calderón Dorda 2013: 305-307. Sobre ἀνόσιος específicamente, cf. Vicente Sánchez, en prensa.

[204] Sobre esta justicia divina, cf. el comentario a A. *Th*. 437-446.

[205] Nos atenemos a la lectura del códice οὐδ' ἐγήρασαν (Vílchez 1999; Rose 1957). Con un sentido similar proponen οὐδ' ἐγήρασ' ἄν Friis Johansen – Whittle 1980c: 222-223. Y οὐδὲ γηράσω West 1990: 164-165; West 1992c; Sommerstein 2008a; Bowen 2013. Sobre las distintas propuestas, cf. Totaro 2013.

[206] Hay desviaciones de la correcta veneración con este mismo tema σεβ- en A. *A*. 925, *Pr*. 543-544 y *Th*. 529-530.

dado que los suplicantes pertenecen a sus protectores[207]. En oposición a la actitud de los egipcios debe destacarse cómo las Danaides piden a Pelasgo que elija el respeto debido a las divinidades (v. 396: κρῖνε σέβας τὸ πρὸς θεῶν). En consecuencia, Pelasgo dejará bien claro a los egipcios que podrán llevarse a las Danaides siempre que accedan voluntariamente persuadidas por un argumento εὐσεβής (vv. 940-941), el cual muestre la debida piedad respecto del panteón heleno.

Finalmente, resulta digna de comentario la mención de Hermes por parte del heraldo (v. 920), cuando a continuación va a rechazar a las divinidades griegas. Se han propuesto diversas interpretaciones[208], en especial por tratarse del mensajero de los dioses y protector de los buscadores[209], pero quizá también aquí se hace preciso volver la vista a la propia tragedia y examinar el papel de Hermes. En primer lugar figura Hermes[210] como una de las divinidades invocadas por las Danaides a su llegada (tras Zeus, Helios, Apolo y Posidón, vv. 209-221), en el deseo de que anuncie buenas nuevas. A continuación, cuando las muchachas explican a Pelasgo que son descendientes de Ío y Zeus, refieren cómo Hermes mató a Argos, el pastor que todo lo ve, guardián de Ío, a quien Zeus quería conseguir (vv. 300-305): Esquilo nos presentaría aquí el deseo del heraldo egipcio de establecer una similitud entre Hermes y él mismo: habla desdeñosamente a Pelasgo, amenazando con una guerra y sus consiguientes muertes (vv. 934-937) al guardián a todos los efectos de las Danaides, a quienes los egipcios ansían recuperar; así como Zeus consiguió unirse a Ío gracias a la intervención de Hermes, así conseguirían los egipcios unirse a las Danaides gracias a la intervención del heraldo.

En suma, esta tragedia enfatiza la importancia de venerar correctamente a los dioses, que en este diálogo se opone radicalmente a dirigir la veneración hacia algo distinto. Esta antítesis se personaliza en la actitud de los caracteres griegos frente a los extranjeros egipcios, quienes aparecen envueltos en un léxico eminentemente irreligioso (verbigracia: δύσαγνος, ἀνίερος, μάταιος, ἀνόσιος, θεῶν συλήτωρ, θεοὺς ἀτίζω, θεοῖσιν ἐχθαίρω), aunque de forma global adquiere

[207] Cf. Friis Johansen – Whittle 1980c: 240. Para Bowen (2013: 327) el rey ve a las muchachas como propiedad de Zeus *Xenios*, el estatus que finalmente acepta para ellas en vv. 478-479.

[208] Cf. Friis Johansen – Whittle, 1980b: 166 y 176; 1980c: 235-236: no creen que deba tomarse en serio esta respuesta del heraldo sobre Hermes (sería una corroboración de su desprecio de la προξενία), ni identificarlo con el egipcio Tot, como se hace en ocasiones, sobre todo en la mención del v. 220 (así Sommerstein 2008a: 314). Sommerstein (2008a: 409) dice que el heraldo, bajo la protección de Hermes, reclama el derecho a buscar y llevarse "su propiedad" esté donde esté.

[209] Y también de los ladrones: μαστήριος (v. 920) no está atestiguado en otro lugar como denominación cultual. Cf. Sommerstein 2008a: 409; Bowen 2013: 326.

[210] De acuerdo con la lectura del códice y de los escolios para el inicio del v. 220, Ἑρμῆς (así Sommerstein 2008a); West (1992c) acepta la conjetura de Kueck, κήρυξ.

en *Las Suplicantes* una acusada relevancia el tema σεβ- en muchas de sus variadas realizaciones, tanto sus formas positivas como las negativas (ἀσεβής, σέβας, σέβω, σεβίζομαι, εὐσεβέω, εὐσεβής).

3

Esquilo, *Las Suplicantes* 418-422 (West 1992c)

ΧΟ. φρόντισον καὶ γενοῦ πανδίκως
εὐσεβὴς πρόξενος·
τὰν φυγάδα μὴ προδῷς,
τὰν ἔκαθεν ἐκβολαῖς
δυσθέοις ὀρομέναν.

loci similes: 422 δύσθεος: A. *A.* 1590; A. *Ch.* 46, 191, 525; S. *El.* 289.

CO. Reflexiona y con toda justicia conviértete
en un piadoso *próxenos*:
a la fugitiva no traiciones,
acosada desde tan lejos
por ataques adversos a los dioses.

Estos versos forman parte de la súplica que el Coro de Danaides dirige al rey de Argos, Pelasgo, para que las acoja y defienda en su huida de los primos egipcios que quieren obligarlas a casarse con ellos. El argumento principal del ruego es el respeto hacia las divinidades que se muestra mediante el amparo piadoso a las suplicantes (v. 419: εὐσεβὴς πρόξενος) y su protección ante todo lo contrario: unos ataques que son adversos a los dioses: ἐκβολαῖς[211] / δυσθέοις (vv. 421-422). El significado de δύσθεος puede concretarse a partir de los escasos usos que conservamos de este término. Las tragedias de Esquilo lo atestiguan en situaciones presididas por una acción ἀσεβής[212]: en efecto, aquel que personalmente ha ofendido a un familiar, a un huésped o a una divinidad puede recibir este calificativo δύσθεος, y también sus actos, para señalar que no están en consonancia con el respeto debido a esas tres entidades y, por ende, a las divinidades. Los exiguos usos conservados de δύσθεος en la literatura clásica griega aparecen casi todos en los textos de Esquilo: califican a Clitemestra (en A. *Ch.* 46, 191 y 525[213], cuya acción ἀσεβής consistió en asesinar a su esposo, cf. *A.* 1493 y 1517), a Atreo (en A. *A.* 1590, quien cocinó a los hijos de Tiestes, su hermano, y se los sirvió de cena) y los ataques recibidos por las Danaides a mano de los primos egipcios (v. 422). Una vez aparece en

[211] Sobre el sentido y la lectura de ἐκβολαῖς, cf. Friis Johansen – Whittle 1980b: 331-333; Sandin 2005: 197-198.

[212] Tal y como ha sido explicado en los comentarios sobre A. *Eu.* 269-272 y A. *Supp.* 919-923. Cf. Vicente Sánchez 2015.

[213] En los *Scholia vetera* se identifica el término δύσθεος de A. *Ch.* 525 con ἀσεβής (Smith 1993: 29).

las tragedias de Sófocles (S. *El*. 289), utilizado por Clitemestra para referirse a su hija Electra, quien lamenta la muerte de Agamenón y censura por ello a su madre (S. *El*. 254-309): por este motivo Clitemestra, tal como relata la propia Electra, utiliza este adjetivo con su hija, pues desearía que la tratase con el debido respeto a un progenitor (y que olvidase, en cambio, el relativo a su padre); por ello Clitemestra la llamaría δύσθεος, "adversa a los dioses", pues al no honrar debidamente a su madre, desde su punto de vista, la ofende a ella y también a las divinidades[214].

En este texto de *Las Suplicantes* vemos cómo las Danaides, que huyen de sus primos egipcios para evitar una situación "impía" (v. 9: ἀσεβής), pueden calificar, en consecuencia, los ataques que de ellos reciben con el término δύσθεος (v. 422: "adversos a los dioses"). Además, en estos versos 418-422 Esquilo desea contraponer a Pelasgo –a quien acuden las Danaides como suplicantes[215] para que sea su εὐσεβὴς πρόξενος ("piadoso *próxenos*"[216])– con los egipcios, que las persiguen mediante ἐκβολαῖς δυσθέοις ("ataques adversos a los dioses"). El contraste continúa a lo largo de la obra, puesto que más tarde, cuando los egipcios revelan su negación de las divinidades helenas, Pelasgo les reprochará no haber contactado con ningún *próxenos* al llegar a su país. Efectivamente, el tema εὐσεβ- (εὐσεβής, εὐσέβεια, εὐσεβεῖν)[217], como indica Calderón Dorda, recoge el "sentimiento religioso más puro, el núcleo de lo que es la verdadera piedad"[218], un campo léxico intensificado mediante el anterior imperativo φρόντισον (v. 418: "reflexiona"), de una raíz que adquiere a lo largo del siglo V a.C. una gran importancia en la escala de valores morales[219]. Con este mismo tema radical ruegan a Zeus que las mire προφρόνως (v. 1: "con benevolencia") y a Pelasgo que las escuche πρόφρονι καρδίᾳ (v. 349: "con benévolo corazón"); asimismo, Dánao les dice que, de manera prudente, no descuiden a los dioses: σεσωφρονισμένως / (...) τῶνδε μὴ ἀμελεῖν θεῶν (vv. 724-725); σὺ δὲ / φρόνει μὲν ὡς ταρβοῦσα μὴ ἀμελεῖν θεῶν (vv. 772-773)[220]. En

[214] Las interpretaciones de δύσθεος en este pasaje de *Electra* son variadas: para Jebb (1894: 46) sería "having untoward gods", relacionándolo con ἄθεον y ἀσεβές; Kells (1997: 99) y March (2001: 159) lo explican respectivamente como "hateful thing, unwelcome to the gods", "godless, hateful thing", y consideran que, para Clitemestra, los dioses que la ayudaron a matar a Agamenón han abandonado a Electra por sus lamentos; por su parte, Finglass (2007: 186) indica que significa "hated by the gods".

[215] Sobre otros elementos activos en el proceso de esta súplica, como αἰδώς, cf. Gould 1973: 87-90; Miralles 2007: 39-40. Acerca del papel dramático de Pelasgo, cf. Belloni 2006.

[216] Sobre la institución de la *proxenía*, cf. el comentario sobre A. *Supp*. 919-923.

[217] Sobre la oposición ἀσεβής / εὐσεβής, cf. Ramón Palerm 2016.

[218] Calderón Dorda 2013: 298 y 301-304.

[219] Durán López 2011: 115-116. Sobre la relación de este tema φρον- con el tratamiento hacia las divinidades, cf. el comentario a A. *Pers*. 807-831 y a E. *Hipp*. 1-8.

[220] Cf. también vv. 176, 204, 710, 992, 1013.

contraposición, las Danaides, a partir del mismo tema, insisten en el campo semántico contrario respecto de los egipcios: δουλόφρονες, περίφρονες, δύσφρονες[221] ("de mentes serviles", "despreciables", "insensatos").

[221] Vv. 750-751: δουλόφρονες δ' ἐκεῖνοι, δολομήτιδες / δυσάγνοις φρεσίν (conservando δουλόφρονες del manuscrito); v. 757: περίφρονες δ' ἄγαν ἀνιέρῳ μένει; v. 394: γάμου δύσφρονος; v. 511: δυσφρόνων.

4

Esquilo, *Las Euménides* 149-154 (Sommerstein 2008b)

ΧΟ. ἰὼ παῖ Διός· ἐπίκλοπος πέλῃ,
νέος δὲ γραίας δαίμονας καθιππάσω,
τὸν ἱκέταν σέβων, ἄθεον ἄνδρα καὶ
τοκεῦσιν πικρόν.
τὸν μητραλοίαν δ' ἐξέκλεψας ὢν θεός.
τί τῶνδ' ἐρεῖ τις δικαίως ἔχειν;

loci similes: 150 δαίμονας καθιππάσω: A. *Eu*. 731, 779-780, 808-809.
151 σέβων, ἄθεον ἄνδρα: *hápax*.
151 ἄθεος: A. *Eu*. 541; A. *Pers*. 808; Antipho 1. 21; 1. 23; 2. 2. 13; Ar. *Pl*. 491, 496; Ar. *Th*. 671, 721; E. *Andr*. 491; E. *Ba*. 995, 1015; E. *HF* 433; E. *Hel*. 1148; E. *Heracl*. 107; E. *Or*. 925; S. *El*. 124, 1181; S. *OT* 254, 661, 1360; S. *Tr*. 1036.

CO. ¡Ay hijo de Zeus! Eres un ladrón,
un joven que a divinidades antiguas pisoteas
y al suplicante veneras, a un hombre contrario a los dioses y
amargo para los padres.
Al matricida nos has robado tú, que eres un dios.
¿Podrá decir alguien cuál de estas cosas es justa?

En las tragedias de Esquilo no sólo los mortales manifiestan una veneración discorde hacia los dioses, también aparecen divinidades que no honran correctamente a otras deidades, como testimonian *Prometeo encadenado* y *Las Euménides*. En esta última las Erinis persiguen a Orestes por su matricidio, sin tener en cuenta que lo hizo persuadido por Apolo, dada la necesidad de vengar el asesinato de su padre Agamenón. El dios délfico protege a Orestes y le aconseja huir sin miedo hasta llegar a Atenas, donde podrá someterse a un juicio que, en su opinión, ganará (vv. 85-93). Ante la idea de no poder imponer su castigo sobre Orestes, las Erinis reclaman el respeto que se les debe, en especial por parte de un hijo de Zeus (v. 149). Además, se trata de una divinidad joven que, por venerar a un hombre ἄθεος, las desprecia a ellas, diosas antiguas. Esquilo destaca en estos versos claramente esas contraposiciones que se mantienen durante toda la tragedia (v. 150: νέος opuesto a γραίας; v. 151: σέβων opuesto a ἄθεον). Esa humillación se dibuja mediante el uso metafórico de una expresión exclusiva de este tragediógrafo en la literatura clásica, δαίμονας καθιππάσω (v. 150), cuyo significado literal es 'pisar con los cascos del caballo a las divinidades'[222], y que las Erinis exprimen para crear una viva imagen del maltrato y ultraje que reciben[223].

[222] Cf. Rose 1958: 241; Chantraine 1999: 467-468.
[223] Se repite con el mismo juego de oposiciones en vv. 731, 779-780 y 808-809. Para Levine

En efecto, Apolo reverencia a Orestes, a quien las Erinis juzgan ἄθεος, un hombre al margen de los dioses[224], perseguido por ellas ya que, como aclararán en breve, el matricidio es un acto ἀσεβής (vv. 269-272)[225], cuya reparación pertenece al cometido que tienen encargado estas antiguas divinidades, merced al cual no respetan ni siquiera la condición de suplicante del hijo de Agamenón. La queja de las Erinis por la actitud de Apolo hacia un mortal viene reforzada por la antítesis entre el verbo σέβω y el adjetivo ἄθεος (v. 151): el tema σεβ- sirve para designar la veneración de los humanos hacia los dioses, mientras que ἄθεος, siguiendo la definición de Calderón Dorda, "expresa de forma más radical que ἀσεβής la supresión de la relación con los dioses"[226]. Por lo tanto, la veneración religiosa debida a los dioses la dedica Apolo a un mortal, cuyas acciones lo colocan en una situación diametralmente opuesta a lo divino. En cuanto al término ἄθεος, Esquilo[227] lo utiliza siempre con el tradicionalmente denominado sentido activo, 'opuesto a los dioses', atribuible a que los emisores de este término consideran al sujeto sobre el que lo aplican responsable y culpable de esa acción contraria a las divinidades[228]. De esta manera lo destina la sombra de Darío al ejército persa, cuyos males son la recompensa por su soberbia y sus propósitos contrarios a los dioses helenos (A. *Pers*. 808)[229]. Y en *Las Euménides* el Coro de Erinis lo volverá a usar en su petición de respeto y veneración hacia el altar de Justicia, para que no se profane con pie ἄθεος (vv. 539-541: βωμὸν... Δίκας· / μηδέ νιν / κέρδος ἰδὼν ἀθέῳ ποδὶ λὰξ ἀτίσῃς). Por lo tanto, Esquilo recurre a este término siempre en contextos que muestran una actitud contraria a las deidades, sin respetar las costumbres ni los lugares sagrados, aunque sea únicamente desde el punto de vista de los emisores, como ocurre con las Erinis en estos versos 149-152, ya que exigen que no se proteja al suplicante habida cuenta de los actos por él cometidos, tratando de eludir la norma griega de respeto incondicional al suplicante[230], y sin tener en cuenta que, al matar a su madre, seguía instrucciones divinas.

La crítica de las Erinis hacia Apolo es uno de los ejes de la tragedia y, de acuerdo con alguna de sus expresiones, se intuye que lo acusan de cometer

(2015: 275) esta imagen, más que un sacrilegio, evoca la exuberancia juvenil e indómita de los potros antes de la doma, equiparados a los dioses jóvenes como Apolo, que no saben lo que están haciendo.

[224] A quien, por cierto, la profetisa ya ha definido como ἄνδρα θεομυσῆ (v. 41), "hombre abominable a los dioses", *hápax* de la literatura griega.

[225] Cf. el comentario sobre A. *Eu*. 269-272.

[226] Calderón Dorda 2013: 298 y 2016b: 27. Cf. también Burkert 2007: 365.

[227] Junto con Baquílides y Píndaro (B. 11. 109; Pi. *P*. 162) Esquilo testimonia los primeros usos de este adjetivo (A. *Pers*. 808, A. *Eu*. 151 y 541); cf. Fahr 1969: 15-17. Previamente tenemos ἀθεεί en Hom. *Od*. 18. 353 (sobre esta forma adverbial, cf. Risch 1972).

[228] Sobre esta interpretación específica de ἄθεος, cf. el comentario a S. *El*. 121-126.

[229] Cf. el comentario sobre A. *Pers*. 807-831.

[230] Sommerstein 1999: 110.

las ofensas por ellas perseguidas: cualquier acto ἀσεβής perpetrado contra una divinidad, un huésped o los padres (vv. 269-272), realizado en persona y de forma voluntaria[231]. Así, en los vv. 169-172, insisten en que Apolo, por propia iniciativa y sin que nadie se lo haya ordenado (v. 170: αὐτόσσυτος αὐτόκλητος), honra lo mortal contra la ley de los dioses (v. 171: παρὰ νόμον θεῶν βρότεα μὲν τίων) y ha destruido a las vetustas Moiras (v. 172: παλαιγενεῖς δὲ Μοίρας φθίσας)[232]. Las Moiras son sus hermanas, hijas de la Noche (vv. 961-963), quienes les otorgaron su cometido (vv. 334-340) y a las que Apolo persuadió ya en cierta ocasión para que hicieran inmortales a los humanos[233], con el acicate de que, coyunturalmente, las Erinis pueden identificarse con las Moiras[234]. Por ello el Coro, tras la decisión de Atenea de celebrar un juicio, se dirige al público sobre los peligros de un cambio en las leyes y la justicia divina, exige respeto para el altar de Justicia y previene de su profanación con pie ἄθεος: a saber, que se veden comportamientos como el de Orestes y Apolo, cuyo castigo debe impartirse ineludiblemente (vv. 538-543).

[231] Llevar a cabo la ofensa personalmente y por voluntad propia es otro de los requisitos destacados para considerar un acto ἀσεβής. Cf. Vicente Sánchez 2015: 128-129.

[232] Según Sommerstein (1999: 113; 2008b: 377) μοῖραι tiene aquí un sentido abstracto, "the ancient dispensations of destiny", por considerar que Apolo no puede ser acusado de 'anular' o 'destruir' los hados inmortales, aunque admite que prepara la introducción de las Moiras como deidades personales en vv. 334-336, 723-728 y 961-967. Otros autores sí que las identifican con las divinidades, como Rose 1958; Podlecki 1986; Calderón Dorda en Rodríguez Adrados – Calderón Dorda 2010.

[233] V. 724: Μοίρας ἔπεισας ἀφθίτους θεῖναι βροτούς. Apolo destruye a las Moiras (v. 172: φθίσας) mientras hace 'indestructibles' a los mortales, mediante la negación de la misma raíz (v. 724: ἀφθίτους βροτούς).

[234] Cf. Vicente Sánchez 2015: 139-140 y 146-147; 2016: 244-245, 248 y 250.

5

Esquilo, *Los Persas* 807-831 (West 1991d)

ΔΑ. οὖ σφιν κακῶν ὕψιστ' ἐπαμμένει παθεῖν,
ὕβρεως ἄποινα κἀθέων φρονημάτων,
οἳ γῆν μολόντες Ἑλλάδ' οὐ θεῶν βρέτη
ᾐδοῦντο συλᾶν οὐδὲ πιμπράναι νεώς,
βωμοὶ δ' ἄϊστοι, δαιμόνων θ' ἱδρύματα
πρόρριζα φύρδην ἐξανέστραπται βάθρων.
τοιγὰρ κακῶς δράσαντες οὐκ ἐλάσσονα
πάσχουσι, τὰ δὲ μέλλουσι, κοὐδέπω κακῶν
κρηπὶς ὕπεστιν, ἀλλ' ἔτ' ἐκπιδύεται.
τόσος γὰρ ἔσται πελανὸς αἱματοσφαγής
πρὸς γῇ Πλαταιῶν Δωρίδος λόγχης ὕπο·
θῖνες νεκρῶν δὲ καὶ τριτοσπόρῳ γονῇ
ἄφωνα σημανοῦσιν ὄμμασιν βροτῶν
ὡς οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν·
ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν
ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾷ θέρος.
τοιαῦθ' ὁρῶντες τῶνδε τἀπιτίμια
μέμνησθ' Ἀθηνῶν Ἑλλάδος τε, μηδέ τις
ὑπερφρονήσας τὸν παρόντα δαίμονα
ἄλλων ἐρασθεὶς ὄλβον ἐκχέῃ μέγαν.
Ζεύς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν
φρονημάτων ἔπεστιν, εὔθυνος βαρύς.
πρὸς ταῦτ' ἐκεῖνον σωφρονεῖν κεχρημένοι
πινύσκετ' εὐλόγοισι νουθετήμασιν
λῆξαι θεοβλαβοῦνθ' ὑπερκόμπῳ θράσει.

VARIAE LECTIONES: 808 ὕβρεως plur. codd.: ὕβρεων K Lb.
812 ἐξανέστραπται codd.: ἐξανίσταται Sommerstein 2008a.
815 κρηπίς codd.: κρηνίς Housmann quod seq. Sommerstein 2008a.
815 ὕπεστιν codd.: ὑπέστη sch. Σ^{Φ}.
815 ἀλλ' codd.: κἄλλ' Lawson quod seq. Sommerstein 2008a.
815 ἐκπιδύεται Schütz quod seq. Sommerstein 2008a: ἐκπαιδεύεται (εἰσ-) codd.: ἐκπλινθεύεται Tucker quod seq. Garvie 2009a.

LOCI SIMILES: 808 κἀθέων φρονημάτων: *hápax*.
809-810 θεῶν... συλᾶν: A. *Pr.* 83.
820 ὑπέρφευ: A. *A.* 376; E. *HF* 1321; E. *Ph.* 550.
827 τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν / φρονημάτων: *hápax*.
831 θεοβλαβέω: *hápax*.

DA. Allí les espera sufrir el más profundo de los males,

recompensa por su soberbia y sus propósitos contrarios a los dioses,
porque al llegar a tierra helena no se avergonzaban de expoliar
las imágenes de los dioses ni de incendiar los templos:
ya no es posible ver altares, y los santuarios de las divinidades han quedado
arrasados de raíz, atropelladamente, desde sus cimientos.
En consecuencia, quienes actúan mal no sufren males
menores, sino que otros les esperan: de los sufrimientos
la raíz todavía está oculta, mas ha de brotar.
¡Qué grande será, sin duda, la ofrenda sacrificial de la sangre degollada
sobre la tierra de Platea merced a la lanza doria!
Y montones de cadáveres sin voz van a mostrar
a los ojos de los mortales, incluso hasta la tercera generación,
que no conviene, siendo humano, tener arrogantes propósitos:
pues la soberbia que aflora da como fruto la espiga
de la obcecación, de donde recoge una cosecha rica en llantos.
Mirad los castigos de semejantes acciones,
acordaos de Atenas y de Grecia, que nadie
menosprecie su actual fortuna
por ansiar la de otros y eche a perder su gran prosperidad.
En verdad Zeus está vigilante y los propósitos excesivamente
altaneros los castiga, riguroso revisor de cuentas.
Por ello, haciendo uso de la prudencia, con apropiadas
advertencias, sugeridle a él que cese de ofender a los dioses
con su altanero atrevimiento.

Esta es la única tragedia conservada protagonizada por personajes históricos, llevada a escena en Atenas el año 472 a.C. Tanto Darío como su hijo Jerjes habían intentado conquistar Grecia pero ambos habían fracasado. Cuando se representa esta tragedia, Darío ya había muerto y su hijo seguía en el poder. La acción se ubica en el momento de regreso de los persas tras su derrota por parte de los griegos, que viene focalizada desde el punto de vista (ir)religioso. Así es, la sombra de Darío[235] formula los actos a través de los cuales Jerjes y su ejército han sido irrespetuosos con las divinidades helenas, acompañados de las consecuencias que acarrean. Por una parte, el antiguo rey califica mediante los términos ὕβρις y ἄθεος[236] esas ofensas irreverentes: han derribado los altares, asolado los santuarios y expoliado las estatuas (vv. 808-812)[237]. Esta última acción viene descrita por otro término que Esquilo emplea recurrentemente en relación con actos de

[235] Sobre la caracterización de este personaje como héroe revestido de justicia y moderación, cf. García Novo 2005: 53-58.

[236] Sobre el valor preciso de este adjetivo, cf. el comentario a A. *Eu*. 149-154 y S. *El*. 121-126.

[237] Por su parte, Cairns (1993: 198), debido a su interpretación de ᾐδοῦντο (v. 810), considera que en este pasaje no se destaca el sacrilegio cometido sino la falta de escrúpulos que condujo a esos crímenes.

esta naturaleza impía, συλάω (v. 810)[238]. A continuación, previene Darío de los peligros que corren los mortales si se atreven a tener propósitos arrogantes o excesivamente altaneros e iguales osadías, y también si menosprecian su actual fortuna (v. 820: ὑπέρφευ... φρονεῖν; vv. 827-828: τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν / φρονημάτων; v. 831: ὑπερκόμπῳ θράσει; v. 825: ὑπερφρονήσας). Se observa, por lo tanto, una insistencia en esa actitud contraria a las divinidades a lo largo del pasaje mediante la reiteración de ὑπέρ, φρονεῖν[239] y derivados (vv. 808, 820, 825, 827-828, 831). Cabe mencionar que uno de estos términos, ὑπέρφευ, es poco utilizado y casi exclusivo de la tragedia (A. *A*. 377, E. *HF* 1321 y *Ph*. 550), ya que su otro uso literario aparece en un fragmento de Cratino; suele interpretarse como acuñación esquílea, como un término en desuso o como un coloquialismo[240]. A pesar de este empleo limitado, quizá pueda afirmarse que este vocablo cuestiona la actitud religiosa, ya que en tres de los cuatro ejemplos trágicos indica excesos de los mortales en relación con las divinidades; solo en *Las Fenicias* de Eurípides no parece tan explícita esta conexión, aunque, por el contexto general, también podría intuirse[241].

Todos estos actos irreligiosos reciben una respuesta divina que sufrirán los persas en Grecia (v. 807, 816-819): el ejército persa no ha respetado a las divinidades helenas ni el culto que les profesan los griegos, sin percatarse de que los males que infligía le generarían otros peores: la semilla de las malas acciones, afirma Darío, con el tiempo germina[242] y, aunque en el momento no sea perceptible, acabará por mostrarse con todas sus consecuencias (vv. 813-815). A la ὕβρις cometida contra los dioses al destruir sus templos y objetos de veneración, se une la de ambicionar más de lo que corresponde a un mortal (v. 820-822)[243]:

[238] En efecto, sirva de ilustración la acusación sobre Prometeo de "expoliar los privilegios de los dioses" (A. *Pr.* 82-83: θεῶν γέρα / συλῶν), o la caracterización de los impíos egipcios como "expoliadores de los dioses" (A. *Supp.* 927: τοὺς θεῶν συλήτορας).

[239] Sobre la importancia que adquiere la φρόνησις, "prudencia", entre los valores del siglo V a.C., cf. Durán López 2011: 115-116. Acerca de la ausencia de esta cualidad en Jerjes, cf. Belloni 1984.

[240] Cf. Garvie 2009a: 315. Sobre su significado, cf. Fränkel 1974b: 197 (variante de μηδὲν ἄγαν en Esquilo); Broadhead 1960: 204 (equivale a μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον); Groeneboom 1960: 170-171 (ὑπὲρ τὴν φύσιν).

[241] Nótese que, en ocasiones, este pasaje de *Las Fenicias* se ha considerado espurio, cf. Mastronarde 1994: 307-309; Amiech 2004: 363-364.

[242] Los versos 814-815 han recibido constantes correcciones (cf. Garvie 2009a: 312-313; 2009b: 12-13 y 17; Civitavecchia 2013: 370-372). De acuerdo con el texto editado por West (1991d), κρηπίς (literalmente "cimiento de un edificio o altar", cf. *LSJ* 1996: 994 s.v.) y ἐκπιδύεται conformarían una metáfora, que apuntaría a las construcciones religiosas devastadas de los versos 809-812 y también a la metáfora vegetal sobre la ὕβρις de los versos 821-822.

[243] Para Cairns (1996: 10-22) ese exceso sobre lo que corresponde a un ser humano constituye siempre un tipo de ὕβρις, conceptos que Fisher (1992: 260-261) mantiene separados en su interpretación.

la muerte asolará al ejército persa (vv. 818-819) y Darío exhorta a contemplar los castigos de ese tipo de acciones (vv. 823-826). Zeus, "riguroso revisor de cuentas" (vv. 827-828), nos vigila y castiga a quien lo merece, por lo cual Darío solicita ayuda al Coro para que Jerjes cese en su ofensa a los dioses (v. 831: θεοβλαβοῦνθ' ὑπερκόμπῳ θράσει[244]).

Tanto las causas del desastre persa como las consecuencias habían sido mencionadas con antelación a lo largo de la tragedia. Por una parte, Darío ya exponía ante Atosa el atrevimiento de Jerjes, quien, aun siendo un mortal, había querido imperar sobre todos los dioses, en especial sobre Posidón (vv. 749-750: θνητὸς ὢν θεῶν τε πάντων ᾤετ', οὐκ εὐβουλίᾳ, / καὶ Ποσειδῶνος κρατήσειν)[245]. Por otra parte, el Coro lamentaba en el primer episodio que la divinidad había dispuesto la destrucción del ejército (vv. 282-283)[246]; y el mensajero que avanzaba las noticias sobre Jerjes y sus tropas atribuía el comienzo de toda la desgracia a "un espíritu vengador o a una divinidad hostil": ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων (v. 354).

Por lo tanto, este pasaje desvela una actitud insolente (ὕβρις), contraria a las divinidades (ἄθεος), que ha obtenido su retribución en la destrucción del ejército persa y en su regreso fracasado. Si bien no se trata de un término esencialmente religioso, de acuerdo con Fisher, se produce una reacción de los dioses ante determinados actos de ὕβρις que o bien les ofenden directamente, o bien deshonran los códigos morales y sociales indispensables entre los hombres[247]. Sobre la concepción y repercusiones de este aspecto principal, la ὕβρις, se ha escrito mucho y existen diversas interpretaciones[248]. En líneas generales parte de la crítica considera que la ὕβρις particular de Jerjes fue la profanación y destrucción de lugares sagrados griegos, algo que ofendió el honor de dioses y hombres[249], pero son variadas las exégesis sobre su significado concreto en *Los Persas*, que a veces incorporan otros factores o se centran en otros objetivos[250]. Las palabras

[244] Según Garvie (2009a: 318) el tema θεοβλαβ- suele formar términos con sentido pasivo, pero en este caso Esquilo lo usa con sentido activo; el uso de este término y la expresión σωφρονεῖν κεχρημένοι llevan a Ley (1982) a considerar los vv. 829-831 una interpolación.

[245] Darío considera a continuación que una enfermedad de la mente, νόσος φρενῶν, poseía a su hijo (vv. 750-751). Cf. Garvie (2009a: 297) sobre la enfermedad usada como metáfora de fuerzas que afectan a la capacidad intelectual y hacen que uno se comporte de forma inmoral.

[246] Cf. García Novo 2005: 55 sobre estos versos.

[247] Fisher 1976: 45.

[248] Cf. algunas de las más relevantes: Del Grande 1947; Robertson 1967; MacDowell 1976; Fisher 1976, 1979, 1992; Cairns 1996, Moreau 1997; Helm 2004.

[249] Robertson 1967: 374-375; MacDowell 1976: 20; Fisher 1992: 256-263; Hall 1996: 163; Sommerstein 2012: 424.

[250] Así se atribuye su ὕβρις a variadas circunstancias: a la de los persas sobre las estatuas divinas y los templos en Grecia, se suma la ὕβρις de Jerjes contra Posidón al construir un puente sobre el mar, por lo cual la divinidad se vengó (Adams 1952: 51-52; Dué 2006: 85-86; Pinchard 2016: 246-247); cruzar de Asia a Grecia contra los mandatos de Zeus (Conacher 1974: 164-165; Dué 2006: 85-86; Bees 2009: 48, 69 y 310); pensar más allá de los límites

de Darío revelan una ofensa cometida voluntariamente contra las divinidades, un ultraje, asimismo, para los griegos, cuyos templos han sido devastados y su tierra atacada siguiendo unos propósitos llenos de ὕβρις. Por consiguiente, los persas, con Jerjes a la cabeza, aparecen como responsables de dos repulsas hacia las deidades: primero, la destrucción de sus objetos de veneración y, segundo, esos pensamientos que exceden los límites humanos y ofenden a las divinidades; ante todo ello el poeta introduce una respuesta por parte de los dioses.

humanos y el deseo de aumentar la riqueza (Winnington-Ingram 1983: 12-13); la falta de sabiduría de Jerjes y su incapacidad para conocer (Belloni 1984: 8); la transgresión de terreno prohibido: soberano de un imperio terrestre asiático osa aventurarse en la mar para penetrar en Europa (Moreau 1997: 104); su plan y ambición de triunfar sobre los griegos por encima de todo y por cualquier medio (Papadimitropoulos 2008: 456-457); la transgresión de los límites, una ὕβρις que llega al punto de pretender subyugar a Posidón (Ramelli 2008: 125-127 y 161-163); sus excesos como gobernante, su ambición de grandeza, su desmesura en el deseo de sobrepasar los límites geográficos y políticos debidos (Leite 2014b: 11-13).

6

Esquilo, *Los Siete contra Tebas* 529-532 (Hutchinson 1985)

ΑΓ. ὄμνυσι δ' αἰχμὴν ἣν ἔχει, μᾶλλον θεοῦ
σέβειν πεποιθὼς ὀμμάτων θ' ὑπέρτερον, 530
ἦ μὴν λαπάξειν ἄστυ Καδμείων βίᾳ
Διός.

VARIAE LECTIONES: 531-532 βίᾳ Διός plur. codd.: βίᾳ. Ἄρεως Weil quod seq. West 1992b, Sommerstein 2008a: βίᾳ δορός Π[2] et codd. v.l.

LOCI SIMILES: 529-530 μᾶλλον θεοῦ / σέβειν: *hápax*.
531-532 βίᾳ / Διός: *hápax*.

ME. Y jura, por la lanza que lleva, convencido de venerarla
antes que a la divinidad y más que a sus ojos, 530
que en verdad va a asolar la ciudad de los cadmeos aun contra el deseo
de Zeus.

Estos versos forman parte de la presentación del quinto guerrero que acecha las puertas de Tebas, Partenopeo, quien ya había realizado un juramento junto a los otros seis varones que van a atacar la ciudad para asolarla o morir en el intento, según cuenta el mensajero al principio de la tragedia. Pero en ese caso los Siete juran invocando a Ares, a Enio y a Terror (vv. 42-48); ahora Partenopeo ya no jura por los dioses sino por su lanza. En realidad, la veneración a las armas no supone necesariamente una falta de piedad[251], pero sí lo es el manifiesto desafío a los dioses que a continuación pronuncia[252].

Si bien existen ciertas reticencias para aceptar la originalidad de βίᾳ / Διός (vv. 531-532), resulta ya suficiente prueba del desplazamiento de las creencias en los dioses la afirmación que el mensajero transmite, a saber, que gracias a su lanza de la victoria se halla seguro y confiado, ya que la venera a ella más que a la divinidad: μᾶλλον θεοῦ σέβειν. Volviendo al pasaje problemático textualmente, la mayoría de los manuscritos escriben Διός, mientras que algunos tienen δορός, que también aparece en un papiro del siglo II a.C. Algunos de los editores recientes ponen una pausa fuerte tras βίᾳ (v. 531) y corrigen Διός o δορός por Ἄρεως de acuerdo con Weil, quien sigue una cita de Apolodoro (Apollod. 3. 109), según la cual Partenopeo era hijo de Melanión o de Ares, información que se proporcionaría en el verso siguiente: "esto dice el descendiente de Ares con madre

[251] El juramento por una lanza parece una antigua tradición épica o incluso anterior, cf. Tucker 1908: 106.
[252] Cf. Lupaş – Petre 1981: 172-173.

montañesa" (v. 532: Ἄρεως τόδ' αὐδᾷ μητρὸς ἐξ ὀρεσκόου)[253]; sin embargo, en la propia *Biblioteca* aparece igualmente este Partenopeo como hijo de Melanión, pero también de Talao y Lisímaca (Apollod. 3. 63 y 1. 103 respectivamente). Asimismo, se ha propuesto mantener Διός pero con pausa tras βίᾳ, por considerar que el mensajero estaría repitiendo palabras del propio Partenopeo, quien pretenciosamente reclamaría una ascendencia divina, del propio Zeus (Διός)[254]; no obstante, con este verso el mensajero cierra la intervención del guerrero (v. 532: τόδ' αὐδᾷ) y comienza su descripción del mismo. Algunas de las oposiciones a la lectura βίᾳ Διός opinan que se trataría de una blasfemia demasiado fuerte como para que no estuviera contestada por Eteocles o el Coro[255]; pero lo cierto es que existe una clara respuesta directa por parte de Eteocles en los versos 550-562, que más abajo se comenta.

A pesar de estas reticencias en cuanto a βίᾳ Διός, en primer lugar debe considerarse que este giro se encuentra acorde con la postura de Partenopeo y supone el grado máximo tras confesar que venera a su lanza más que a la divinidad, tanto que ni siquiera Zeus será una oposición a sus intenciones[256]. Además, como señala Paley, βίᾳ Διός simplemente repetiría un sentimiento ya atribuido a Capaneo, ante la segunda puerta (vv. 427-429: θεοῦ τε γὰρ θέλοντος ἐκπέρσειν πόλιν / καὶ μὴ θέλοντός φησιν, οὐδὲ τὴν Διὸς / ἔριν πέδοι σκήψασαν ἐμποδὼν σχεθεῖν) y a Eteoclo, ante la tercera (v. 469: ὡς οὐδ' ἂν Ἄρης σφ' ἐκβάλοι πυργωμάτων)[257]. En segundo lugar, a la insolencia de Partenopeo[258] y, por extensión, a los otros guerreros ante las puertas, responden seguidamente Eteocles y el Coro dejando en manos de los dioses el cumplimiento del castigo que merecen[259]. Eteocles, respecto de las jactancias de Partenopeo, a las que califica con el adjetivo ἀνόσιος, profiere su deseo de que los propios dioses les paguen con la misma moneda, así como su destrucción total (vv. 550-552: εἰ γὰρ τύχοιεν ὧν φρονοῦσι πρὸς θεῶν, / αὐτοῖς ἐκείνοις ἀνοσίοις κομπάσμασιν·/ ἦ

[253] Weil 1858: 232. A partir de la propuesta de Weil y de la cita de Apolodoro, West y Sommerstein incluyen la corrección, estimando que el texto del v. 532 exige la revelación del nombre del padre junto al de la madre (West 1990: 113-115; 1992b; Sommerstein 2008a).

[254] Verrall 1887: 57-58.

[255] Así, Winnington-Ingram (1977: 18), a pesar del frecuente uso de βία con genitivo en Esquilo, fijándose en el verso 47 (λαπάξειν ἄστυ Καδμείων βίᾳ), opta por finalizar la frase tras βίᾳ y considerar ilegible la primera palabra del siguiente verso, que sería un adverbio o adjetivo neutro denotando terror o arrogancia.

[256] No debe olvidarse que la descripción de la desmesura de Partenopeo se halla destinada sobre todo para el público, no sólo para los personajes.

[257] Paley 1879: 298.

[258] Su actitud es definida por Moreau (1997: 100, 105 y 108) como ὕβρις, en el sentido de consistir en una forma de transgresión (del orden cósmico, de los límites verbales y de los cultos sagrados); además, esta práctica religiosa sería una muestra de la barbarie y salvajismo del ejército argivo (Moreau 2007: 56-57, 60-61).

[259] A las jactancias de Capaneo y Eteoclo también habían replicado ya particularmente Eteocles y el Coro. Cf. el comentario sobre A. *Th.* 437-446 y los vv. 452-456, 480-485.

τᾶν πανώλεις παγκάκως τ' ὀλοίατο). Acto seguido finaliza la asignación de un guerrero para esta puerta manifestando su anhelo de que los dioses cumplan las verdades que él proclama (v. 562: θεῶν θελόντων τᾶν ἀληθεύσαιμ' ἐγώ). También el Coro considerará a este tipo de personas ἀνόσιοι y, asimismo, pedirá a los dioses que los destruyan (vv. 566-567: ...ἀνοσίων ἀνδρῶν, εἰ θεοὶ θεοί, / τούσδ' ὀλέσειαν ἐν γᾷ).

Por otra parte, a la figura y actitud de Partenopeo se opone la de Anfiarao, quien incluso reprende a Tideo y Polinices, recibiendo, además, las alabanzas del mensajero por venerar a los dioses (v. 596: δεινός, ὃς θεοὺς σέβει). De todos los contrincantes es el único para quien Eteocles tiene buenas palabras, en la idea de que, siendo "un hombre sensato, justo, bueno y piadoso" (v 609: σώφρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβὴς ἀνήρ), se ha mezclado con "impíos" y "sacrílegos" (v. 598: δυσσεβέστεροι y v. 611: ἀνόσιοι), los cuales, además, son "hostiles a los huéspedes y no se acuerdan de los dioses" (v. 606: ἐχθροξένοις τε καὶ θεῶν ἀμνήμοσιν). Queda así patente uno de los factores integrales de la trama, tal y como se expone desde el punto de vista tebano: los enemigos no sólo atacan la ciudad de Tebas, sino que arremeten igualmente contra las divinidades patrias.

En definitiva, Partenopeo se atreve a desafiar a las divinidades, dedicando su veneración a la lanza en lugar de a los dioses (v. 529: μᾶλλον θεοῦ), acción descrita por el mensajero mediante la forma verbal σέβειν (v. 530), que pertenece precisamente a la familia de palabras que designa el respeto religioso[260]; más aún, tanta es la resolución del guerrero en este sentido que osa retar al propio Zeus en sus objetivos (vv. 531-532), confirmando el alcance de su juramento y dejando gran constancia de su desprecio, desconsideración y rechazo hacia las divinidades.

[260] Cf. el comentario sobre A. *Eu*. 269-272.

7

Esquilo, *Prometeo encadenado* 937-948 (Calderón Dorda 2015b)

ΠΡ. σέβου, προσεύχου, θῶπτε τὸν κρατοῦντ' ἀεί.
ἐμοὶ δ' ἔλασσον Ζηνὸς ἢ μηδὲν μέλει.
δράτω, κρατείτω τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον
ὅπως θέλει· δαρὸν γὰρ οὐκ ἄρξει θεοῖς.
ἀλλ' εἰσορῶ γὰρ τόνδε τὸν Διὸς τρόχιν,
τὸν τοῦ τυράννου τοῦ νέου διάκονον·
πάντως τι καινὸν ἀγγελῶν ἐλήλυθεν.
ΕΡ. σὲ τὸν σοφιστήν, τὸν πικρῶς ὑπέρπικρον,
τὸν ἐξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς ἐφημέροις
πορόντα τιμάς, τὸν πυρὸς κλέπτην λέγω·
πατὴρ ἄνωγέ σ' οὕστινας κομπεῖς γάμους
αὐδᾶν, πρὸς ὧν ἐκεῖνος ἐκπίπτει κράτους·

loci similes: 938 ἐμοὶ δ' ἔλασσον Ζηνὸς ἢ μηδὲν μέλει: *hápax*.
945 τὸν ἐξαμαρτόντ' εἰς θεούς: *hápax*.

PR. Venera, ruega, halaga tú al que ahora tiene el poder,
pero a mí Zeus me importa menos que nada.
Que actúe, que maneje el poder como quiera
durante este breve período; mucho tiempo no gobernará a los dioses.
Mas estoy viendo a ese mensajero de Zeus,
al servidor del nuevo tirano:
viene, seguramente, para anunciar algo novedoso.
HE. A ti, al sabio, al más mordaz de los mordaces,
al que faltó contra los dioses rindiendo sus honores
a los efímeros, al ladrón del fuego me refiero:
mi padre ordena que reveles la boda de la que te jactas,
por la que él ha de perder el poder.

Al igual que hacen las Erinis[261] en *Las Euménides*, también ahora[262] sale a escena una antigua deidad, Prometeo, indignado con las nuevas divinidades por su forma de ejercer el poder[263]. Todo ello se hace evidente en sus continuas críticas

[261] Ellas son quienes se quejan de Apolo y de los dioses jóvenes (A. *Eu*. 96-97, 171-172, 808-809, 844-846 y 876-880). Cf. el comentario sobre A. *Eu*. 149-154.

[262] Sobre la problemática en torno a la autoría de *Prometeo encadenado*, cf. Calderón Dorda 2015b: LXVI-LXXIX.

[263] Durán López 2011: 94-97. La gran diferencia consistirá en que, a través de Atenea, las Erinis obtienen un nuevo papel y lugar en el universo religioso y social, donde reciben la necesaria τιμή (A. *Eu*. 868: εὖ τιμωμένην), a cambio de lo cual no deshonrarán a la ciudad (A. *Eu*. 916-920).

a Zeus[264] (así como a sus sirvientes Poder y Violencia) y en el desdén con que trata a Hermes, a quien desprecia por ese mismo motivo: "jóvenes sois los que gobernáis desde hace poco" (v. 955: νέον νέοι κρατεῖτε). Ocurre que esta divinidad, enviada por Zeus, es la que aquí recrimina a Prometeo su actitud irreverente, detallando su falta contra los dioses (v. 945: τὸν ἐξαμαρτόντ' εἰς θεούς) al desviar sus honras hacia los humanos (vv. 945-946: ἐφημέροις / πορόντα τιμάς). En primer lugar, el propio Prometeo es plenamente consciente de su yerro, como reconoce en los versos 265-267 (v. 266: ἑκὼν ἑκὼν ἥμαρτον)[265]; Poder, el sirviente de Zeus, ya había definido la entrega del fuego a los mortales como una ἁμαρτία que exigía el pago de una pena a los dioses (vv. 8-9: τοιᾶσδέ τοι / ἁμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην). En segundo lugar, Prometeo, sin temer ni la cólera de los dioses ni al mismo Zeus (vv. 29, 542), concedió a los mortales honores más allá de la justicia, como ya puntualizaba al principio de la tragedia Hefesto (v. 30: βροτοῖσι τιμὰς ὤπασας πέρα δίκης). En consecuencia, Prometeo venera en exceso a los humanos voluntariamente (vv. 543-544: ἰδίᾳ γνώμᾳ σέβῃ / θνατοὺς ἄγαν, Προμηθεῦ), mediante su equiparación a los dioses, la cual conlleva una inversión del orden natural[266].

Encontramos, por lo tanto, la grave falta de Prometeo descrita mediante dos piezas clave en la correcta veneración a las divinidades: τιμή y σέβειν. En el comentario a otros pasajes ya se ha destacado la importancia de la raíz σεβ- en este aspecto[267]; por su parte, τι-, del campo semántico del 'honor', ha dado lugar a diversos derivados relevantes en el estudio que nos ocupa[268], entre los que destaca la τιμή debida a los dioses[269], cuyo desprecio, desviación o desatención supone una actitud irreverente que en la tragedia de Esquilo recibe una respuesta por

[264] La esencia religiosa en esta tragedia se ha interpretado de distintas maneras y se ha utilizado en ocasiones para negar la autoría esquílea: cf. especialmente West 1990: 53-72 y Lloyd-Jones 2003: 65-72.

[265] Cf. Calderón Dorda 2015b: XXXVI-XXXVII. Por el contrario, Rader (2013: 170-171) insiste en la falta de autoconsciencia de Prometeo por no reconocer su equivocación.

[266] Calderón Dorda 2013: 297.

[267] Cf. los comentarios sobre A. *Eu*. 149-154, A. *Supp*. 919-923 y A. *Th*. 529-532.

[268] Así se manifiesta la preocupación por la honra debida a los dioses en la obra esquílea en los siguientes pasajes: *A*. 637: χωρὶς ἡ τιμὴ θεῶν; *A*. 922: θεούς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών; *Eu*. 807: ὑπ' ἀστῶν τῶνδε τιμαλφουμένας; *Eu*. 833: σεμνότιμος; *Eu*. 854: τιμίαν; *Eu*. 868: εὖ τιμωμένην; *Eu*. 891: δικαίως ἐς τὸ πᾶν τιμωμένῃ; *Th*. 14-15: πόλει τ' ἀρήγειν καὶ θεῶν ἐγχωρίων / βωμοῖσι, τιμὰς μὴ 'ξαλειφθῆναί ποτε; *Th*. 77: πόλις γὰρ εὖ πράσσουσα δαίμονας τίει. Por otra parte, es lo que las Erinis intentan mantener y reclaman a Apolo en *Eu*. 227: τιμὰς σὺ μὴ ξύντεμνε τὰς ἐμὰς λόγῳ; *Eu*. 747: πρόσω τιμὰς νέμειν (para diferentes puntos de vista sobre la τιμή de las Erinis en *Las Euménides*, cf. Sidwell 1996: 44-45 y 49; De Santis 2005: 60, 66 y 72-73; Rynearson 2013: 5-8).

[269] Además de las formaciones nominales y verbales con este tema τι-, destaca la presencia de los compuestos con alfa privativa ἀτι- (Chantraine 1999: 133, 1119-1120 y 1123 s.v. ἀτίζω, ἀτίω, τιμή, τίω) a cuyo uso se refieren detalladamente los comentarios sobre A. *Th*. 437-446 y E. *Heracl*. 69-79.

parte de las divinidades. Como puede observarse, la actitud de Prometeo hacia los dioses se manifiesta con la misma terminología que Esquilo ha empleado cuando las conductas contrarias a la divinidad procedían de los mortales. Y hay más concomitancias: la acusación de Poder sobre Prometeo por cometer ὕβρις y expoliar los privilegios de los dioses (vv. 82-83: ἐνταῦθα νῦν ὕβριζε καὶ θεῶν γέρα / συλῶν ἐφημέροισι προστίθει) recuerda sin duda a las palabras de Darío sobre la actuación de las tropas persas (A. *Pers*. 807-810)[270]; también Poder desprecia a Prometeo por ser "el dios más odioso para las divinidades" (v. 37: τὸν θεοῖς ἔχθιστον [...] θεόν), mediante el mismo giro con que el Coro describe a Tifón en *Los Siete contra Tebas* (A. *Th*. 523-524)[271]; y Prometeo reconoce la aversión que ha despertado en todas las divinidades cercanas a Zeus (vv. 120-121: τὸν πᾶσι θεοῖς / δι' ἀπεχθείας ἐλθόνθ'), enunciado próximo al usado por Dánao respecto del odio que los dioses deberían sentir por los egipcios (A. *Supp*. 754: θεοῖσιν ἐχθαιροίατο).

Irónicamente, la misma acusación que ha recibido Prometeo por parte del enviado de Zeus, la desviación de las τιμαί, es formulada por el Coro respecto del maltrato que el nuevo soberano le inflige de forma deshonrosa y amarga (v. 195: οὕτως ἀτίμως καὶ πικρῶς αἰκίζεται)[272]. De igual modo, Hermes acusa a Prometeo de no ceder ante Zeus por un débil razonamiento, su arrogancia (αὐθαδία: vv. 964, 1012, 1034); la misma que el Coro le suplica deponga (v. 1037); mientras, por su parte, Prometeo, además de negarla (v. 436), recrimina a Zeus en los mismos términos (v. 907: αὐθάδη φρονῶν)[273]. En definitiva, su actitud lo ha convertido en enemigo de Zeus: de esa forma lo denomina Poder (v. 67: τῶν Διός τ' ἐχθρῶν) y el propio Prometeo se presenta como τὸν Διὸς ἐχθρόν (v. 120) y proclama odiar a todos los dioses que se beneficiaron gracias a él y ahora lo tratan de forma injusta (vv. 975-976: τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεούς).

Prometeo cita otros personajes que se atrevieron contra Zeus, como el monstruo Tifón, de quien se compadece el protagonista al recordar que Zeus lo doblegó con su rayo "por sus altaneras jactancias" (vv. 360-361: ὃς αὐτὸν ἐξέπληξε τῶν ὑψηγόρων / κομπασμάτων), enfrentado a todos los dioses (v. 354), como si fuera a destruir la soberanía de Zeus por la fuerza. De forma similar acusa Hermes a Prometeo por "jactarse" (v. 947 κομπεῖς) de una boda que derrocará del poder a Zeus (vv. 947-948). También Océano había advertido a Prometeo del altanero y profano tono de sus palabras y de las consecuencias y castigos que

[270] Cf. el comentario sobre A. *Pers*. 807-831.

[271] Cf. el comentario sobre S. *OT* 1340-1346 acerca del uso en la tragedia griega del giro θεοῖς ἐχθρός.

[272] También Prometeo insiste en ese maltrato, especialmente mediante el término legal αἰκεία y sus derivados (vv. 93-97, 168, 177, 227, 256, 525, 989). Cf. Griffith 2000: 103; Calderón Dorda 2015b: 12. Sobre la ironía en esta tragedia, cf. Calderón Dorda 2012.

[273] Debe destacarse, asimismo, la frecuencia del tema αὐθαδ- usado por Esquilo únicamente en esta tragedia, referido también a Poder (v. 79) y a los grilletes de Prometeo (v. 64).

podían suponerle (vv. 307-329)[274]. Pero Prometeo ve cercano el fin de Zeus y de su poder, por lo que no le importa emitir manifestaciones de desprecio hacia él, como la del verso 938: "a mí Zeus me importa menos que nada" (ἐμοὶ δ' ἔλασσον Ζηνὸς ἢ μηδὲν μέλει). Sin embargo, a Prometeo le llegará el castigo tal como Hermes se lo anuncia (vv. 1014-1019), por su arrogancia y por no reflexionar adecuadamente (v. 1012: αὐθαδία γὰρ τῷ φρονοῦντι μὴ καλῶς): con el trueno y la llama del relámpago desencadenará Zeus una tormenta de rocas que sepultarán a Prometeo, quien nos proporcionará una vívida descripción de ese final en sus últimas palabras (vv. 1080-1093)[275].

[274] V. 311: τραχεῖς καὶ τεθηγμένους λόγους; v. 318-319: τῆς ἄγαν ὑψηγόρου / γλώσσης; v. 329: γλώσσῃ ματαίᾳ.

[275] Mediante la invocación final a su madre Temis (v. 1091: ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας), identificada por Esquilo con Gea, regresa Prometeo a las entrañas de la Tierra: cf. Calderón Dorda 2015b: 52 n. 195.

8

Esquilo, *Los Siete contra Tebas* 437-446 (Hutchinson 1985)

ET. καὶ τῷδε κόμπῳ κέρδος ἄλλο τίκτεται·
τῶν τοι ματαίων ἀνδράσιν φρονημάτων
ἡ γλῶσσ' ἀληθὴς γίγνεται κατήγορος.
Καπανεὺς δ' ἀπειλεῖ δρᾶν παρεσκευασμένος·
θεοὺς ἀτίζων, κἀπογυμνάζων στόμα
χαρᾷ ματαίᾳ θνητὸς ὢν ἐς οὐρανὸν
πέμπει γεγωνὰ Ζηνὶ κυμαίνοντ' ἔπη.
πέποιθα δ' αὐτῷ ξὺν δίκῃ τὸν πυρφόρον
ἥξειν κεραυνόν, οὐδὲν ἐξῃκασμένον
μεσημβρινοῖσι θάλπεσιν τοῖς ἡλίου.

variae lectiones: 437 κόμπῳ Keck quod seq. Hutchinson 1985: κέρδει codd.

loci similes: 438 ματαίων... φρονημάτων: *hápax*.
441 θεοὺς ἀτίζων: A. *Supp*. 733; E. *Alc*. 1037; E. *IT* 105; E. *Supp*. 19.

ET. Con esa altanería una ganancia distinta engendra:
en efecto, para los hombres de pensamientos profanos
la lengua se convierte en un auténtico delator.
Capaneo amenaza con que está preparado para la acción:
falta al honor debido a los dioses y ejercita su boca
con profana euforia porque, aun siendo mortal, al cielo
proyecta estrepitosas y embravecidas palabras contra Zeus.
Mas estoy convencido de que le alcanzará con justicia
el rayo cargado de fuego, en nada parecido
a los calores del sol de mediodía.

Del mismo modo que en el comentario a *Prometeo encadenado* 937-948 se comprobaba cómo la desviación de la τιμή debida a las divinidades suponía una muestra evidente de irreverencia hacia ellas y traía unas inevitables y punitivas consecuencias, igualmente se encuentran en la tragedia de Esquilo manifestaciones expresas del incumplimiento de esos honores religiosos a través de la raíz ἀτι-[276]. En especial destaca el giro θεοὺς ἀτίζειν con que describe Eteocles a Capaneo (v. 441), para quien augura un próximo castigo divino. La misma contraposición encontramos en *Las Suplicantes*, cuando Dánao asesora a sus hijas sobre el mejor comportamiento, puesto que recibirá castigo aquel de los mortales que lleve a cabo ese tipo de acciones (A. *Supp*. 733: θεοὺς ἀτίζων τις

[276] Chantraine 1999: 133 s.v. ἀτίζω, ἀτίω.

βροτῶν). Igualmente aconsejan las Erinis en *Las Euménides* no deshonrar con pie impío el altar de Justicia (A. *Eu*. 540-542: κέρδος ἰδὼν ἀθέῳ ποδὶ λὰξ ἀτίσῃς) por las consecuencias perniciosas que ello puede acarrear; y es que en esta tragedia destaca la constante reiteración de este tema ἀτι- en la esfera religiosa: como no se permite a las Erinis cumplir con su misión divina, estas se sienten deshonradas (A. *Eu*. 780: ἐγὼ δ' ἄτιμος, 839 y 872: ἀτίετον) y lamentan reiteradamente el tratamiento deshonroso que reciben por parte de las divinidades jóvenes y de los ciudadanos representados por el tribunal (A. *Eu*. 324: μ' ἄτιμον, 810: ἄτιμος, 792 y 822: ἀτιμοπενθεῖς), por lo que Atenea (aunque Apolo había afirmado que no eran honradas ni por los dioses jóvenes ni por los antiguos en A. *Eu*. 722: ἄτιμος) les asegura que no están deshonradas por parte de las deidades ni de los ciudadanos (A. *Eu*. 796: οὐκ ἀτιμίᾳ σέθεν, 824-825: οὐκ ἔστ' ἄτιμοι, 884: ἄτιμος), de modo que las Erinis se comprometen a no deshonrar la ciudad, convencidas por la diosa (y así lo especifica el coro en A. *Eu*. 917: οὐδ' ἀτιμάσω πόλιν).

En el caso de la tragedia *Los Siete contra Tebas*, como ocurría en *Prometeo encadenado*, son las palabras de un personaje, las de Capaneo, las causantes de esta situación irreverente, especialmente las que dirige contra Zeus aun siendo mortal (v. 442: θνητὸς ὤν). Esas palabras proceden de "pensamientos profanos" (v. 438: ματαίων... φρονημάτων), las pronuncia con "profana euforia" (v. 442: χαρᾷ ματαίᾳ), y su intensidad se refleja en el fragor que producen: nótese el contraste entre la amplitud del espacio celeste y el estrépito con que braman los adjetivos γεγωνά y κυμαίνοντα (vv. 442-443: "al cielo / proyecta estrepitosas y embravecidas palabras contra Zeus"). El heraldo ya advertía en la presentación de Capaneo que su altanería le impedía comportarse como corresponde a un ser humano (v. 425: ὁ κόμπος δ' οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ)[277], y refería sus amenazas sobre la ciudad: piensa destruirla independientemente de los deseos divinos (vv. 427-428: θεοῦ τε γὰρ θέλοντος ἐκπέρσειν πόλιν / καὶ μὴ θέλοντός φησιν), sin importarle siquiera la oposición de Zeus (vv. 428-429: οὐδὲ τὴν Διὸς / ἔριν[278]), cuyos relámpagos y rayos ha osado comparar con los calores del sol de mediodía (vv. 430-431: τὰς δ' ἀστραπάς τε καὶ κεραυνίους βολὰς / μεσημβρινοῖσι θάλπεσιν προσήκασεν). Por todo ello Eteocles le augura que, con justicia, le alcanzará un rayo cargado de fuego que nada tiene que ver con los calores aludidos por Capaneo (vv. 444-446).

[277] Es, precisamente, esa altanería contra las divinidades lo primero que señala Eteocles, v. 437: καὶ τῷδε κόμπῳ κέρδος ἄλλο τίκτεται (sobre la corrección κόμπῳ sobre κέρδει por un error de anticipación, cf. Hutchinson 1985: 115). Sobre la caracterización de los argivos mediante κόμπος, cf. Moreau 2007: 60-61.

[278] Sobre el significado de ἔρις en este pasaje, cf. Hutchinson 1985: 114-115.

9

Sófocles, *Áyax* 764-777 (Finglass 2011)

ΑΓ. ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν ἐννέπει, “τέκνον, δορὶ
βούλου κρατεῖν μέν, σὺν θεῷ δ’ ἀεὶ κρατεῖν.”
ὁ δ’ ὑψικόμπως κἀφρόνως ἠμείψατο,
“πάτερ, θεοῖς μὲν κἂν ὁ μηδὲν ὢν ὁμοῦ
κράτος κατακτήσαιτ’· ἐγὼ δὲ καὶ δίχα
κείνων πέποιθα τοῦτ’ ἐπισπάσειν κλέος.”
τοσόνδ’ ἐκόμπει μῦθον. εἶτα δεύτερον
δίας Ἀθάνας, ἡνίκ’ ὀτρύνουσά νιν
ηὐδᾶτ’ ἐπ’ ἐχθροῖς χεῖρα φοινίαν τρέπειν,
τότ’ ἀντιφωνεῖ δεινὸν ἄρρητόν τ’ ἔπος·
“ἄνασσα, τοῖς ἄλλοισιν Ἀργείων πέλας
ἵστω, καθ’ ἡμᾶς δ’ οὔποτ’ †ἐκρήξει† μάχη.”
τοιοῖσδέ τοι λόγοισιν ἀστεργῆ θεᾶς
ἐκτήσατ’ ὀργήν, οὐ κατ’ ἄνθρωπον φρονῶν.

LOCI SIMILES: 777 οὐ κατ’ ἄνθρωπον φρονῶν: S. *Aj.* 761; S. *Ant.* 768; A. *Th.* 425.

ME. Su padre, en efecto, le dice: “Hijo, por medio de tu lanza debes desear
vencer, pero vencer contando siempre con la ayuda de la divinidad.”
Mas este, de forma muy jactanciosa e insensata, contesta:
“Padre, con los dioses hasta el que no es nada
podría igualmente obtener la victoria. Pero yo, incluso sin ellos,
estoy convencido de conseguir esa gloria.”
En tamaños términos se jactaba. Después, por segunda vez,
a la divina Atenea, cuando ella lo animaba
a dirigir su mano homicida contra los enemigos,
a ella entonces le contesta con estas terribles y nefandas palabras:
“Soberana, marcha junto a los demás argivos,
que a mí nunca me quebrantará la lucha.”
Con tales afirmaciones consiguió la ira implacable
de la diosa, por no pensar como corresponde a un humano.

El mensajero transmite al Corifeo la información difundida entre los griegos por el adivino Calcante sobre Áyax, contra quien se dirigía ese día la cólera de Atenea, motivo por el cual Teucro debía conseguir que se quedara encerrado en la tienda. El propio adivino previamente explicaba la situación a la que Áyax había llegado: los mortales vanos que se exceden caen en desgracia ante los dioses (vv. 758-760); y, desde que abandonó su hogar, Áyax había sido

un irreflexivo (v. 763 ἄνους)[279], a pesar de que su padre le diera buenos consejos (vv. 762-763).

Primero Áyax se atrevió a prescindir de los dioses respondiendo a su padre que podía obtener la victoria sin contar con las divinidades y, después, directamente rechazó la ayuda de Atenea[280]. Esta actitud altiva del héroe la subraya Calcante mediante diversos recursos: introduce la primera contestación mediante ὑψικόμπως κἀφρόνως (v. 766: "de forma muy jactanciosa e insensata")[281]; tras ella, reitera su vanidad en el cierre de la intervención, ἐκόμπει (v. 770: "se jactaba"); a continuación, la aseveración que dirigió Áyax a Atenea la describe como δεινὸν ἄρρητόν τ' ἔπος (v. 773: "palabras terribles y nefandas"); y acentúa ambos dislates mediante los demostrativos intensificadores τοσόνδ' y τοιοῖσδε (vv. 770 y 776). Como contraste, el mensajero introduce y despide la figura de Calcante señalando sus características opuestas a la conducta de Áyax[282]: los desmanes del héroe están confinados por la sensatez y sabiduría del adivino (vv. 745-746 y 783). La tragedia muestra también otros personajes que manifiestan su conocimiento de los límites del ser humano, como Odiseo en los vv. 121-126 y 1365[283]; incluso pueden señalarse algunas palabras de Agamenón (verbigracia v. 1252: οἱ φρονοῦντες εὖ κρατοῦσι πανταχοῦ, "los sensatos vencen en todas partes"). Debe destacarse, además, que el adivino enmarca los desafíos de Áyax citando la mayor ofensa: no razonar de acuerdo con su condición humana (v. 761: μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονῇ, y v. 777: οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονῶν). Y esta es, exactamente, la causa de la ira implacable de Atenea (vv. 776-777): al principio de la obra, la diosa, tras mostrar a Odiseo el estado en que se encuentra Áyax, finaliza el prólogo con la recomendación de no decir nunca contra los dioses palabra alguna arrogante, sirviéndose igualmente del tema κομπ- (vv. 127-128: ὑπέρκοπον / μηδέν ποτ' εἴπῃς αὐτὸς ἐς θεοὺς ἔπος). En el desarrollo de la tragedia se plantea lo que

[279] Sobre la caracterización de Áyax como ἄνους y ἄφρων (y otros usos de estos temas en la tragedia), cf. Lauriola 2008: 220-222; acerca del estado de las φρένες de Áyax, cf. Winnington-Ingram 1998: 21-56; Garvie (1998: 199) hace descansar las acciones de Áyax sobre su locura; Mitchell-Boyask (2012: 319-320) las relaciona con νόσος.

[280] Sobre la relevancia de estas palabras de Áyax en el desarrollo de la tragedia, cf. Tyler 1974: 25-31, 35-36 y 41; Evans 1991: 72; Garvie 1998: 196-197; Parker 1999: 13 y 15; Machin 2000: 17-18; Jouanna 2007: 424-427; Lauriola 2008: 221-222; Finglass 2011: 357-358; Burian 2012: 72. Sin embargo, en ocasiones se ha restado importancia a la 'impiedad' de Áyax, cf. Winnington-Ingram 1998: 12-15, seguido por Roig Lanzillotta 2006.

[281] Este es el único texto literario antiguo que nos atestigua ὑψικόμπως, puesto que solo dos veces más aparece la forma adjetiva en un escolio a este pasaje y en un comentario a la *Odisea* del siglo XII (Eust.). Sin embargo, el tema simple κομπ- y otros compuestos (como ὑπερκομπ-) son frecuentes en los contextos irreligiosos (cf., entre los comentarios de este volumen, A. *Pers*. 807-831, A. *Pr.* 937-948, y, en esta tragedia, los vv. 127 y 770).

[282] Cf. Winnington-Ingram 1998: 13. Es objeto de controversia si la actuación de Áyax consiste en un estado pasajero o formaba parte de su naturaleza: Winnington-Ingram 1998: 40-41; Lefèvre 1991: 93-95; Müller 1999: 494; Lauriola 2008: 224; Finglass 2011: 358 y 363.

[283] Cf. Winnington-Ingram 1998: 11-13; Calderón Dorda 2016a: 30.

puede ocurrirle a quien osa tamaña afrenta contra los dioses, así como el gran poder que estos ejercen sobre los mortales[284]. En consecuencia, el drama también insiste en la necesidad de contar con los dioses[285] y no pugnar por prescindir de ellos. Según Calcante, la única posibilidad para Áyax residiría en sobrevivir ese día y quizá entonces podría salvarse con la ayuda de un dios, σὺν θεῷ, como precisamente le había recomendado su padre (vv. 779 y 765 respectivamente)[286], y justo lo contrario de lo que Áyax pregonaba con desprecio: "sin ellos" (vv. 778-779: δίχα / κείνων).

Para finalizar, merecen nuestra atención dos cuestiones relacionadas con la interpretación de esta tragedia. A pesar de que la crítica en ocasiones haya desvalorizado su intervención[287], puede afirmarse que Calcante tiene un papel relevante en la trama: es él quien expone directamente los motivos por los cuales Áyax ha llegado a tal extremo de desgracia; además, el adivino consigue, en parte, mantener el suspense sobre los motivos que originaron el enfado de Atenea. El otro matiz espinoso y centro de debate reside en la suposición de que Sófocles atribuye la caída de Áyax a su ὕβρις contra los dioses[288]; sin embargo, como señala Garvie[289], en el drama nunca se refiere dicha ὕβρις en relación con Áyax y Atenea[290].

[284] En un solo día pueden los dioses cambiar la vida de cualquiera: así lo expresan Atenea (vv. 131-132) y Calcante (vv. 752-754). Sobre la ira de los dioses y su poder, cf. Kirkwood 1967: 264-266; Bañuls Oller 1996: 15; Finglass 2011: 358 y 364-365. Por su parte, Stanford (2002: XXXVIII-XXXIX y LIII) y Garvie (1998: 197) restan importancia a la cólera de Atenea.

[285] Cairns (2013: 156) concreta que es la idea de poder alcanzar el éxito sin la divinidad lo que suscita la ira de Atenea.

[286] De la misma manera había advertido también el Coro a Áyax sobre el poder de la divinidad (v. 383: ξὺν τῷ θεῷ πᾶς καὶ γελᾷ κὠδύρεται, "por medio de la divinidad cualquiera se ríe y se aflige").

[287] Sobre la devaluación de la significativa función de Calcante, cf. Tyler 1974: 25-30; Winnington-Ingram 1998: 12-13; Finglass 2011: 357-358.

[288] Cf. Kirkwood 1967: 274-275; Kamerbeek 1963: 44 y 158-159; Coraluppi 1968: 115-123; Winnington-Ingram 1998: 11-14 y 71-72 (sugiere no reducir la interpretación de la obra simplemente a la ὕβρις de Áyax); Evans 1991: 72-73 y 85; Lefèvre 1991: 97-100; Fisher 1992: 312-329; Gasti 1992 (habla de una "military *hýbris*", relacionada con la conducta del guerrero); Maslanka Soro 1995: 117-123, 127-128 y 135 (considera que se trata de una ὕβρις que pertenece al contexto político, no al ético-religioso); Bañuls Oller 1996: 17; Cairns 1996: 11-13; Machin 2000: 18; Moreau 1997: 105; Lauriola 2008: 221-222 y 228.

[289] Garvie 1993: 245-247; 1998: 12-17, 136 y 196-199.

[290] La ὕβρις que Menelao le atribuye (vv. 1087-1088) se refiere a su intento de asesinato, como él mismo acaba de mencionar (vv. 1060-1061).

10

Sófocles, *Áyax* 1342-1345 (Finglass 2011)

ΟΔ. ὥστ' οὐκ ἂν ἐνδίκως γ' ἀτιμάζοιτο σοί·
οὐ γάρ τι τοῦτον, ἀλλὰ τοὺς θεῶν νόμους
φθείροις ἄν. ἄνδρα δ' οὐ δίκαιον, εἰ θάνοι,
βλάπτειν τὸν ἐσθλόν, οὐδ' ἐὰν μισῶν κυρῇς. 1345

loci similes: 1343-1344 τοὺς θεῶν νόμους / φθείροις ἄν: E. *Supp.* 563.

OD. De modo que no podría ser deshonrado por ti al menos
dentro del marco de la justicia:
no es a él a quien destruirías, sino las leyes de los dioses.
Y a un hombre noble, si muere, no es justo
dañarlo, ni siquiera aunque resulte que lo odias. 1345

De esta manera Odiseo intenta convencer a Agamenón de la necesidad de enterrar a Áyax, pues está en peligro el cumplimiento de las leyes de los dioses[291]. Por ello comienza su advertencia afirmando que Agamenón no puede deshonrar a Áyax dentro de los parámetros de la justicia (v. 1342: ἐνδίκως). Odiseo, como ya había hecho antes Teucro, hermano de Áyax, procura diferenciar los actos admisibles contra quien está vivo de los que no deben cometerse con los muertos: en este último caso peligran las correctas relaciones con la divinidad.

En efecto, con antelación Teucro ya había protagonizado sendas escenas con Menelao y Agamenón acerca de este asunto. Cuando en primer lugar Menelao aparece para prohibir el enterramiento, Teucro le recuerda que un dios lo puso a salvo de Áyax, motivo por el cual, precisamente, le interpela: μὴ νῦν ἀτίμα θεούς, θεοῖς σεσωσμένος (v. 1129: "no deshonres ahora a los dioses, tú que por ellos fuiste salvado"). No enterrar debidamente el cadáver de Áyax supondría una deshonra hacia los dioses, aunque Menelao no cree contravenir las leyes divinas (v. 1130: ἐγὼ γὰρ ἂν ψέξαιμι δαιμόνων νόμους; "¿Yo, entonces, estaría reprobando las leyes de los dioses?"), a pesar de la claridad con que se lo explica Teucro (v. 1131: εἰ τοὺς θανόντας οὐκ ἐᾷς θάπτειν παρών, "si estás aquí para impedir enterrar a los muertos").

Lo inconveniente de esta acción viene refrendado continuamente en los argumentos de Teucro[292] y Odiseo, al exponer que la justicia está de su lado: así Teucro replica a Menelao que dará a Áyax una tumba δικαίως (vv. 1109-1110);

[291] Cf. Ugolini 2000: 100-102 y 140-141; Jouanna 2007: 451-452.

[292] Sin embargo Finglass (2011: 456 y 502) considera que, salvo la referencia del v. 1125, en las intervenciones de Teucro no se hallan los conceptos fundamentales de justicia, honor y ley divina que sí desarrolla Odiseo.

al Corifeo no le gustan exactamente las duras palabras de Teucro, a pesar de reconocer que están cargadas de justicia (v. 1119: κἂν ὑπέρδικ' ᾖ); Teucro se atreve a no refrenar su lengua al sentir la justicia de su parte (v. 1125: ξὺν τῷ δικαίῳ γὰρ μέγ' ἔξεστιν φρονεῖν)[293] y recurre a las leyes divinas (cf. vv. 1129-1130); a Agamenón, por otro lado, le pregunta si las acciones del pasado realizadas por Áyax no fueron para ellos ἔνδικα (v. 1282); por su parte, Odiseo afirma que dejar el cuerpo insepulto supondría pisotear la justicia (v. 1335: τὴν δίκην πατεῖν) mientras que, si lo entierran, aparecerán como justos para todos los griegos (v. 1363: ἄνδρας μὲν οὖν Ἕλλησι πᾶσιν ἐνδίκους). Tan solo en dos ocasiones intentan Menelao y Agamenón tener la justicia de su lado, y en ambos casos vienen rebatidos por Teucro y Odiseo. Por una parte Menelao plantea una pregunta sin fundamento, pues Áyax no llegó a matarle (v. 1126: δίκαια γὰρ τόνδ' εὐτυχεῖν κτείναντά με; "¿Es que es justo tratar bien a quien me ha matado?"), falacia que rebate Teucro fácilmente; y, por otra, Agamenón reclama la imposibilidad de establecer ley alguna si no se respalda a quienes vencen con justicia (v. 1248 τοὺς δίκῃ νικῶντας): de ahí el interés de Odiseo por determinar cómo la justicia relativa al enterramiento de Áyax no tiene nada que ver con las leyes entre los humanos, sino con el respeto a otras leyes que están por encima, las de los dioses (v. 1343: τοὺς θεῶν νόμους). Todo ello, inevitablemente, hace pensar en *Antígona* y su famoso pasaje sobre los ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν / νόμιμα (S. *Ant*. 454-455), la más antigua referencia a las leyes divinas no escritas, que a finales del siglo V y principios del IV se invocan frecuentemente cuando se apela a códigos universales de moralidad. También en esta tragedia, como había ocurrido con *Áyax*, se oponen las leyes de los mortales a las divinas (S. *Ant*. 450-460, 1113-1114) en relación con un enterramiento, el de Polinices (S. *Ant*. 489-491, 1070-1073)[294].

[293] Aunque pueden verse en esta misma tragedia las consecuencias de tamaña acción. Cf. el comentario a S. *Aj*. 764-777.

[294] Cf., con distintas valoraciones, Jebb 1900b: 89-90 y 198; Kamerbeek 1963: 218 (un escolio ya relacionaba las ἄγραφοι νόμοι de *Antígona* con las δαιμόνων νόμοι del v. 1130); De Romilly 2004: 25-40; Brown 2014: 161-162; Craik 1993; Griffith 1999: 201-202 y 313; Holt 1999: 681; Ugolini 2000: 138-141; Harris 2004; Jouanna 2007: 451-456; Lauriola 2007: 403-405; Lauriola 2008: 218-227; Iriarte 2009; Cerri 2010; Susanetti 2012: 243-248; Calderón Dorda 2016a: 35-36.

11

Sófocles, *Electra* 121-126 (Finglass 2007)

ΧΟ. ὦ παῖ παῖ δυστανοτάτας
Ἠλέκτρα ματρός, τίν' ἀεὶ
τάκεις ὧδ' ἀκόρεστον οἰμωγὰν
τὸν πάλαι ἐκ δολερᾶς ἀθεώτατα
ματρὸς ἁλόντ' ἀπάταις Ἀγαμέμνονα
κακᾷ τε χειρὶ πρόδοτον;

VARIAE LECTIONES: 124 ἀθεώτατα Erfurdt et Porson: ἀθεωτάτας plur. codd.

LOCI SIMILES: 124 ἄθεος: S. *El.* 1181; S. *OT* 254, 661, 1360; S. *Tr.* 1036; A. *Eu.* 151, 541; A. *Pers.* 808; Antipho 1. 21; 1. 23; 2. 2. 13; Ar. *Pl.* 491, 496; Ar. *Th.* 671, 721; E. *Andr.* 491; E. *Ba.* 995, 1015; E. *HF* 433; E. *Hel.* 1148; E. *Heracl.* 107; E. *Or.* 925.

CO. ¡Ay Electra, hija, hija de la madre
más desalmada! ¿Por qué continuamente
te consumes así en un inagotable lamento
por Agamenón, hace tiempo mediante engaños destruido
por tu dolosa madre de la forma más contraria a los dioses,
y traicionado con mano perversa?

Así comienza su primera intervención el Coro de mujeres de Micenas, en respuesta a los lamentos de Electra por su padre Agamenón. El Coro determina directamente el carácter de Clitemestra, "la más desalmada" y "dolosa" (v. 121: δυστανοτάτας, v. 124: δολερᾶς) y la descripción de su manera de actuar, mediante engaño, con perversa mano y de forma ἀθεώτατα[295] (vv. 124-126). El uso de ἄθεος en este pasaje es uno de los ejemplos más conspicuos de su valor como actitud que rechaza a las divinidades, el denominado tradicionalmente 'sentido activo' del término[296]. Dicha valoración viene confirmada por la interpretación de W. Fahr, quien consideró que había dos significados claros y diferenciados del término y, respecto de la obra de Sófocles, estableció que indicaba algo "abandonado por los dioses" en *OT* 254 y 661, mientras que significaba "transgresor", "sacrílego", algo contrario a la divinidad, en *El.* 124 y 1181, *Tr.* 1036, *OT* 1360[297]. Así las cosas, recoge este último sentido atribuido a *Tr.* 1036, *El.* 124 y 1181 Finglass, quien lo

[295] Quizá podría mantenerse el genitivo singular transmitido por los códices, yuxtapuesto a δολερᾶς (v. 124) y paralelo a δυστανοτάτας (v. 121), como defiende Murrali 2008: 151 (se traduciría: "por tu dolosa madre, la más contraria a los dioses").

[296] Cf. Jebb 1894: 160-161.

[297] Fahr 1969: 15-17. En general sigue siendo aceptada esta interpretación: cf., verbigracia, Sorel 2015: 64.

equipara a la expresión esquílea δύσθεος γυνά (A. *Ch*. 46), referida a Clitemestra[298]; también para Jebb los dos pasajes de *Electra* tendrían el significado activo[299]. En cuanto a los usos de ἄθεος en *Edipo Rey* la crítica discrepa en gran medida: Jebb señala para los tres ejemplos la noción de "abandonado por los dioses"[300] y, de forma similar, Kamerbeek niega el sentido de *impius* y califica la noción de ἄθεος aquí como rara, decantándose por "forsaken by the gods", "abandoned of the gods", de modo que no hay divinidad que ahuyente la desgracia[301]. Este mismo valor pasivo lo refleja *OT* 661 para Bollack, mientras que indica "odiado por los dioses" en *OT* 1360 mejor que *impius*[302]. Dawe conserva el valor pasivo para *OT* 661 y comenta su extrañeza en los usos de *OT* 254 y 1360, a la par que en *OT* 254 y *El*. 1181 considera que ἀθέως tiene un sentido más general, significando simplemente "terribly"[303]. Esta pérdida de su sentido etimológico es señalada igualmente respecto de *Tr*. 1036 por parte de Davies, quien sigue a Stevens en la definición de este vocablo como "a generic term for wicked", interpretado como simple efecto retórico en series de tres elementos con ἀ- privativa[304].

Toda esta controversia genera dudas acerca del valor real de ἄθεος, ya que se trata de un término que, como tantos otros, requiere un estudio profundo y una interpretación sincrónica del mismo, mediante un análisis completo de sus usos y valores, a fin de poder ofrecer una correcta exégesis del mismo[305], por lo que se hace preciso un sucinto examen del empleo que Sófocles hace de ἄθεος. A primera vista, puede tenerse la sensación, a tenor de los pasajes sofocleos, de que efectivamente posee este vocablo dos sentidos contrarios, uno activo, 'opuesto a los dioses', y otro pasivo, 'abandonado por los dioses', pero se hace preciso encontrar la causa que origina estas discordantes interpretaciones. En realidad, al menos en los textos de los trágicos[306], el significado es siempre el mismo: algo opuesto o contrario a los dioses, que interrumpe radicalmente la correcta relación con la esfera divina[307]. La precisión sobre el significado de este término parece

[298] Finglass 2007: 142.

[299] Igualmente Kells 1997: 194; Jebb (1894: 160-161) explica que el sentido activo significa "disregarding the gods", "impious" (aunque en *El*. 124 lo traduce mediante el general "wickedly").

[300] Jebb 1914: 45, 95 y 177 ("by angry heaven", "unblest", "forsaken of the gods" respectivamente), aunque lo relaciona con *El*. 1181.

[301] Kamerbeek 1967: 75, 141 y 248.

[302] Bollack 1990b: 409 y 1990d: 934.

[303] Dawe 1996c: 120 y 158.

[304] Stevens 2001: 156; Davies 1991: 234. Sin embargo, formando parte de dichas series solo aparece ἄθεος en los textos trágicos en E. *Hel*. 1148 y E. *Ba*. 995 (= 1015).

[305] Cf. Ramón Palerm 2014a: 152-159, especialmente 157-159.

[306] Cf. los comentarios sobre A. *Eu*. 149-154 y E. *Ba*. 992-1016.

[307] Recordemos la definición que Calderón Dorda (2013: 298), en relación con Esquilo, proporcionaba de este término: "expresa de forma más radical que ἀσεβής la supresión de la relación con los dioses".

estar determinada por la intención de quien lo pronuncia y por el objeto al que se refiere. Así, está claro este valor cuando el personaje que lo enuncia considera responsable o culpable al sujeto que recibe el calificativo. De este modo Heracles le dice a Hilo σὰ μάτηρ ἄθεος, refiriéndose a su madre como responsable del estado de destrucción en el que se encuentra (*Tr.* 1036)[308]; el Coro lo aplica a la forma en que Clitemestra acabó con Agamenón, ἀθεώτατα (*El.* 124); Orestes juzga la manera en que Egisto y Clitemestra maltratan a Electra ἀθέως (*El.* 1181: ὦ σῶμ' ἀτίμως κἀθέως ἐφθαρμένον); y Edipo lo destina a sí mismo cuando descubre que mató a su padre y tuvo hijos con su madre (*OT* 1360: νῦν δ' ἄθεος μέν εἰμ', ἀνοσίων δὲ παῖς)[309]: en realidad los códices tienen ἄθλιος, si bien se acepta de manera unánime la corrección ἄθεος por su adecuación métrica y semántica[310]. Probablemente este es el pasaje que mayor controversia suscita: por un lado consiste en una conjetura y, por otro, depende de la interpretación que reciba la postura del personaje, ya que en estos momentos Edipo se considera responsable directo de sus actos (*OT* 1331-1332) y autor de los males que laceran la ciudad (*OT* 1184-1185, 1340-1346[311], 1384, 1414-1415, 1433, 1441).

Por otra parte, tiene ἄθεος ese mismo valor cuando se usa sobre algo que recibe las consecuencias de un acto contrario a los dioses y el emisor no lo considera responsable de esa ofensa aunque, por extensión o relación, obtiene igualmente el calificativo de "contrario a los dioses". En consecuencia, a la hora de reflejar este valor –que puede, asimismo, deducirse por el contexto– se utilizan a veces expresiones de corte pasivo que inducen a considerar que también en griego el término poseía ambos sentidos. En efecto, Edipo en *OT* 252-254 encarga al Coro llevar a término la búsqueda del asesino de Layo y ruega en su nombre, "en el de la divinidad y por esta tierra que está destruida de forma estéril y contraria a los dioses" (*OT* 253-254: ὑπέρ τ' ἐμαυτοῦ τοῦ θεοῦ τε τῆσδέ τε / γῆς ὦδ' ἀκάρπως κἀθέως ἐφθαρμένης)[312]: el país está devastado

[308] Longo (1968: 350), respecto de *Tr.* 1036, considera que se emplea este adjetivo por tratarse de la muerte de un familiar, como ocurre en *El.* 124, A. *Eu.* 151 y E. *Or.* 925. Pero el uso de ἄθεος no está directamente relacionado con el asesinato de familiares, aunque en ocasiones exista dicha situación; sin embargo, son numerosos los casos en los que no se produce.

[309] Para Longo (1972: 336) equivale como pasivo a "abandonado por los dioses" pero, al mismo tiempo, como activo, "impío", ἀσεβής.

[310] Jebb 1914: 177; Kamerbeek 1967: 248; Dawe 1973: 262; Dawe 1982: 233-234; Bollack 1990d: 933-934. Téngase en cuenta, no obstante, la frecuencia con que en esta tragedia ἄθλιος califica a Edipo pronunciado por él mismo (*OT* 789, 815, 1388, 1413, 1444) y también por otros personajes (*OT* 372, 1204), mientras que alude a otros caracteres solo en *OT* 1240 y 1462 (sus hijas y Yocasta).

[311] En *OT* 1345-1346 y 1519 Edipo se llama a sí mismo θεοῖς ἐχθρότατον y θεοῖς γ' ἔχθιστος, cuyo sentido se explica en el comentario a S. *OT* 1340-1346.

[312] Suele interpretarse como "abandonada por los dioses": Jebb 1914: 45 "forsaken by gods"; Kamerbeek 1967: 75 "forsaken by the gods"; Fahr 1969: 15-16 "gottverlassen"; Dawe 1999: 120 "terribly"; Bollack 1999a: 199 "sans dieux".

por la falta de frutos y porque se ha cometido algo opuesto a las divinidades, una mancha incurable (*OT* 95-98: μίασμα χώρας... ἀνήκεστον), el asesinato de Layo, que debió haberse purificado ya en el pasado (*OT* 256). En *OT* 661, si el Coro deseara algún mal a Edipo (algo que evidentemente no desea), moriría entonces en una situación opuesta a los dioses, sin amigos, de la peor manera posible (*OT* 661-662: ἐπεὶ ἄθεος ἄφιλος ὅ τι πύματον / ὀλοίμαν, φρόνησιν εἰ τάνδ' ἔχω)[313], puesto que se trataría de una acción completamente contraria a las divinidades.

En suma: no se trata de precisar en cada situación simplemente el valor activo o pasivo que mejor sentido confiere a la traducción, sino que sería necesario prestar atención especialmente a la postura o perspectiva del personaje que pronuncia la forma en cuestión[314].

[313] Jebb 1914: 95 "unblest"; Kamerbeek 1967: 141 "forsaken by the gods"; Fahr 1969: 15-16 "gottverlassen"; Dawe 1999: 158 "abandoned by the gods"; Bollack 1990a: 229 "sans dieux".

[314] Sobre ἄθεος en los otros tragediógrafos, cf. los comentarios a A. *Eu.* 149-154 y E. *Ba.* 992-1016.

12

Sófocles, *Edipo Rey* 1378-1385 (Lloyd-Jones – Wilson 1990)

OI. οὐδ' ἄστυ γ', οὐδὲ πύργος, οὐδὲ δαιμόνων
ἀγάλμαθ' ἱερά, τῶν ὁ παντλήμων ἐγὼ
κάλλιστ' ἀνὴρ εἷς ἔν γε ταῖς Θήβαις τραφεὶς
ἀπεστέρησ' ἐμαυτόν, αὐτὸς ἐννέπων
ὠθεῖν ἅπαντας τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐκ θεῶν
φανέντ' ἄναγνον καὶ γένους τοῦ Λαΐου.
τοιάνδ' ἐγὼ κηλῖδα μηνύσας ἐμὴν
ὀρθοῖς ἔμελλον ὄμμασιν τούτους ὁρᾶν;

LOCI SIMILES: 1382 ἀσεβής: S. *OT* 1441; S. *OC* 823; A. *A.* 1493, 1517; A. *Supp.* 9; A. *Th.* 831; Antipho 2. 2. 11; 6. 33; E. *Ba.* 502.
1383 ἄναγνος: S. *OT* 823; S. *OC* 945; A. *A.* 220; A. *Ch.* 986; E. *Hipp.* 1448.

ED. Ni tampoco la ciudad, ni la muralla, ni las sagradas
estatuas divinas, de las que yo, desdichado,
el principal hombre al menos en Tebas, donde viví exquisitamente,
me he privado a mí mismo, cuando proclamé en persona
que todos expulsaran al impío, al señalado por los dioses
como profanador y de la estirpe de Layo.
Tras desvelar yo que semejante mancilla era mía,
¿Cómo iba a mirarlos a ellos directamente con los ojos?

Los términos clave de índole (ir)religiosa, significativos en este pasaje, son ἀσεβής y ἄναγνος. En ambos casos el sentido concreto y la interpretación en el contexto han suscitado repetidamente controversia. Estos versos 1378-1385 recogen parte del lamento de Edipo en el que enumera lo que no desea ver y explica por qué se ha cegado una vez que ha conocido toda la verdad sobre su vida, información a la que ha accedido en fases sucesivas. Todo ello había comenzado con una enfermedad que asolaba la ciudad (vv. 22-30, 307), por lo que el rey Edipo delega en Creonte la consulta a Apolo (vv. 68-72). El oráculo claramente indica que deben expulsar una mancha del país (v. 97: μίασμα χώρας), la cual ha sido acogida en su tierra y no deben conservarla puesto que es incurable (vv. 95-98). En el verso 1380 se lamenta Edipo de su magnífico estatus anterior en Tebas[315] sirviéndose de un verbo (τραφείς) que, precisamente, es el mismo que

[315] De acuerdo con Bañuls Oller y Crespo Alcalá (2000: 38 y 58), la caída de Edipo desde "las más altas cotas de poder y buena fortuna", cumple la finalidad de la dramaturgia de Sófocles al "poner de manifiesto que el ser humano no puede vivir de espaldas a la divinidad".

definía doblemente la mancha desvelada por el oráculo de Apolo (vv. 97-98: μίασμα χώρας ὡς *τεθραμμένον* χθονὶ / ἐν τῇδ' ἐλαύνειν μηδ' ἀνήκεστον *τρέφειν*, "expulsar una mancha del país que se ha *nutrido* en esta tierra y no *mantenerla* sin cura"). Esta enfermedad, esta mancha, es lo que produce la contaminación en la ciudad y el medio para purificarla, según el oráculo, es el destierro u otro asesinato que vengue la muerte del antiguo soberano Layo (vv. 100-107).

Cuando Edipo sospecha que el homicida del antiguo rey es él, pero todavía no ha averiguado que, además, se trata de su padre, se refiere a sí mismo como πᾶς ἄναγνος (vv. 822-823). El adjetivo ἄναγνος implica, entonces, el asesinato y las consecuencias sobre la sociedad que no le pone remedio, tal y como declara Edipo en su proclama para hallar al culpable de asesinato (vv. 224-275), una cuestión que él mismo considera no deberían haber dejado sin purificar (v. 256: ἀκάθαρτον)[316]. Edipo, tras conocer las instrucciones del dios, se compromete a realizar lo necesario para salvar a Tebas, declara que se mostrará, merced al dios, triunfador o fracasado (vv. 145-146: ἢ γὰρ εὐτυχεῖς / σὺν τῷ θεῷ φανούμεθ' ἢ πεπτωκότες) y, en consecuencia, Edipo lamenta ahora que por obra de los dioses aparece como un criminal profanador (vv. 1382-1383: τὸν ἐκ θεῶν / φανέντ' ἄναγνον). Por lo tanto, ἄναγνος (vv. 823 y 1383) es el término con que Edipo designa al homicida causante de la enfermedad en Tebas, puesto que el oráculo ha señalado que la persona responsable de esa muerte y de la situación de la ciudad es la misma (vv. 100-107). Sin embargo, la combinación de ἄναγνος con ἀσεβής en este pasaje (vv. 1378-1385) y sus significados han resultado especialmente problemáticos para la crítica: Kamerbeek corrige la interpretación de Jebb y considera ambigua la referencia de los términos; Longo, enfatizando las referencias a la procedencia tebana del homicida, considera que Edipo es ἄναγνος por ser del linaje de Layo; genera dudas igualmente a Dawe, quien se detiene en la confusión del pasaje porque los dioses no han desvelado la identidad del asesino; Bollack analiza τὸν ἀσεβῆ como sujeto de ὠθεῖν aludiendo únicamente al asesino, y relaciona ἄναγνος con el oráculo que revelaba las acciones del hijo de Layo; para Peels ἀσεβής es una referencia general, una descripción que no determina al asesino de Layo[317]. Sin duda es arduo establecer el valor exacto de ἄναγνος dados los pocos ejemplos que conservamos en los textos clásicos. Su uso entre los tragediógrafos aparece siempre relacionado con el causante de la muerte de un familiar pero, más que en la relación de parentesco, se incide especialmente en las formas en que se ha producido esa muerte y en la impureza que supone: de ello nos dan los ejemplos de *Edipo Rey* la mejor muestra (vv. 823 y 1383), aunque los demás también pueden adscribirse a esa línea (S. *OC* 945, A.

[316] Sobre la relación y oposición del tema ἁγ- (negado por ἄν-αγνος) con la mancha o contaminación (v. 97: μίασμα χώρας), cf. Burkert 2007: 108-109 y 360.

[317] Jebb 1914: 143; Kamerbeek 1967: 251; Longo 1972: 340; Dawe 1982: 235; Bollack 1990d: 943-946; Peels 2015: 89-90.

A. 219, A. *Ch*. 986, E. *Hipp*. 1448); solo aparece en otra obra literaria del siglo V a.C., en un discurso de Antifonte donde no existe ese lazo familiar (2. 1. 10), y los siguientes usos conservados más cercanos ya pertenecen a la obra *Alejandra* de Licofrón (vv. 162 y 1224), donde se mantiene la relación con crímenes de sangre pero se diluyen en parte las relaciones familiares.

Si volvemos a nuestro pasaje de *Edipo Rey*, cuando Edipo ya sabe que es el hijo patricida[318], se llama a sí mismo ἀσεβής[319], empleando por primera vez este adjetivo referido al asesino de Layo. Con ἄναγνος se explica, entonces, una parte del valor de ἀσεβής: Edipo como responsable del asesinato sin expiación del antiguo soberano; la otra característica que lo convierte en ἀσεβής es su pertenencia al linaje de Layo, especificado a continuación (v. 1383: καὶ γένους τοῦ Λαΐου). De esta forma, semántica y sintácticamente queda claro el sentido completo de ἀσεβής, a través de la siguiente aposición que coordina, por una parte, a quien ha cometido un crimen profano y, por otra, el hecho de pertenecer a la misma familia. Esta misma relación la confirma de nuevo Edipo a Creonte, al interpretar la evidencia del oráculo: "al patricida, al impío, a mí aniquiladme" (v. 1441: τὸν πατροφόντην, τὸν ἀσεβῆ μ' ἀπολλύναι)[320]. Y se cumple lo anunciado también por Tiresias, el intérprete de Apolo (vv. 284-286): el asesino de Layo que Edipo está buscando se encuentra en Tebas (vv. 449-451) y se descubrirá, después, que pertenece al linaje tebano (vv. 452-453: εἶτα δ' ἐγγενὴς / φανήσεται Θηβαῖος).

Todo ello, el asesinato impune del rey Layo y, especialmente, el hecho de haber sido cometido por su propio hijo, supone una ruptura de las adecuadas relaciones de los humanos con los dioses. El ámbito familiar y social queda severamente dañado en esta situación, tanto que el país se veía asolado por una enfermedad que lo dejaba estéril y lo alejaba de las divinidades debido a la ofensa que suponía (v. 254: γῆς ὧδ' ἀκάρπως κἀθέως ἐφθαρμένης). Así las cosas, puede añadirse que el uso aquí del término ἀσεβής se ubica en la misma línea que describían las tragedias de Esquilo[321] para este compuesto ἀσεβ-, a saber, una ofensa dirigida de forma particular a familiares, a ξένοι y a los dioses, resultando especialmente afectados estos últimos en cualquiera de esos agravios.

[318] Edipo lo proclama desde los versos 1184-1185; cf. también vv. 1357-1359.

[319] V. 1382: ἀσεβῆ. Bollack (1990d: 943-946) considera sujeto del infinitivo a τὸν ἀσεβῆ, pero los versos 1381-1382 recogen lo que el propio Edipo había proclamado antes (v. 241): ὠθεῖν δ' ἀπ' οἴκων πάντας (así lo señalan, por ejemplo, Longo 1972: 340 y Kamerbeek: 1967: 250).

[320] En *Edipo en Colono* se destaca la contaminación que ha supuesto para la ciudad este criminal profanador y la impureza de sus bodas (S. *OC* 944-945: ἤδη δ' ὀθούνεκ' ἄνδρα καὶ πατροκτόνον / κἄναγνον οὐ δεξοίατ' οὐδ' ὅτῳ γάμοι / ξυνόντες ηὑρέθησαν ἀνόσιοι τέκνων).

[321] Cf. el comentario sobre A. *Eu*. 269-272.

13

Sófocles, *Edipo Rey* 1340-1346 (Lloyd-Jones – Wilson 1990)

οι. ἀπάγετ' ἐκτόπιον ὅτι τάχιστά με, 1340
ἀπάγετ', ὦ φίλοι, τὸν μέγ' ὀλέθριον,
τὸν καταρατότατον, ἔτι δὲ καὶ θεοῖς 1345
ἐχθρότατον βροτῶν.

loci similes: 1345-1346 θεοῖς ἐχθρότατον: S. *OT* 1519; S. *Ph.* 1031; A. *Pr.* 37; A. *Th.* 523-524; Ar. *Ach.* 934; Ar. *Eq.* 34; Ar. *Lys.* 283, 371, 397, 635; Ar. *Nu.* 581; Ar. *Pax* 1172; E. *Hipp.* 49; E. *Med.* 467-[468], 1323-1324.

ED. Expulsadme del país lo más rápido posible, 1340
expulsad, amigos, al asaz destructivo,
maldito el que más, e incluso hasta para los dioses 1345
el más odioso de los mortales.

Edipo, que ya ha descubierto quién es en realidad y qué tipo de actos ha cometido, aparece en escena con los ojos ensangrentados y se lamenta ante el Coro. Deplora su suerte y su destino, al tiempo que ruega se lleve a cabo lo decretado por él mismo de acuerdo con el oráculo pítico (vv. 236-243), especialmente porque, además, había deseado que el responsable tuviera una mala vida (v. 248: κακὸν κακῶς νιν ἄμορον ἐκτρῖψαι βίον) y había alardeado de que si llegaba a saber que el culpable estaba en palacio, debería sufrir él mismo lo que contra otros había imprecado (v. 251: παθεῖν ἅπερ τοῖσδ' ἀρτίως ἠρασάμην). De hecho, cuando en primer lugar cree haber descubierto que el asesino de Layo es él, enumera las desgracias que le esperan merced a sus propias maldiciones (vv. 816-820), y se expresa en términos análogos al giro θεοῖς ἐχθρότατον de los versos 1345-1346: τίς ἐχθροδαίμων μᾶλλον ἂν γένοιτ' ἀνήρ; (v. 816: "¿Qué hombre podría ser más odiado por los dioses?").

Cuando Edipo descubre ya toda la verdad, implora ser expulsado del país y se atribuye calificativos funestos en grado máximo: μέγ' ὀλέθριον, καταρατότατον, θεοῖς ἐχθρότατον, "asaz destructivo", "maldito el que más", "para los dioses el más odioso" (vv. 1343-1346). En su lamento ya se había referido a sí mismo como δύστανος y τλάμων (vv. 1307, 1309 y 1333: "miserable", "desdichado") y en breve continuará aumentado la intensidad de los atributos que merece: ἄθεος, ἄναγνος y ἀσεβής (vv. 1360, 1383 y 1382: "contrario a los dioses", "profanador", "impío")[322]. La formación ἐχθρότατον al estilo de los adjetivos regulares, según

[322] Acerca del significado de ἄθεος, cf. el comentario a S. *El.* 121-126; para ἄναγνος y ἀσεβής, cf. S. *OT* 1378-1385.

indica Kamerbeek[323], parece estar influida por el anterior καταρατότατον, ya que Sófocles emplea siempre ἔχθιστος como superlativo de ἐχθρός. Y así lo hará cuando más adelante vuelva a insistir Edipo en su condición de "el más odioso para los dioses" (v. 1519: ἀλλὰ θεοῖς γ' ἔχθιστος ἥκω), como respuesta a Creonte, quien le ha dicho que su petición de ser desterrado depende del dios (v. 1518: τοῦ θεοῦ μ' αἰτεῖς δόσιν)[324]. Creonte se refiere a Apolo y la contestación de Edipo da cuenta de su desesperación, puesto que no solo resulta odioso a este dios, sino a todos en general. En este pasaje final refleja Edipo lo mismo que en los versos anteriores: sus actos contrarios a la divinidad y la ofensa que suponen lo han convertido incluso en el más odioso para los dioses.

Los personajes trágicos pronuncian este atributo, θεοῖς ἐχθρός, cuando se ha producido una ofensa o actitud contraria a la divinidad. Además de los ejemplos de *Edipo Rey*, recibe esa misma calificación Odiseo, que había osado abandonar a Filoctetes en la tragedia homónima (*Ph.* 1031: ὦ θεοῖς ἔχθιστε)[325]; y Áyax, al comprender que no mataba a Odiseo y a los Atridas sino tan solo rebaños, y que Atenea, agraviada por él, le ha infundido la locura[326], lamenta ser claramente odioso a los dioses, sustituyendo el adjetivo por la forma verbal (S. *Aj.* 457-458: ἐμφανῶς θεοῖς / ἐχθαίρομαι). De forma pareja utilizó Esquilo esta expresión en *Los Siete contra Tebas*: Hipomedonte porta en su escudo una representación de Tifón (afamado enemigo de Zeus)[327], que es, a juicio del Coro, "una imagen odiosa para mortales y sempiternos dioses" (A. *Th.* 523-524: ἐχθρὸν εἴκασμα βροτοῖς τε καὶ / δαροβίοισι θεοῖσιν); según Poder, "el dios más odioso para las divinidades" (A. *Pr.* 37: τὸν θεοῖς ἔχθιστον [...] θεόν) es Prometeo, quien, con una expresión cercana al giro θεοῖς ἐχθρός, describe personalmente la aversión que ha despertado en todos los dioses que acceden al palacio de Zeus (A. *Pr.* 120-121: τὸν πᾶσι θεοῖς / δι' ἀπεχθείας ἐλθόνθ') por haber honrado a los mortales[328]; de forma similar, a Dánao y a sus hijas les vendría bien que los egipcios −quienes reniegan de las deidades helenas− fuesen odiosos para los dioses lo mismo que para ellas (A. *Supp.* 754: εἰ σοί τε καὶ θεοῖσιν ἐχθαιροίατο)[329].

[323] Kamerbeek 1967: 246.

[324] Sobre la contestación de Edipo del v. 1519, cf. Dawe 1999: 246; Bollack 1990d: 1034-1035.

[325] A juicio de Filoctetes, este abandono había sido llevado a cabo "de forma sacrílega" (S. *Ph.* 257: ἀνοσίως; cf. Vicente Sánchez, en prensa) y también el público tendría esta opinión sobre el abandono de un guerrero herido; además, Filoctetes ha criticado también el mal uso que Odiseo hace de las divinidades (S. *Ph.* 992). Sobre estas opiniones, cf. Benedetti 1994: 72 y 223.

[326] S. *Aj.* 450-453. Cf. el comentario a S. *Aj.* 764-777.

[327] Tifón fue un ser monstruoso que, según nos cuenta Esquilo en *Prometeo encadenado*, se enfrentó a todos los dioses y fue derribado por Zeus (A. *Pr.* 354-372).

[328] Cf. el comentario a A. *Pr.* 937-948.

[329] Cf. el comentario a A. *Supp.* 919-923 acerca de las ofensas de los egipcios contra las divinidades helénicas.

Asimismo, Eurípides puso en boca de Jasón este giro contra Medea cuando ella se despide desde el carro con los cadáveres de sus hijos (E. *Med*. 1323-1324: ὦ μῖσος, ὦ μέγιστον ἐχθίστη γύναι / θεοῖς τε κἀμοὶ παντί τ' ἀνθρώπων γένει)[330]; y Afrodita declara a Hipólito ἐχθρός por la ausencia de veneración hacia ella (E. *Hipp*. 49: τοὺς ἐμοὺς ἐχθρούς)[331].

Como puede comprobarse a tenor de las citas expuestas, el personaje que pronuncia esta fórmula interpreta que el sujeto en cuestión resulta odioso a las divinidades especialmente por sus actos cometidos directamente contra ellas, aunque también por acciones contra humanos cuyo calado y gravedad elevaba la ofensa hasta los dioses.

[330] Los códices ofrecen también el verso 1324 tras el v. 467 de *Medea*, donde los editores suelen considerarlo espurio.

[331] Unos versos antes ya lo había llamado πολέμιον (E. *Hipp*. 43); de forma similar las Bacantes consideran a Penteo ἀντίπαλος θεοῖς (E. *Ba*. 544); sobre la impiedad de Hipólito y de Penteo, cf. respectivamente los comentarios a E. *Ba*. 39-48 y E. *Hipp*. 1-8.

14

Sófocles, *Edipo en Colono* 275-288 (Avezzù – Guidorizzi – Cerri 2011)

OI. ἀνθ' ὧν ἱκνοῦμαι πρὸς θεῶν ὑμᾶς, ξένοι, 275
ὥσπερ με κἀνεστήσαθ', ὧδε σώσατε,
καὶ μὴ θεοὺς τιμῶντες εἶτα τοὺς θεοὺς
μοίραις ποιεῖσθ' ἐν μηδαμαῖς, ἡγεῖσθε δὲ
βλέπειν μὲν αὐτοὺς πρὸς τὸν εὐσεβῆ βροτῶν,
βλέπειν δὲ πρὸς τοὺς δυσσεβεῖς, φυγὴν δέ του 280
μήπω γενέσθαι φωτὸς ἀνοσίου βροτῶν.
ξὺν οἷς σὺ μὴ κάλυπτε τὰς εὐδαίμονας
ἔργοις Ἀθήνας ἀνοσίοις ὑπηρετῶν,
ἀλλ', ὥσπερ ἔλαβες τὸν ἱκέτην ἐχέγγυον,
ῥύου με κἀκφύλασσε· μηδέ μου κάρα 285
τὸ δυσπρόσοπτον εἰσορῶν ἀτιμάσῃς.
ἥκω γὰρ ἱερὸς εὐσεβής τε καὶ φέρων
ὄνησιν ἀστοῖς τοῖσδ'·

VARIAE LECTIONES: 278 μοίραις La, Dettweiler quod seq. Avezzù – Guidorizzi – Cerri 2011.

278 ποιεῖσθ' ἐν μηδαμαῖς Dettweiler quod seq. Avezzù – Guidorizzi – Cerri 2011: ποιεῖσθε μηδαμῶς plur. codd.

281 βροτῶν codd. edd. plurimi: θεῶν Schenkl: κακῶν Wecklein: ποτέ Turnier – Desrousseaux quod seq. Lloyd-Jones – Wilson 1990.

LOCI SIMILES: 280 δυσσεβής: S. *OC* 1190; S. *Aj.* 1293; S. *Ant.* 514, 516; A. *A.* 219, 758; A. *Th.* 598; E. *Cyc.* 30, 289; E. *El.* 927, 976; E. *HF* 760; E. *Hel.* 1029; E. *Hipp.* 1050; E. *IT* 694, 1426; E. *Med.* 755, 1287, 1328, 1383; E. *Or.* 627.

281, 283 ἀνόσιος: S. *OC* 981, 946; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph.* 257; A. *Supp.* 762; A. *Th.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 22; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Th.* 667, 679, 684/5; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec.* 790, 792, 852; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3, 9. 78. 1.

ED. Por ello, extranjeros, os estoy suplicando en nombre de los dioses: 275
del mismo modo en que me habéis hecho levantar, igualmente salvadme,
no sea que, con la intención de honrar a los dioses,
sin ningún respeto los tratéis; y pensad
que vigilan ellos a quien, entre los mortales, es piadoso,

que vigilan a los impíos, y que no hay escapatoria
alguna para ningún sacrílego entre los mortales.
De acuerdo con estos, no prives tú de prosperidad
a Atenas por secundar actos sacrílegos,
sino que del mismo modo en que has puesto a salvo al suplicante,
ampárame y protégeme: no me trates de forma deshonrosa
por mirar mi rostro abominable,
pues llego al amparo de la divinidad, de forma piadosa, y portando
un beneficio para estos ciudadanos.

Edipo ha accedido con Antígona a un lugar sagrado[332], donde entrar se consideraba una profanación, según les informa el habitante de Colono que los encuentra (v. 37: ἔχεις γὰρ χῶρον οὐχ ἁγνὸν πατεῖν). Cuando averigua a qué divinidades está consagrado dicho espacio, Edipo suplica[333] a las Euménides que no lo ignoren ni a él ni a Febo (v. 86) y relata cómo Apolo le había indicado acudir a ese lugar y beneficiar a quienes lo acogieran (vv. 84-105), por lo cual espera de ellas que puedan cumplir los oráculos de Apolo (vv. 106-110). Los ciudadanos de Colono en un principio piensan que el extranjero no respeta a las Euménides (v. 134: οὐδὲν ἅζονθ'), cuyo recinto sagrado ha osado pisar, pero Edipo suplica que no lo consideren ἄνομος (v. 142: μή μ', ἱκετεύω, προσίδητ' ἄνομον), aunque el Coro le pide que salga a hablar con ellos allí donde es νόμος (vv. 165-168). Confiando en ellos, accede a sus peticiones y cambia de lugar, puesto que quiere comportarse de forma piadosa (vv. 188-189: εὐσεβίας ἐπιβαίνοντες).

Edipo, entonces, se sirve de varios argumentos para conseguir su objetivo y recurre a la fama de Atenas como la más respetuosa con los dioses (v. 260: θεοσεβεστάτας), la única que protege al extranjero maltratado (vv. 261-262 τὸν κακούμενον ξένον / σῴζειν). Y se justifica a sí mismo por haber sufrido sus acciones más que haberlas cometido (vv. 266-267 ἐπεὶ τά γ' ἔργα μου πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα), aludiendo a lo ocurrido con su padre y con su madre (v. 268). Acto seguido explica que mató a Layo en defensa propia: no es malo por naturaleza ni fue el causante de todas esas desgracias de forma voluntaria, sino que ha sido destruido por aquellos que, aun sabiéndolo, lo condujeron hacia el sufrimiento (vv. 270-274). Por todo ello suplica a los ancianos del Coro que, si honran a los dioses (v. 277: θεοὺς τιμῶντες)[334], no deben dejar de honrar a Edipo (v. 286: ἀτιμάσῃς)[335] a pesar de su aspecto; resulta que los dioses

[332] García López (1992: 54-56) destaca el papel protagonista de este espacio sagrado en la tragedia.

[333] Sobre el rito de la súplica en la Antigüedad, cf. Jouanna 1995: 51-53.

[334] El verso 278 es complejo textualmente. Cf. Curnis 2003; Avezzù – Guidorizzi – Cerri 2011.

[335] Con antelación ya había solicitado no ser deshonrado en nombre de los dioses (v. 49: πρός νυν θεῶν, ὦ ξεῖνε, μή μ' ἀτιμάσῃς).

vigilan tanto al que es piadoso (v. 279: τὸν εὐσεβῆ) como al que no (v. 280: τοὺς δυσσεβεῖς); y advierte también al coro de que no hay escapatoria para quien es ἀνόσιος (v. 281): denegar la acogida y protección a Edipo suplicante en un lugar sagrado (vv. 44 y 275) serían acciones de ese calado cometidas contra la ciudad de Atenas (v. 283: ἔργοις Ἀθήνας ἀνοσίοις). Así, el comportamiento y las acciones de alguien ἀνόσιος –que en este caso ofende a las divinidades por falta de respeto a un suplicante[336]– son, por consiguiente, un acto δυσσεβής, opuesto a εὐσεβής[337]. Detengámonos en los términos marcadamente irreligiosos que Edipo pronuncia, δυσσεβής y ἀνόσιος. El primero aparece en las tragedias de Sófocles preferentemente relacionado con crímenes u ofensas graves del ámbito familiar (S. *Aj*. 1293-1294, *Ant*. 514-516 y 922-924, *El*. 1379-1383, *OC* 1189-1191, *Tr*. 1245-1246). Además, tanto en *Antígona* como en *Edipo en Colono*, aparece designando un ultraje distinto, gravísimo para quienes lo pronuncian. Así, para Creonte describe actos que destruyen los hogares y las ciudades, y conduce a acciones vergonzosas: la perversa influencia del dinero sobre los mortales es capaz de enseñarles cualquier acción δυσσεβής (S. *Ant*. 295-301)[338]. En nuestro pasaje (v. 280) designa a quienes no respetan a un suplicante y se emplea como opuesto a εὐσεβής, una contraposición que pronunciaba también Antígona (S. *Ant*. 924: τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦσ' ἐκτησάμην)[339]: en ambos casos designa una acción contraria al religioso respeto a las divinidades, a través del desprecio hacia los suplicantes y mediante la prohibición del entierro respectivamente. Por otra parte, ἀνόσιος volverá a aparecer en *Edipo en Colono* referido a las bodas de Edipo y su madre (vv. 946) y a la boca que las menciona (v. 981 ἀνόσιον στόμα), mientras que en *Edipo Rey* calificaba al culpable que contaminaba Tebas (S. *OT* 353), a los padres de Edipo (S. *OT* 1360) y a las palabras que describen el parricidio y el incesto (S. *OT* 1289). Por último, ἀνόσιος se relaciona también con un cadáver no enterrado (S. *Ant*. 1071 y 1083) y con el abandono de un héroe (S. *Ph*. 257). En nuestro pasaje de *Edipo en Colono* recibiría el adjetivo ἀνόσιος el rechazo hacia el protagonista, que perjudicaría a la ciudad, puesto que privaría de prosperidad a Atenas, dada la ofensa hacia los dioses que supondría la omisión del deber religioso de acogida a un suplicante (vv. 282-283)[340]. Este término, por lo tanto, designa algo impuro o a los responsables de esa 'mancha', que 'contamina' a las personas y a la sociedad entera.

[336] Cf. Peels 2015: 131.

[337] Sobre ὅσιος y εὐσεβής para una misma conducta o persona, cf. Peels 2015: 8. Sobre el concepto de εὐσέβεια en Sófocles, cf. Calderón Dorda 2016a: 33-37.

[338] Este uso está relacionado, en cualquier caso, con el intento de enterramiento sobre Polinices.

[339] Sobre esta oposición, cf. Calderón Dorda 2016a: 38-39.

[340] Acerca de este adjetivo, sus usos en Sófocles y los otros tragediógrafos y su relación con ὅσιος, cf. Vicente Sánchez, en prensa.

Edipo finaliza su petición aduciendo llegar bajo el amparo de la divinidad y de forma piadosa (v. 287: ἥκω γὰρ ἱερὸς εὐσεβής τε)[341]. Tras advertir de la constante vigilancia divina sobre quien es εὐσεβής (v. 279), se presenta Edipo a sí mismo como tal, por su respeto manifiesto hacia las divinidades y hacia las costumbres del lugar (recordemos que ha accedido a cambiar de lugar en el recinto sagrado), así como por su demostrada inocencia pese a las acciones de su pasado que, sin embargo, fueron involuntarias y propiciadas por quienes sí tenían poder para evitarlas[342]. Por su parte, ἱερός haría referencia a su situación de suplicante ante las Euménides (v. 44: ἱκέτην)[343]. Jouanna destaca que el adjetivo ἱερός / ἱρός se emplea también para el lugar sagrado en el que penetran Edipo y Antígona (vv. 16 y 54: χῶρος... ἱρός), así como para la tumba del protagonista[344], tal y como él mismo y Teseo la llaman (v. 1545: ἱερὸν τύμβον, v. 1763: θήκην ἱεράν): Edipo, que entró en un espacio sagrado vedado (vv. 37, 39, 126, 166), recibe al final de la tragedia uno sagrado de su propiedad el cual está prohibido para los demás (vv. 1758 y 1761-1762)[345]. En efecto, los ecos y las contraposiciones están continuamente presentes en la historia de Edipo y ello puede percibirse incluso en este breve ruego que realiza el protagonista. Así se aprecia merced a las reiteraciones que enmarcan la súplica (v. 275 ἱκνοῦμαι y 284 ἱκέτην), para que lo traten del mismo modo en que lo han acogido como suplicante (vv. 276 y 284 ὥσπερ); las repeticiones de θεούς (v. 277), la anáfora de βλέπειν (vv. 279 y 280), el paralelismo antitético de τὸν εὐσεβῆ βροτῶν (v. 279, al que vigilan los dioses, y como tal se califica luego Edipo a sí mismo en v. 287: εὐσεβής) y φωτὸς ἀνοσίου βροτῶν (v. 281, adjetivo reutilizado de nuevo en v. 283); y también a través de la oposición de θεοὺς τιμῶντες (v. 277) y ἀτιμάσῃς (v. 286). Todo ello sirve al objetivo de destacar la posición de Edipo, completamente del lado de la piedad y opuesto a lo contrario, suplicando para obtener lo que merece y no un trato impío y sacrílego por parte de la ciudad de Atenas.

[341] Sobre la interpretación de estos adjetivos, cf. Calderón Dorda 2016a: 34.

[342] Para otras valoraciones, cf. Jebb (1914: 54-55), quien opina que Edipo usa εὐσεβής en verso 287 por haber llegado siguiendo las instrucciones del oráculo de Apolo (v. 102); sin embargo, Kamerbeek (1984: 61) no ve claro su sentido en este pasaje y prefiere, desligándolo del oráculo de Apolo, el significado simplemente de 'pío', en relación con su inocencia.

[343] Así Jebb 1900a: 54 y Kamerbeek 1984: 61.

[344] Jouanna 1995: 39-40 y 43-44.

[345] Cf. Morin 1996: 298-299.

15

Sófocles, *Antígona* 198-210 (Lloyd-Jones – Wilson 1990)

ΚΡ. τὸν δ' αὖ ξύναιμον τοῦδε, Πολυνείκη λέγω,
ὃς γῆν πατρῴαν καὶ θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς
φυγὰς κατελθὼν ἠθέλησε μὲν πυρὶ
πρῆσαι κατ' ἄκρας, ἠθέλησε δ' αἵματος
κοινοῦ πάσασθαι, τοὺς δὲ δουλώσας ἄγειν,
τοῦτον πόλει τῇδ' ἐκκεκήρυκται τάφῳ
μήτε κτερίζειν μήτε κωκῦσαί τινα,
ἐᾶν δ' ἄθαπτον καὶ πρὸς οἰωνῶν δέμας
καὶ πρὸς κυνῶν ἐδεστὸν αἰκισθέν τ' ἰδεῖν.
τοιόνδ' ἐμὸν φρόνημα, κοὔποτ' ἔκ γ' ἐμοῦ
τιμῇ προέξουσ' οἱ κακοὶ τῶν ἐνδίκων.
ἀλλ' ὅστις εὔνους τῇδε τῇ πόλει, θανὼν
καὶ ζῶν ὁμοίως ἐξ ἐμοῦ τιμήσεται.

VARIAE LECTIONES: 203 ἐκκεκήρυκται Musgrave: ἐκκεκηρύχθαι codd.
208 τιμῇ Linwood: τιμὴν codd.

CR. Por otra parte, a su hermano, a Polinices me refiero,
–quien su tierra patria y a los dioses de su estirpe
en su regreso del exilio quiso con fuego
destruir por completo, y quiso de la sangre de los suyos
saciarse, y al resto esclavizarlos–
para esta ciudad queda decretado que no es posible con una tumba
ni rendirle honras fúnebres ni llorarle siquiera,
sino dejar el cadáver insepulto para que por aves
y por perros sea devorado y que, maltratado, quede expuesto.
Tal es mi sentir, y nunca jamás de mi parte
obtendrán más honores los malvados que los justos.
Pero aquel que es favorable a esta ciudad, ya sea muerto
ya sea vivo, igualmente será honrado por mi parte.

Tras la salvación de Tebas, atacada por Polinices en su intento de recuperar el trono del que Eteocles se había apropiado, Creonte decide celebrar un funeral con honores para este, defensor de la ciudad, pero no conceder esa distinción al hermano que la había sitiado. El rechazo por parte del nuevo soberano[346] viene motivado porque Polinices no solo arremetió contra la tierra patria y su pueblo,

[346] La vehemencia que Sófocles quiere conferir a las decisiones de Creonte aparece subrayada en los versos de este pasaje por la confluencia de varios recursos estilísticos (encabalgamientos, repeticiones, aliteraciones, hipérbaton). Cf. Sommerstein 2000: 160.

sino que igualmente afrentó a las deidades del país, física y moralmente[347]. Por su parte, los personajes de esta tragedia enfatizan continuamente el papel de las divinidades en la suerte de la ciudad y del linaje de Layo. Así, el Coro de ancianos tebanos proporciona en la *párodos* una descripción poética del ataque argivo contra Tebas (vv. 100-154) en la que deja constancia de cómo Polinices condujo ese ejército contra su tierra (vv. 110-112) y fue rechazado por el rayo de Zeus debido al profundo odio que le suscitaron las jactancias pronunciadas por su arrogante lengua (vv. 127-128: Ζεὺς γὰρ μεγάλης γλώσσης κόμπους / ὑπερεχθαίρει), motivo que se desarrolla ampliamente en *Los Siete contra Tebas* de Esquilo[348], a cuyos versos suelen remitirse muchas referencias de *Antígona*. Igualmente confirma la intervención divinal Creonte en su entrada a escena al comienzo del primer episodio: son los dioses quienes de nuevo han enderezado el rumbo de la ciudad (vv. 162-163: ἄνδρες, τὰ μὲν δὴ πόλεος ἀσφαλῶς θεοὶ / πολλῷ σάλῳ σείσαντες ὤρθωσαν πάλιν). Por ello acusa Creonte a Polinices de querer destruir, además de la tierra de sus padres, a los dioses del país, de la raza que allí habita[349] (v. 199: θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς). Cuando el guardián confiesa a Creonte sus sospechas acerca de la participación divina en los ritos de enterramiento sobre el cuerpo de Polinices, el nuevo soberano rechaza airadamente que las deidades puedan tener algún interés en ese cadáver (vv. 282-283: λέγεις γὰρ οὐκ ἀνεκτά, δαίμονας λέγων / πρόνοιαν ἴσχειν τοῦδε τοῦ νεκροῦ πέρι). A Creonte le resulta imposible pensar que los dioses quisieran enterrar a Polinices como si fuese un benefactor, lo que supondría que lo honran sobremanera (v. 284: ὑπερτιμῶντες), y ello es incompatible con las acciones cometidas por su sobrino, quien fue a Tebas a prender fuego a los templos rodeados de columnas y a las ofrendas votivas, a desbaratar su tierra[350] y sus leyes[351] (vv. 284-287: πότερον ὑπερτιμῶντες ὡς εὐεργέτην / ἔκρυπτον αὐτόν, ὅστις ἀμφικίονας / ναοὺς πυρώσων ἦλθε κἀναθήματα / καὶ γῆν ἐκείνων καὶ νόμους διασκεδῶν;). Por todo ello continúa con una pregunta retórica sobre el interés que los dioses pueden tener acerca de Polinices: "¿Acaso ves que los dioses honren a los malvados?" (v. 288: ἢ τοὺς κακοὺς τιμῶντας εἰσορᾷς θεούς;).

Son, entonces, los actos de Polinices, contrarios a los humanos y a los dioses,

[347] Acerca de las leyes atenienses en relación con semejantes crímenes, cf. Holt 1999: 663-668; Ugolini 2000: 143-144.

[348] Estas alusiones a la obra esquílea las concreta Sommerstein 2000: 149-152 y 160-162.

[349] Sobre el significado del adjetivo ἐγγενής, cf. Jebb 1900b: 47; Brown 2014: 148; Susanetti 2012: 206.

[350] El v. 287 (γῆν ἐκείνων) hace referencia a la tierra de Tebas. Cf. Jebb (1900b: 63), quien, por su parte, hace depender este acusativo del anterior participio.

[351] Sobre si Creonte alude a las leyes 'divinas' o las instituidas por los tebanos para su polis, cf. Jouanna 2007: 453; Susanetti 2012: 218. En opinión de Liapis (2013: 96-97), para Creonte las leyes de los dioses son necesariamente idénticas a las de la ciudad y viceversa.

los que llevan a Creonte a privarlo de las honras que concede al otro hermano[352]. Esa es la opinión que Antígona manifiesta al principio de la obra (v. 22: τὸν μὲν προτίσας, τὸν δ' ἀτιμάσας ἔχει), sirviéndose de un verbo que suele utilizarse para indicar que no se honra debidamente a los dioses (ἀτιμάσας)[353], cuya forma positiva acabamos de ver cómo usa Creonte para negar la posibilidad de que las divinidades honren a los malvados (v. 288). En efecto, Polinices, a juicio de Creonte, era un impío, un δυσσεβής (v. 516), por enfrentarse a su hermano y atacar su ciudad; por lo tanto, aunque para Antígona no resulte vergonzoso mostrar ese tipo de respeto religioso por los hermanos (v. 511: οὐδὲν γὰρ αἰσχρὸν τοὺς ὁμοσπλάγχνους σέβειν), Creonte recalca que a Eteocles no le parecería correcto recibir los mismos honores que el impío de su hermano (v. 516: εἴ τοί σφε τιμᾷς ἐξ ἴσου τῷ δυσσεβεῖ), quien quiso destruir Tebas mientras Eteocles la defendía (v. 518: πορθῶν δὲ τήνδε γῆν· ὁ δ' ἀντιστὰς ὕπερ); por ello, concederle una tumba sería igualmente un acto δυσσεβής (v. 514).

Así pues, Creonte considera que debe castigar a Polinices en virtud del ataque a la tierra patria y, sobre todo, del intento de exterminio (v. 201: κατ' ἄκρας, "de arriba abajo") de los dioses de su raza, de sus templos y de las ofrendas votivas (vv. 285-286), pero también del deseo de acabar con un familiar, un crimen de sangre tan grave que constituye una ofensa igualmente hacia las divinidades. Los actos de Polinices hacen que el nuevo soberano lo califique como κακός (v. 208, 288)[354] y δυσσεβής (v. 516), e indigno de ser enterrado, como religiosa y civilmente era preceptivo.

[352] Rosivach (1983) relega esta justificación y considera que Sófocles, con la acción de dejar insepulto a Polinices, combina castigo civil y venganza al estilo 'épico'.

[353] Cf. los comentarios a A. *Th.* 437-446 y E. *Heracl.* 69-79.

[354] Hay otros pasajes sofocleos en los que este adjetivo se usa para quienes no cumplen con los preceptos religiosos, verbigracia: los dioses, según Atenea, aborrecen a τοὺς κακούς (S. *Aj.* 133); Edipo lo dice sobre sí mismo en S. *OT* 76 si no cumpliese las indicaciones del dios y lo vuelve a utilizar en S. *OT* 822-823 junto a ἄναγνος.

16

Eurípides, *Los Heraclidas* 69-79 (Garzya 1972)

ΙΟ. ὦ τὰς Ἀθήνας δαρὸν οἰκοῦντες χρόνον,
ἀμύνεθ'· ἱκέται δ' ὄντες ἀγοραίου Διὸς
βιαζόμεσθα καὶ στέφη μιαίνεται,
πόλει τ' ὄνειδος καὶ θεῶν ἀτιμία.
ΧΟ. ἔα ἔα· τίς ἡ βοὴ βωμοῦ πέλας
ἔστηκε; ποίαν συμφορὰν δείξει τάχα;
ἴδετε τὸν γέροντ' ἀμαλὸν ἐπὶ πέδῳ
χύμενον· ὦ τάλας,
πρὸς τοῦ ποτ' ἐν γῇ πτῶμα δύστηνον πίτνεις;
ΙΟ. ὅδ' ὦ ξένοι με σοὺς ἀτιμάζων θεοὺς
ἕλκει βιαίως Ζηνὸς ἐκ προβωμίων.

VARIAE LECTIONES: 72 ἀτιμία codd.: ἀτιμίαν England.

LOCI SIMILES: 71 μιαίνω: E. *Heracl*. 264; E. *HF* 1232; E. *Hel*. 1000; E. *IA* 1595; E. *Ion* 1118; E. *Or*. 75; E. *Ph*. 1050; E. *Supp*. 378; A. *A*. 209, 637, 1669; A. *Ch*. 859; A. *Eu*. 694-695; A. *Supp*. 225, 366; A. *Th*. 344; Antipho 2. 1. 3; 2. 1. 10; 2. 2. 11; 3. 1. 2; S. *Ant*. 1044; S. *OC* 1374; Th. 2. 102. 5.

72 θεῶν ἀτιμία: A. *Eu*. 394, 796.

78 ἀτιμάζων θεούς: E. *HF* 608; E. *Hipp*. 886; E. *Supp*. 230, 302; A. *Th*. 1017-1018; S. *Ai*. 1129; S. *Ant*. 77.

YO. ¡Habitantes de Atenas desde hace largo tiempo,
defendednos! A pesar de ser suplicantes de Zeus protector del ágora
somos forzados con violencia y nuestras coronas son mancilladas,
vergüenza para la ciudad y deshonra de los dioses.
CO. Eh, eh, ¿qué gritos tienen lugar cerca del altar?,
¿qué tipo de desgracia revelarán al punto?
Mirad al débil anciano tendido sobre el suelo.
Desdichado, ¿por culpa de quién
se encuentra así tu afligido cuerpo caído a tierra?
YO. Este, extranjeros, cometiendo una deshonra contra vuestros dioses,
por la fuerza me está arrancando de la entrada al altar de Zeus.

El mensajero de Euristeo trata de expulsar a los Heraclidas del altar al que han acudido como suplicantes, y hace su entrada en escena el Coro de ancianos de Maratón, quienes han escuchado los gritos y se acercan para averiguar qué ocurre en ese lugar sagrado. Allí descubren al anciano Yolao, tendido en el suelo, que exhorta a los habitantes de Atenas, ostenta su condición de suplicantes, advierte de la mancilla de sus objetos sagrados y declara, en una aposición sentenciosa, cómo se afea a la ciudad y a los dioses: esta proclama viene intensificada

además por la colocación de la ofensa más grave al final, la θεῶν ἀτιμία (v. 72), donde se confronta a las divinidades con la privación total de los honores que les son debidos. Esta situación de incumplimiento o descuido –que plasma la irreligiosidad de algunos personajes– aparece con frecuencia reflejada en la tragedia griega, en especial a través de la raíz τι- y sus compuestos y derivados, como ya se ha comentado en sendos textos de Esquilo[355]. Sin embargo, los tragediógrafos no se sirvieron con frecuencia del sustantivo ἀτιμία en relación con las divinidades, ya que, además de esta expresión de Yolao, solo las Erinis de Esquilo lo utilizan para manifestar que, a pesar del tipo de divinidad que son, no se encuentran desprovistas de honores (A. *Eu*. 394: οὐδ' / ἀτιμίας κύρω).

En el texto de *Los Heraclidas* hemos preferido la lectura ἀτιμία (v. 72) de los manuscritos, como hacían las ediciones más antiguas[356], en lugar de la corrección como acusativo que empezó a imprimirse merced a una sugerencia de England, justificada por Wilkins[357], según la cual el acusativo expresa en qué consiste o resulta la acción del verbo, mientras que el nominativo implicaría la exposición de un juicio u opinión[358]. Dado que las diferencias de uso entre nominativo y acusativo en aposición parecen susceptibles de interpretación y Eurípides emplea tanto un caso como el otro en estas expresiones[359], sería preferible mantener, como edita Garzya, la lectura de los manuscritos.

Frente al bajo uso del sustantivo ἀτιμία, la formación verbal se explotó repetidamente, en especial el verbo ἀτιμάζω[360], y, en cierta medida, también ἀτίζω[361]. Precisamente la respuesta de Yolao al Coro[362] vuelve a insistir en sus últimas palabras, y refiere la deshonra que el extranjero, el mensajero de Euristeo, está cometiendo contra las divinidades de los atenienses: ὅδ' ὦ ξένοι με σοὺς ἀτι-

[355] Cf. los comentarios sobre A. *Pr.* 937-948 (945-946: ἐφημέροις / πορόντα τιμάς) y A. *Th.* 437-446 (441: θεοὺς ἀτίζων).

[356] Beck – Headlam 1895; Pearson 1907: 5 (en la p. 52 indica que el nominativo aparece a veces en las aposiciones a oraciones en lugar del habitual acusativo, y lo compara con el verso 402 de la misma obra y E. *Hel*. 987 y E. *Tr*. 489); Murray 1902; Méridier 1970.

[357] Wilkins (1993: 60-61) se basa en la interpretación de un acusativo aposición en E. *Hipp*. 752-757 por parte de Barret 2001: 307-308.

[358] England 1901: 56. Por su parte Koniaris (1981: 104-106) indica que el acusativo hace la aposición subjetiva y el nominativo objetiva, por lo que considera dudoso el cambio de la forma nominativa por acusativa en el v. 72; y para Allan (2001: 138), que se decanta por el acusativo, este caso indicaría el resultado de la violencia del heraldo.

[359] Algunos editores corrigen las aposiciones en nominativo por formas acusativas en toda la obra de Eurípides: Diggle 1984; Diggle 1981; Kovacs 2005; Kovacs 2002 (para E. *Heracl*. 72 y 402, E. *Hel*. 987).

[360] En S. *Aj*. 1129 aparece el verbo ἀτιμάω, formación que se limita a los poemas e himnos homéricos, por lo que su escaso uso en los textos clásicos se considera poético, siendo la forma habitual ἀτιμάζω (cf. Jebb 1907: 170; Kamerbeek 1963: 218; Finglass 2011 456).

[361] Cf. Chantraine 1999: 133, 1119-1120 y 1123, y el comentario a A. *Th*. 437-446.

[362] Su intervención también ha sido objeto de discusión textual, especialmente sobre la distribución de los versos de la *párodos* y la existencia de una posible laguna. Cf. Willink 1991: 525-526; Wilkins 1993: 61-63; Allan 2001: 138-139.

μάζων θεούς (v. 78). Estos étimos pueden emplearse en otros ámbitos[363], pero en relación con las divinidades mantienen claramente un uso dedicado a preservar ese respeto de obligado cumplimiento.

La preocupación por la τιμή que merecen las divinidades tiene un papel relevante a lo largo de esta tragedia[364], ya que el Coro insiste en la necesidad de no descuidar nunca las honras a los dioses (vv. 901-903: οὐ / χρή ποτε τοῦδ' ἀφέσθαι, / τιμᾶν θεούς), y el propio Euristeo reconoce esa acción en la ciudad[365]. Esta escena de súplica de *Los Heraclidas* 69-79 junto a un altar, en la que un Coro de ancianos encuentra a su vez a otro anciano –el cual intenta, además, defender a unos desvalidos niños– refleja un gran patetismo. En términos generales, la conducta del suplicante en el mundo griego pasa por una serie de gestos y procedimientos que denotan la humildad de su posición: suele incidir, además, en su propia indefensión y en la ausencia de reclamación de τιμή; además, por contraste, con frecuencia exagera la τιμή de la persona a quien dirige su súplica[366]. El anciano Yolao, en situación extrema[367], recurre a la τιμή debida a las divinidades como medio de salvación: no atender la súplica, dañar o matar a quienes se han acogido como suplicantes a un lugar sagrado supone una transgresión que puede ser fatal para toda la ciudad[368]. Además, se preocupa Yolao de especificar lo grave de la situación, especialmente cuando describe cómo el heraldo intenta arrancarlo por la fuerza del altar de Zeus[369].

---

[363] Así, en esta misma tragedia (vv. 226-228), Yolao suplicará a Demofonte que no deshonre a los Heraclidas (v. 227: μηδαμῶς ἀτιμάσῃς); incluso puede citarse un uso en sentido contrario merced a su fuerza expresiva, cuando Creonte, para describir la inmensa desgracia de su hija Glauce asesinada, se pregunta qué divinidad ha podido destruirla de esa forma ἀτίμως (E. *Med*. 1208).

[364] El desvelo por esta τιμή se halla presente, mediante sus formas positivas, en otras tragedias de Eurípides, como *Ba*. 192 (ἂν ὁ θεὸς τιμὴν ἔχοι); *Ba*. 208 (τιμὰς ἔχειν); *Ba*. 321 (τιμώμενος); *Ba*. 329 (τιμῶν τε Βρόμιον σωφρονεῖς); *Ba*. 342 (τῷ θεῷ τιμὴν δίδου); *Ba*. 885-886 (τούς τ' ἀγνωμοσύναν τιμῶν-/τας); *El*. 194 (μὴ τιμῶσα θεούς); *HF* 853 (τιμὰς πιτνούσας); *Hipp*. 107 (τιμαῖσιν, ὦ παῖ, δαιμόνων); *Hipp*. 1402 (τιμῆς); *Tr*. 27 (οὐδὲ τιμᾶσθαι).

[365] En efecto, Euristeo alega, en aras de su salvación, que la ciudad ha preferido cumplir con las honras que la divinidad merece (vv. 1012-1013: πόλις τ' ἀφῆκε σωφρονοῦσα, τὸν θεὸν / μεῖζον τίουσα τῆς ἐμῆς ἔχθρας πολύ).

[366] Gould 1973: 94-95.

[367] El heraldo (vv. 59-68) pretende arrebatar los derechos divinos de los suplicantes por la fuerza (v. 71: βιαζόμεσθα) y mancilla sus objetos sagrados (cf. Parker 1996:145-146), στέφη μιαίνεται (v. 71); aquí στέφη hace referencia a las ἱκετηρίαι (las ramas de olivo o laurel que portaban los suplicantes entrelazadas con guirnaldas y que depositaban en el altar), símbolos que solo podían retirarse cuando el suplicante había conseguido sus peticiones (cf. Wilkins 1993: 60; Allan 2001: 138).

[368] Allan 2001: 39-40.

[369] V. 79: ἕλκει βιαίως Ζηνὸς ἐκ προβωμίων. No está muy claro a qué hace referencia este último término, quizás a la zona delante del altar donde se realizaban los sacrificios o a unos escalones bajo el altar (cf. Wilkins 1993: 63).

La súplica en un templo de otra ciudad todavía se practicaba en el siglo V a.C., aunque no siempre se respetaba a los suplicantes. Los tragediógrafos explotan con frecuencia los efectos religiosos y emocionales que conllevan estas situaciones[370]. Y, a menudo, es Atenas el estado al que acuden a solicitar ayuda sus personajes, como alabanza a la propia ciudad por parte de los autores[371], algo que evidencian las palabras de Yolao desde el principio de su súplica, al hacer referencia a la creencia popular de los atenienses de ser descendientes del autóctono Erecteo (v. 69: ὦ τὰς Ἀθήνας δαρὸν οἰκοῦντες χρόνον). La acción concreta de la tragedia se desarrolla en Maratón debido a la importancia de su veneración a Heracles (merced a su santuario y al festival que se celebraba en su honor), y por la creencia de que fueron los oriundos de Maratón quienes, en primera instancia, reconocieron a Heracles como dios[372]. El anciano Yolao, que representa a los Heraclidas, declara su condición de suplicantes de Zeus *Agoraios*, relacionado con las funciones comerciales y legales del ágora, según los textos literarios. A través de esta divinidad se apela a las gentes de Maratón y del Ática y, especialmente, a sus instituciones democráticas[373], todo ello con la finalidad de destacar la irreligiosidad de Euristeo.

[370] Téngase en cuenta, por ejemplo, *Las Suplicantes* de Esquilo (cf. los comentarios a A. *Supp.* 418-422 y 919-923), *Edipo en Colono* (cf. el comentario a S. *OC* 275-288) o *Las Suplicantes* de Eurípides.

[371] Goossens 1962: 196-203; Gould 1973: 101; Allan 2001: 40-49 y 137.

[372] Cf. Wilkins 1990: 330; Wilkins 1993: XXII-XXVII; a todo ello Allan (2001: 47-48) añade el recuerdo de Maratón como símbolo de éxito glorioso y sacrificio.

[373] Cf. Wilkins 1993: 59-60; Allan 2001: 48-49; Peels 2015: 138-139. Sobre la identificación y ubicación de este altar en Atenas y Maratón, cf. Beck – Headlam 1895: 64; Pearson 1907: 52; Wilkins 1993: 59-60; Allan 2001: 138.

17

Eurípides, *Hécuba* 787-808 (Kovacs 2005)

ΕΚ. ἀλλ' ὧνπερ οὕνεκ' ἀμφὶ σὸν πίπτω γόνυ
ἄκουσον. εἰ μὲν ὅσιά σοι παθεῖν δοκῶ,
στέργοιμ' ἄν· εἰ δὲ τοὔμπαλιν, σύ μοι γενοῦ
τιμωρὸς ἀνδρός, ἀνοσιωτάτου ξένου,
ὃς οὔτε τοὺς γῆς νέρθεν οὔτε τοὺς ἄνω
δείσας δέδρακεν ἔργον ἀνοσιώτατον
[κοινῆς τραπέζης πολλάκις τυχὼν ἐμοὶ
ξενίας τ' ἀριθμῷ πρῶτα τῶν ἐμῶν φίλων·
τυχὼν δ' ὅσων δεῖ καὶ λαβὼν προμηθίαν
ἔκτεινε· τύμβου δ', εἰ κτανεῖν ἐβούλετο,
οὐκ ἠξίωσεν ἀλλ' ἀφῆκε πόντιον].
ἡμεῖς μὲν οὖν δοῦλοί τε κἀσθενεῖς ἴσως·
ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χὠ κείνων κρατῶν
νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα
καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὡρισμένοι·
ὃς ἐς σ' ἀνελθὼν εἰ διαφθαρήσεται
καὶ μὴ δίκην δώσουσιν οἵτινες ξένους
κτείνουσιν ἢ θεῶν ἱερὰ τολμῶσιν φέρειν,
οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον.
ταῦτ' οὖν ἐν αἰσχρῷ θέμενος αἰδέσθητί με·
οἴκτιρον ἡμᾶς, ὡς γραφεύς τ' ἀποσταθεὶς
ἰδοῦ με κἀνάθρησον οἷ' ἔχω κακά.

VARIAE LECTIONES: 793-797: del. Nauck.

LOCI SIMILES: 790, 792 ἀνόσιος: E. *Hec.* 852; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; A. *Supp.* 762; A. *Th.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Th.* 667, 679, 684/5; Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3, 9. 78. 1; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph.* 257.

HE. Pero escucha por qué me postro ante tus rodillas.
Si te parece que no afecta a lo sagrado mi sufrimiento,
me tendría que conformar;
pero si no es así, conviértete para mí
en vengador de un hombre, el más sacrílego huésped,
el cual, sin temer ni a los que están bajo tierra ni a los de arriba,

ha cometido el acto más sacrílego.
[Tras haber compartido en muchas ocasiones mi mesa
y mi hospitalidad, lo contaba el primero entre mis amigos;
pero a pesar de recibir cuanto debía y obtener estima,
lo mató. Mas de una tumba, ya que prefirió matarlo,
no lo consideró digno sino que lo arrojó al mar].
Así, puede que yo sea esclava y débil,
pero son poderosos los dioses y la ley que los gobierna:
gracias a la ley creemos en los dioses
y vivimos de acuerdo con los límites de lo injusto y lo justo.
Si esta ley que llega hasta ti va a resultar destruida
y no se va a impartir justicia a quienes matan a sus
huéspedes o se atreven a arrasar con lo consagrado a los dioses,
no existe nada ecuánime en relación con los humanos.
Por lo tanto, considera estas cosas dignas de reproche y respétame;
de mí apiádate, y, como un pintor, retírate,
mírame y ten en cuenta la naturaleza de mis males.

Antes del fin de la guerra, Hécuba y Príamo habían encomendado el cuidado de su hijo pequeño Polidoro, junto con una gran cantidad de oro, a su huésped tracio Poliméstor pero, sumándose a las demás desgracias de la toma de Troya, la reina descubre ahora que su retoño ha sido asesinado. En este pasaje, ante la aparente impasibilidad de Agamenón, Hécuba toma la iniciativa de exponer sus argumentos de tipo religioso, a fin de conseguir su venganza sobre Poliméstor[374].

Para intentar convencer a Agamenón, utiliza Hécuba en su discurso dos términos antitéticos que formalmente también se oponen: ὅσιος y ἀνόσιος. Por lo general, en cuanto a estas voces, tradicionalmente ha habido preocupación por definir ὅσιος[375], pero no se ha prestado tanta atención a sus formas negativas hasta estudios muy recientes[376]. La protagonista insiste en que tanto la muerte de su hijo como el asesino es ἀνόσιος en grado superlativo (v. 792: ἔργον ἀνοσιώτατον, v. 790: ἀνοσιωτάτου ξένου), cualidad que remite al ámbito de ultraje a los dioses[377]; pretende convencer a Agamenón de la imperiosa necesidad de castigar

[374] Hécuba comienza la súplica recurriendo a los principios religiosos y luego irá añadiendo otros argumentos. Sobre el análisis de las características y escenificación de la súplica y del discurso retórico, cf. Gould 1973: 85; Buxton 1982: 178-181; Mercier 1993; Collard 1991: 170; Lloyd 1992: 95-99.

[375] Cf. una recopilación de definiciones anteriores en Rudhardt 1992: 30-37; Peels 2015: 4-23.

[376] Sobre ὅσιος y derivados en general, cf. Peels 2015; para sus usos en la obra de Eurípides, cf. Calderón Dorda 2015a: 56-62; y en la tragedia griega, cf. Vicente Sánchez, en prensa.

[377] Hécuba ya había afirmado antes que los actos de Poliméstor eran οὐχ ὅσι' (*Hec.* 715) y después dirá que no es εὐσεβής, ni ὅσιος ni δίκαιος ξένος: cf. el comentario a E. *Hec.* 1232-1239.

a Poliméstor no solo por violar los términos de la hospitalidad[378] mediante un crimen de sangre, sino por llevar a cabo tamaña ofensa sin temer a ninguna divinidad, ni infernal ni celeste (v. 791: οὔτε τοὺς γῆς νέρθεν οὔτε τοὺς ἄνω)[379], a cuyo poder inmediatamente hará referencia. Gregory determina que la ofensa a los olímpicos procede de la agresión a un ξένος, y a los que se hallan bajo tierra, por no haber dedicado una tumba a Polidoro (ya Kovacs lo había especificado, incluso concretando que entre los primeros se refería principalmente a Zeus *Xenios*)[380]; sin embargo, del pasaje no se deduce necesariamente esta distribución que no viene precisada de ninguna manera, sino más bien parece que Hécuba quería insistir en el oprobio a la totalidad de las divinidades con el objetivo de dar el máximo peso posible a sus argumentos. Precede a todo ello la condición que impone a Agamenón mediante el uso del positivo ὅσιος (v. 788: εἰ μὲν ὅσιά σοι παθεῖν δοκῶ), que implica, particularmente, la adecuada relación con las divinidades, la cual espera Hécuba que Agamenón esté interesado en cultivar, y a quien, además, ha recurrido la reina en actitud de súplica. Esto es, Hécuba se esfuerza por todos los medios para conseguir alcanzar su venganza, mediante una actitud suplicante y una selección reiterada del léxico que inciden en la transgresión religiosa que supone tanto el asesinato cometido por Poliméstor como la negativa de Agamenón.

Y a Agamenón, precisamente, van dirigidas sus próximas palabras (vv. 798-808)[381], que pretenden evidenciar el riesgo religioso y social en que incurriría el Atrida si no castiga la transgresión de Poliméstor[382]. A partir del v. 798 introduce Hécuba un nuevo argumento basado en νόμος, cuyo amplio espectro de significados, unido a la interpretación de la frase τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα (v. 800), ha dado lugar a una gran controversia. En cuanto a los valores de los usos de νόμος (vv. 800 y 802), Gregory desestima disquisiciones anteriores[383] que establecían la existencia de una ambigüedad buscada por el tragediógrafo merced al nuevo pensamiento sofístico sobre la supremacía de la ley confeccionada

[378] En el ámbito de la hospitalidad tanto el huésped como el hospedador deben respetar esta cualidad (ὅσιος). Cf. Peels 2015: 39 y 157.

[379] Collard (1991: 170) difiere en esta interpretación y cree que estas referencias deben identificarse con con Príamo (los muertos) y Hécuba (los vivos), los padres de Polidoro.

[380] Gregory 1999: 138; Kovacs 1987:100.

[381] Los vv. 793-797 se presumen, generalmente, una interpolación posterior que explicaría la relación de hospedaje que mantenían las familias, algo que sería una ilustración gratuita para cualquier contemporáneo; por ello las ediciones recientes consideran que deben descartarse, desde que Nauck los eliminó por su deficiente sintaxis y sentido (Diggle 1984; Kovacs 1987: 100; Gregory 1999: 138; Collard 1991: 170; Kovacs 2005). Aquí se ha ofrecido una traducción que intenta recoger el sentido general de esos vv. 793-797.

[382] Sobre estos riesgos, con distintos matices, cf. Kovacs 1987: 144; Hartigan 1997: 34-35.

[383] En especial a partir de un pasaje de Píndaro (Pi. *Fr.* 169. 1-2). Cf. Segal 1989: 13-14; Collard 1991: 171; Gregory 1999: 138-139; Battezzato 2013: 87-101.

por los humanos; y lo mismo respecto del uso de νόμος como 'convención'[384]: actualmente estas interpretaciones se consideran menoscabadas merced a la excesiva influencia del atribuido ateísmo a Eurípides por la tradición antigua[385].

Si nos fijamos en las intenciones de Hécuba al utilizar estos argumentos, del mismo modo que ya se ha hecho con el uso de ἀνόσιος en los versos anteriores, vemos cómo desea la reina que Agamenón se sienta obligado a vengar el asesinato de Polidoro. Por ello recurre no solo a la justicia divina, sino también a la humana[386]: gracias a la justicia tiene sentido la creencia en los dioses (v. 800: νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα). El giro θεοὺς ἡγεῖσθαι suscita una gran controversia, ya que puede entenderse directamente relacionado con la existencia de los dioses si se estima conveniente sobreentender el infinitivo εἶναι ("creer que los dioses existen"), como hacen algunos autores[387], pero tanto en esta construcción como en la más extendida θεοὺς νομίζειν se hace preciso discernir en cada caso la oportunidad de dicho infinitivo. Y en el v. 800 se adapta mucho mejor la construcción simple ("creer en los dioses"), debido a que, como indica Kovacs, si Hécuba hablase ahora de la existencia objetiva de los dioses, habría tenido un efecto contrario al deseado en el planteamiento de su discurso[388].

Por otra parte, se ha considerado[389] que términos como τιμωρός (v. 790), δίκην διδόναι (v. 803) y otros relacionados con la venganza sobre Poliméstor a lo largo de la tragedia proceden de la intención de Eurípides de reflejar la venganza de Hécuba como un castigo legal, expresando la acción contra Poliméstor de forma compatible a los conceptos de justicia y procedimiento legal atenienses del siglo V, puesto que la reina no deseaba una venganza personal, sino que esperaba de Agamenón que actuase en nombre de la justicia y en el suyo propio. En realidad, como puntualiza Mossman, esta situación no se adecua detalladamente a ningún estereotipo legal ateniense, sino que simplemente mantiene cierta relación con determinados conjuntos de circunstancias bien conocidos[390]; en efecto, como

[384] Cf. Michelini 1987: 149; Nussbaum 1995: 496. Este argumento es rechazado por Mossman (1999: 182) quien, aunque coincide en identificar νόμοι del v. 866 con las leyes humanas, considera que νόμος del v. 800 es el agente mediante el cual los hombres distinguen el poder de los dioses y la justicia y la injusticia, y que no implica necesariamente una creación humana.

[385] Gregory 1999: 138-138. Por su parte, Meltzer (2006: 132) estima que la noción idealizada de Hécuba de la existencia de un orden moral o principio legal que gobierna el cosmos es anacrónica, al proyectar un concepto sofístico de νόμος sobre la edad heroica, y concluye que el significado exacto de νόμος en este pasaje no está claro; Oller Guzmán (2007: 65) lo identifica con una antigua ley divina no escrita.

[386] Cf. Collard 1991: 170; Oller Guzmán 2007: 64-65; Calderón Dorda 2015a: 58-59.

[387] Según Yunis (1988: 63-64) en θεοὺς ἡγεῖσθαι se sobreentiende el infinitivo, mientras que el giro θεοὺς νομίζειν admite ambas posibilidades. Cf. también Fahr 1969: 162; Gregory 1999: 139.

[388] Kovacs 1987: 101. Cf. Michelini 1987: 149; Collard 1991: 99 y 171; Wildberg 2002: 147-148; Matthiessen 2010a: 356.

[389] Meridor 1978: 29-32. Sobre el léxico legal, cf. también Battezzato 2013: 13-19.

[390] Mossman 1999: 183. Oller Guzmán (2007: 62-71) incide en su conexión con los procesos judiciales.

es natural, los términos y formas que Eurípides emplea pueden recoger ecos y formas de la sociedad contemporánea, pero ello no descarta el papel del ámbito divino en la súplica y venganza de Hécuba.

En consecuencia, si Agamenón rechazase la súplica de Hécuba, transgrediría las leyes divinas y también las humanas. Quizá pueda hablarse de un reflejo de las innovadoras teorías contemporáneas, o de la inevitabilidad de relacionar el uso de este vocabulario con dichas ideas, pero desde el punto de vista de Hécuba no puede considerarse que su personaje pusiera en duda la existencia de los dioses, ni que subordinara dicha existencia al pensamiento humano, puesto que despojaría de valor ambos recursos que ha empleado: es ἀνοσιώτατος Poliméstor, al igual que su crimen, y, además, ha conculcado el νόμος. Cosa distinta sería, por supuesto, aquello que el público pudiera extraer o reflexionar a partir de estas palabras sobre la existencia de los dioses.

En el alegato destaca Hécuba su insignificancia (ἡμεῖς μὲν οὖν δοῦλοί τε κἀσθενεῖς ἴσως)[391] frente al poder de las divinidades y de la ley que los gobierna (vv. 799-800), expone la necesidad de comportarse con justicia entre los mortales y hacia los dioses (vv. 800-801) y personaliza en la figura de Agamenón el respeto y cumplimiento de todo ello, individualizado en el asesinato de un ξένος[392], Polidoro, pero en general relacionado con la destrucción de todo lo consagrado a los dioses (v. 804: θεῶν ἱερά)[393]: en caso contrario la advertencia a Agamenón es contundente, ya no habrá nada ecuánime entre los humanos (v. 805). Este pasaje nos ilustra sobre dos casos de actuación contraria hacia las divinidades: la ya cometida por Poliméstor y en la que puede incurrir Agamenón.

[391] V. 798. Suele considerarse que este plural se refiere solo a Hécuba (Gregory 1999: 139; Kovacs 2005: 471; Matthiessen 2010a: 189), aunque Collard (1991: 171) prefiere mantener el plural por la oposición que se crearía entre los mortales (ἡμεῖς) y el siguiente ἀλλ' οἱ θεοί (v. 799).

[392] Sobre la necesidad de justicia ya había implorado antes Hécuba (v. 715: ποῦ δίκα ξένων;), tras decir de la muerte de Polidoro que es, entre otros adjetivos, οὐχ ὅσι' (v. 715); en consecuencia, de acuerdo con Calderón Dorda (2015a: 57-58), aparecen asociados los deberes sociales y religiosos, al evidenciarse cómo algo ἀνόσιος es contrario a la justicia y viceversa.

[393] También recibe diferentes interpretaciones: ἱερός puede referirse en general a todo lo relacionado con la divinidad (los sacrificios, los ritos, las ofrendas, los santuarios, etc., cf. Rudhardt 1992: 22-30; Burkert 2007: 357-358), o bien, con un sentido más concreto, aludir a los templos de los dioses (Oller Guzmán 2007: 63-64; Battezzato 2013: 260-261). Por ejemplo, Gregory (1999: 139-140) los identifica con las destrucciones que los griegos llevaron a cabo en el curso del saqueo de Troya, si bien es cierto que el texto no ofrece esas especificaciones (cf. Matthiessen 2010a: 356-357).

18

Eurípides, *Hécuba* 1232-1239 (Kovacs 2005)

ΕΚ. σοὶ δ' ἐγὼ λέγω,
Ἀγάμεμνον, εἰ τῷδ' ἀρκέσεις, κακὸς φανῇ·
οὔτ' εὐσεβῆ γὰρ οὔτε πιστὸν οἷς ἐχρῆν,
οὐχ ὅσιον, οὐ δίκαιον εὖ δράσεις ξένον· 1235
αὐτὸν δὲ χαίρειν τοῖς κακοῖς σε φήσομεν
τοιοῦτον ὄντα· δεσπότας δ' οὐ λοιδορῶ.
ΧΟ. φεῦ φεῦ· βροτοῖσιν ὡς τὰ χρηστὰ πράγματα
χρηστῶν ἀφορμὰς ἐνδίδωσ' ἀεὶ λόγων.

loci similes: 1234 οὔτ' εὐσεβῆ: E. *Ion* 1290; A. *A.* 372;
1235 οὐχ ὅσιον: E. *Hec.* 715; E. *Ba.* 374; E. *El.* 1203; E. *HF* 1281-1282; E. *Hel.* 850, 1353; E. *Hipp.* 764, 1287; E. *IT* 466; E. *Ion* 1500; E. *Or.* 827; E. *Supp.* 63; A. *Ch.* 377; Hdt. 2. 61. 1, 2. 81. 1, 2. 81. 2, 2. 86. 2, 2. 119. 2, 2. 170. 1, 3. 16. 2, 3. 19. 2, 3. 120. 1, 4. 146. 1, 4. 154. 2, 6. 81, 8. 37. 1; S. *El.* 433; Th. 1. 71. 6, 2. 5. 5.

HE. Y a ti te digo,
Agamenón: si vas a proteger a este, te mostrarás como un malvado;
pues al huésped ni piadoso ni leal con los que era menester,
al que no respeta lo sagrado y no es justo favorecerás: 1235
y yo declararé que te regocijas con los malvados porque
tú mismo eres uno de ellos: pero no estoy injuriando a los amos.
CO. ¡Ay, ay! ¡A los mortales las acciones apropiadas
siempre les proporcionan argumentos de apropiadas palabras!

Hécuba había solicitado a Agamenón que se convirtiera en vengador de la muerte de su hijo Polidoro (vv. 786-845), pero al no conseguir una respuesta afirmativa (vv. 850-863), tan solo le pide que frene a los aqueos si acuden en ayuda de Poliméstor (vv. 868-875), pues ella misma llevará a cabo la venganza. En efecto, con ayuda de las troyanas cautivas mata a los dos hijos del tracio y a este lo ciega; entonces Agamenón decide escuchar a ambos antes de emitir su juicio (vv. 1129-1131): las palabras de este pasaje son las finales de Hécuba, que intenta demostrar cómo Poliméstor atentó contra lo humano y lo divino al matar a un huésped.

Cuando Hécuba descubre que su hijo ha sido ahogado describe la acción de Poliméstor como algo "innombrable, imposible de decir, más allá de lo increíble, algo que no es acorde a lo sagrado ni soportable", por lo que se pregunta: "¿Dónde está la justicia de los huéspedes?" (vv. 714-715: ἄρρητ' ἀνωνόμαστα, θαυμάτων πέρα, / οὐχ ὅσι' οὐδ' ἀνεκτά. ποῦ δίκα ξένων;). Y es en la búsqueda de esta justicia en la que Hécuba se va a amparar a la hora de perseguir al

culpable de la muerte de su hijo Polidoro. La negación de ὅσιος (v. 715)[394] en este contexto indica una acción que quiebra las correctas relaciones entre los mortales –concretamente la de hospitalidad[395]– y que afecta, igualmente, a las relaciones con la divinidad. Así el Coro, mientras las cautivas atacan al tracio, anuncia el castigo (v. 1024: δίκην) y declara que, cuando coincide en un mismo punto lo que depende de Justicia y de los dioses, se produce un funesto mal (vv. 1028-1031: τὸ γὰρ ὑπέγγυον / Δίκᾳ καὶ θεοῖσιν οὗ ξυμπίτνει, / ὀλέθριον ὀλέθριον κακόν). En efecto, hay una δίκα ξένων (v. 715) que viene custodiada por la esfera divina, y quien osa vulnerarla no es ὅσιος (vv. 715, 1235), ni εὐσεβής (v. 1234), ni δίκαιος (v. 1235), sino ἀνόσιος (vv. 790, 852)[396]. A lo largo de la tragedia se reitera la responsabilidad de Poliméstor en su calidad de ξένος[397], no solo como asesino (v. 774: Θρῄξ νιν ὤλεσε ξένος)[398] sino también por haber arrojado el cadáver al mar sin proporcionarle una tumba (v. 781: κτανών νιν, ὡς ἔοικεν, ἐκβάλλει ξένος)[399]. La culpabilidad del rey traidor se intensifica igualmente mediante las continuas referencias a él como bárbaro, algo que nunca ocurre con Hécuba[400].

Poliméstor, además de un ξένος que es οὐχ ὅσιον, οὐ δίκαιον (v. 1235), es, sobre todo, οὔτ' εὐσεβῆ (v. 1234), conculcando el temor y el respeto (τὸ σέβας) que inspira lo sagrado, especialmente en relación con las leyes establecidas: por ello es natural su posicionamiento en el lado de la ἀδικία, como vemos que Hécuba argumenta en estos versos[401]. Irónicamente, una vez que la reina troyana tiene certeza de los actos y mentiras de Poliméstor, lleva a cabo su engaño diciéndole que desea comunicarle la ubicación del oro de los Priámidas, puesto que es εὐσεβὴς ἀνήρ (v. 1004); pero cuando hace su discurso de acusación contra Poliméstor, expone claramente a Agamenón que no mantuvo el respeto debido a los dioses mediante la negación de ese mismo término (v. 1234: οὔτ' εὐσεβῆ)[402]. La

[394] Sobre la relación entre este adjetivo y la δίκη, cf. Calderón Dorda 2015a: 58-59 y 61-62.

[395] Sobre los términos generales que cubrían este vínculo, cf. Gauthier 1973; Baslez 1984; Iriarte 2007; Battezzato 2013: 61-85.

[396] Cf. el comentario a E. *Hec*. 787-808. Los personajes califican el asesinato también con el adjetivo αἰσχρός: así define el Coro la actuación de Poliméstor (δράσαντι δ' αἰσχρά), por la que recibe un castigo terrible (vv. 1085-1086), y también Agamenón se lo reprochará (vv. 1247-1248: τάχ' οὖν παρ' ὑμῖν ῥᾴδιον ξενοκτονεῖν· / ἡμῖν δέ γ' αἰσχρὸν τοῖσιν Ἕλλησιν τόδε). Sobre el uso de este adjetivo como reflejo de nuevos valores morales, cf. Calderón Dorda 2015a: 59.9

[397] Así, el espectro de Polidoro acentúa en el prólogo el papel de Poliméstor como ξένος de su padre (vv. 7, 19 y 25-27).

[398] El asesinato se señala en los vv. 25-27, 710, 774, 790, 852, 890, 1047, 1235.

[399] La ausencia de tumba ya se había mencionado en vv. 25-27. Sobre la adecuada sepultura como prescripción religiosa en la tragedia euripídea, cf. Calderón Dorda 2015a: 54-55.

[400] Meridor 1978: 32; Collard 1991: 30; Hartigan (1997: 37-38) destaca asimismo que Eurípides lo presenta como un auténtico villano y lo describe con características animales.

[401] Calderón Dorda 2015a: 47-56.

[402] En las tragedias de Eurípides también niega esta cualidad Ión a su madre antes de conocer su parentesco (E. *Ion* 1290), y Posidón a Agamenón por haber desposado a Casandra (E. *Tr*. 43).

fuerza e intensidad que destila este adjetivo viene marcada tanto por su posición –pronunciado en primer lugar, cuyo verbo y sustantivo no se desvelan hasta el final del verso siguiente– como por la negación de su propio significado puesto que, como indica Calderón Dorda, el campo semántico de la εὐσέβεια entraña "el sentimiento religioso más puro, lo que constituye el núcleo de la auténtica piedad entre los griegos, de manera que afecta a las relaciones entre los hombres y entre los hombres y la divinidad"[403].

Poliméstor es culpable del asesinato de Polidoro y de no enterrarlo, todo ello agravado por desarrollarse dentro del marco de una relación de hospitalidad: así lo indican tanto los términos más marcados desde el punto de vista religioso, οὔτ' εὐσεβῆ (v. 1234) y οὐχ ὅσιον (v. 1235), como sus complementarios οὔτε πιστόν (v. 1234) οὐ δίκαιον (v. 1235) respectivamente. Los primeros, destacados al inicio de sus versos, pueden ambos indicar la disconformidad con el asesinato y con la falta de sepultura tanto desde el punto de vista humano como en relación con las divinidades, circunstancia que Eurípides demuestra en otros pasajes[404].

[403] Calderón Dorda 2015a: 56. Cf. asimismo Rudhardt 1992: 12-15.
[404] Cf. Calderón Dorda 2015a: 54-55 y 58; y el comentario a E. *Hec.* 787-808.

19

Eurípides, *Hipólito* 1-8 (Kovacs 2005)

ΑΦ. Πολλὴ μὲν ἐν βροτοῖσι κοὐκ ἀνώνυμος
θεὰ κέκλημαι Κύπρις οὐρανοῦ τ' ἔσω·
ὅσοι τε Πόντου τερμόνων τ' Ἀτλαντικῶν
ναίουσιν εἴσω, φῶς ὁρῶντες ἡλίου,
τοὺς μὲν σέβοντας τἀμὰ πρεσβεύω κράτη,
σφάλλω δ' ὅσοι φρονοῦσιν εἰς ἡμᾶς μέγα.
ἔνεστι γὰρ δὴ κἀν θεῶν γένει τόδε·
τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὕπο.

Loci similes: 6 φρονοῦσιν... μέγα: E. *Hipp.* 445; E. *Andr.* 1008; Hdt. 7. 10. ε; S. *Ant.* 768.

AF. Entre los mortales y en el cielo, poderosa y no sin fama,
recibo el nombre de diosa Cipris.
De cuantos entre el Ponto y los confines atlánticos
habitan y ven la luz del sol,
a los que veneran mi poder los favorezco,
pero hago fracasar a cuantos se insolentan contra mí.
Así es, también en el linaje de los dioses sucede esto:
se alegran cuando reciben las honras de los humanos.

En este prólogo la diosa Afrodita revela el castigo que va a imponer a Hipólito por su falta de veneración[405]. Desde sus primeras palabras queda clara la magnitud de su poder, el cual reconocerá el Coro más tarde que subyuga a dioses y mortales[406]. En esta ocasión resulta que Hipólito no muestra el debido respeto a Afrodita, por lo cual queda excluido de sus favores (v. 5: τοὺς μὲν σέβοντας τἀμὰ πρεσβεύω κράτη), y la diosa describe su actitud con unos términos que generan la imagen de haber traspasado los límites convencionales (v. 6: ὅσοι φρονοῦσιν

[405] Para Futre (1994: 69) esta tragedia reafirma el carácter colectivo y estatal de la religión griega en la que no hay lugar para la piedad personal o la libertad de culto divino y que castiga a aquellos que se permiten transgredir esos márgenes. Las tragedias euripídeas, explica Wildberg (2002: 127-128), advierten de que los dioses castigan la ausencia de una nueva concepción religiosa de veneración: el servicio a una divinidad, una profunda ὑπηρεσία (cf. Wildberg 2002: 97-102).

[406] Vv. 1268-1269: σὺ τὰν θεῶν ἄκαμπτον φρένα καὶ βροτῶν / ἄγεις, Κύπρι; vv. 1280-1281: συμπάντων βασιληίδα τι- / μάν, Κύπρι, τῶνδε μόνα κρατύνεις.

εἰς ἡμᾶς μέγα)[407], de modo que se convierte en su "enemigo"[408].

Esta conducta de Hipólito ignora el νόμος establecido entre los mortales, del cual le advierte el sirviente que intenta ayudarle (v. 91). Este νόμος consiste parcialmente en odiar τὸ σεμνόν (usado en los vv. 93 y 94 con sentido negativo[409]), derivado de la raíz σεβ- la cual expresa la correcta veneración que debe dedicarse a los dioses[410], como indica Afrodita en su prólogo (v. 5: σέβοντας). De forma señalada emplea ese mismo adjetivo el sirviente para referirse a la propia Afrodita (vv. 99 y 103)[411], de modo que se establece una fuerte contraposición entre τὸ σεμνόν que afecta a Hipólito, y la caracterización de Afrodita como σεμνή[412]. Además, nos encontramos con que se expresa la arrogancia (τὸ σεμνόν) de Hipólito con el mismo término que el joven empleará al final de la tragedia para quejarse a Zeus de su suerte –todavía incomprensible para él, que tanto se había dedicado a la εὐσέβεια (v. 1368)–, al que añadirá un compuesto con esa misma raíz: ὅδ' ὁ σεμνὸς ἐγὼ καὶ θεοσέπτωρ (v. 1364)[413]. Así pues, la trama de esta tragedia ronda, en gran medida, en torno al significado de este tema σεβ- que ha generado la ira de Afrodita y que Hipólito siempre ha estado convencido de llevar a cabo de forma conveniente; como no le ha dedicado la veneración adecuada, Hipólito entra en el grupo de los que osan insolentarse con ella (v. 6: ὅσοι φρονοῦσιν εἰς ἡμᾶς μέγα), proporcionándonos otro de los aspectos relevantes[414] en la obra, relacionado con la

[407] A veces se relaciona este 'φρονεῖν μέγα' con ὕβρις (cf. Cairns 1996: 16-17 y 1997: 72-73), pero en esta tragedia Eurípides no hace referencia a la actitud de Hipólito como ὕβρις (asimismo se ha considerado que Hipólito cometía ὕβρις al adorar exclusivamente a Ártemis despreciando, por lo tanto, a Afrodita; cf. Futre 1994: 74; Wildberg 2002: 131).

[408] V. 43: πολέμιον; v. 49: τοὺς ἐμοὺς ἐχθρούς; sobre la forma de expresar el odio que despiertan en los dioses las ofensas de los mortales, cf. el comentario a S. *OT* 1340-1346.

[409] Sobre este uso cf. Barrett 2001: 177; Halleran 2004: 156-159.

[410] Cf. los comentarios a A. *Eu*. 269-272, A. *Supp*. 919-923 y A. *Th*. 529-532.

[411] Σεμνός es habitual como epíteto de varias divinidades y así aparece también en esta tragedia acompañando a Ártemis (vv. 61, 713, 1130), Zeus (v. 886) o los Coribantes (v. 143). Cf. Barrett 2001: 178.

[412] Según Barrett (2001: 178) la repetición con diferentes sentidos sugiere que Afrodita es σεμνή de la misma manera que Hipólito por la arrogancia que ambos muestran; Kovacs (1987: 37) explica que las cualidades morales son igualmente importantes en dioses y hombres y pueden ser odiadas por su comportamiento; para Gregory (1997: 58-59) la diferencia, ignorada por Hipólito, se basa en la discrepante situación entre dioses y mortales, debido a que este término, en su sentido honorable, debería usarse solo referido a dioses pero no a mortales (cf. Burkert 2007: 363; Luschnig 1980: 91 y 99; Blomqvist 1982: 408-409; Cairns 1997: 72-74; Conacher 1998: 33; Peels 2016: 563); para Halleran (2004: 156-157) marca las semejanzas y distancias entre Hipólito y la divinidad, puesto que los dioses tienen el poder de satisfacer su orgullo dañado con impunidad.

[413] En efecto: σεμνός < *σεβ-ν-ό-ς; θεοσέπτωρ < *θεο-σέβ-τωρ.

[414] Sobre el desarrollo de estos temas en esta tragedia, cf. Calderón Dorda 2015a: 44-55. Por su parte, Conacher (1998: 33-41) destaca los usos de αἰδώς, σωφροσύνη y cognados así como su relación con las discusiones sofísticas sobre la virtud; Mitchell (1991: 111-117) examina el valor de αἰδώς, σωφροσύνη, εὐσέβεια o κλέος a través de los distintos personajes; sobre αἰδώς y σωφροσύνη frente a ἔρως, cf. Beltrametti 2001: 118-121.

raíz de φρήν. De la misma forma que la primera raíz mencionada, también esta última tiene su correspondencia en la queja de Hipólito sobre su incomprensible desgracia, dado que superaba a todos en sensatez: ὅδ' ὁ σωφροσύνῃ πάντας ὑπερσχών (v. 1365). Y no será el único reflejo que encontremos a lo largo de la tragedia. Afrodita usa idéntica forma verbal para determinar la insolencia de Hipólito (v. 6: φρονοῦσιν) y, paradójicamente, también el joven cuando comprende qué divinidad lo ha destruido (v. 1401: φρονῶ δὴ δαίμον' ἥ μ' ἀπώλεσεν). Mientras que Afrodita afirma castigar a Hipólito por no dedicarle la debida veneración y por su 'φρονεῖν μέγα' (vv. 5-6), la forma compuesta σωφρονεῖν (< σαο-φρονεῖν) y sus cognados σώφρων y σωφροσύνη aparecen continuamente en la tragedia dedicados a Hipólito: a pesar de las numerosas manifestaciones de su εὐσέβεια y σωφροσύνη –de su piedad y sensatez[415]–, tanto hacia los dioses como hacia los humanos[416], ello no impidió que Afrodita lo castigase particularmente. De hecho, Hipólito viene criticado precisamente por su errado proceder en relación con estos conceptos (φρονεῖν / σωφρονεῖν)[417]. Así el sirviente, ante la estatua de Afrodita, rechaza a los jóvenes que se comportan como Hipólito (v. 115: φρονοῦντας οὕτως)[418]; Fedra, quizá dirigiéndose a la estatua de Afrodita[419], decide agradar a esta divinidad y perjudicar a Hipólito, quien tal vez entonces, al compartir enfermedad con ella, aprenda a σωφρονεῖν (v. 731); Teseo critica que su hijo quiera imputar su φρονεῖν κακῶς a los dioses (v. 951); y el propio Hipólito se lo aplica a sí mismo al considerar que no ha utilizado correctamente su sensatez (σωφρονεῖν, vv. 1034-1035)[420].

En cuanto al significado de esta terminología, los compuestos σωφρονεῖν, σώφρων y σωφροσύνη en ocasiones se han interpretado referidos en esta tragedia especialmente a la castidad de Hipólito[421]. Si bien algunos usos, debido

[415] Vv. 79-83: τὸ σωφρονεῖν, εὐσεβοῦς; 656-658: εὐσεβές; 949: σώφρων; 993-997: σωφρονέστερος, θεοὺς σέβειν; 1007: σῶφρον; 1013: σώφροσιν; 1034-1035: ἐσωφρόνησε, σωφρονεῖν; 1100: ἄνδρα σωφρονέστερον; 1298: παιδὸς ἐκδεῖξαι φρένα / τοῦ σοῦ δικαίαν; 1339-1340: εὐσεβεῖς; 1363-1369: σεμνὸς ἐγὼ καὶ θεοσέπτωρ, σωφροσύνῃ, εὐσεβίας; 1390: τὸ δ' εὐγενές σε τῶν φρενῶν ἀπώλεσεν; 1402: τιμῆς ἐμέμφθη, σωφρονοῦντι δ' ἤχθετο; 1419: σῆς εὐσεβείας κἀγαθῆς φρενὸς χάριν; 1454: φρενὸς σῆς εὐσεβοῦς τε κἀγαθῆς. Debe subrayarse que todas estas manifestaciones proceden de Hipólito y de Ártemis, salvo la del v. 949, que Teseo pronuncia irónicamente, y la del v. 1454, en la que finalmente reconoce la prudencia piadosa y noble de su hijo.

[416] Cf. Calderón Dorda 2015a: 55; Peels 2016: 562-563. Sobre la importancia de estas manifestaciones en la tragedia griega, cf. Calderón Dorda 2016a: 34-35.

[417] Sobre la σωφροσύνη en los distintos personajes ("moderation gives way to inmoderate acts done in moderation's name"), cf. Mitchell 1991: 116-117.

[418] Para Barrett (2001: 181) esta forma verbal hace referencia aquí únicamente a su arrogancia.

[419] Barrett 2001: 154 y 296.

[420] Según Mirto (2016: 52-56) se muestra en esta tragedia la imposibilidad de definir los límites y excesos de la virtud.

[421] Así proceden Barrett 2001: 172 y 297; Conacher 1998: 33; o Kovacs 2005, que los traduce siempre con ese sentido cuando van referidos a Hipólito (vv. 80, 949, 995, 1007, 1100, 1034-35, 1365, 1402) y también a las mujeres (v. 667), pero con un valor más general en otros

al contexto en el que se encuentran, pueden aludir concretamente a la continencia sexual, resulta un tanto drástico atribuir este único valor a todos los empleos referidos a Hipólito[422]. En las tragedias de Eurípides generalmente estas formas transmiten los valores de prudencia y moderación de distintos personajes y, con menor frecuencia, objetos inanimados[423]; en algunos casos[424] puede considerarse que sea más restrictivo su sentido por referirse al comportamiento de una esposa o de la mujer en general que tal vez se ciñese a la castidad de su actitud, si bien incluso en estos casos se alude de forma global a la prudencia y sensatez. De este modo, en su discurso apologético Hipólito se declara σωφρονέστερος (v. 995), porque, como explica a continuación, sabe que debe venerar a los dioses y atesorar amigos justos, cuyo afecto ha de cuidar (vv. 996-1001); sin embargo, de lo que su padre le inculpa, él se mantiene puro (vv. 1002-1006)[425]. En este último punto se detendrá con detalle a continuación, puesto que no consigue convencer a su padre de su sensatez (v. 1007: καὶ δὴ τὸ σῶφρον τοὐμὸν οὐ πείθει σ'), y acaba alabando la resolución de Fedra, quien actuó con sensatez cuando carecía de ella, mientras que ellos, poseyéndola, no saben hacer un buen uso (vv. 1034-1035: ἐσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν, / ἡμεῖς δ' ἔχοντες οὐ καλῶς ἐχρώμεθα)[426]. En la misma línea sobre el sentido general de estos términos se halla la tragedia *Las Bacantes*, donde esta actitud (σωφρονεῖν, σώφρων) es propia del culto dionisíaco[427], según manifiestan con frecuencia el Coro y Dioniso (E. *Ba*. 329, 504, 641, 940, 1150, 1341), y se encuentra al mismo nivel que τὸ σέβας debido a los dioses (E. *Ba*. 1150-1151: τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν / κάλλιστον). La privación del este concepto conduce a la desdicha y a la destrucción: la desdicha se compone, según el Coro de Bacantes, "de bocas sin freno y de sinrazón sin ley" (E. *Ba*. 386-387: ἀχαλίνων στομάτων / ἀνόμου τ' ἀφροσύνας), pero la vida tranquila y la sensatez (E. *Ba*. 390: τὸ φρονεῖν) consiguen la estabilidad; Ágave,

casos (vv. 358, 399, 494, 704, 731); Mitchell (1991: 116) destaca que se use σωφροσύνη para aludir a la castidad de Hipólito cuando este término se usa en griego así referido a mujeres.

[422] Calderón Dorda (2015a: 55) relaciona esta terminología aplicada a Hipólito con el respeto a los dioses, con su alejamiento de la ἀδικία y su cercanía al αἰδώς (sobre todo a partir de los vv. 995-998 y 1364-1369). Igualmente Gregory (1997: 62-84) indica que no solo hace referencia a la castidad, sino que tiene latente también el sentido político.

[423] Así en E. *Alc*. 182, 615, 753; *Andr*. 235, 346, 365, 686, 741; *Ba*. 686, *El*. 53, 261, 923, 1099; *HF* 857, *Hel*. 47, 97, 932, 1617, 1657; *Heracl*. 263, 1007; *IA* 379, 824, 1024, 1208; *Med*. 311, 549, 884, 913, 1369; *Or*. 254, 502, 1132; *Ph*. 1112, 1692; *Tr*. 350, 645, 1027. En relación con la actitud hacia el culto a las divinidades los encontramos en E. *Ba*. 1002; *Heracl*. 272, 1012.

[424] E. *Andr*. 594, 596, 601; *Ba*. 314, 318; *El*. 1080; *Hel*. 1684; *Heracl*. 476; *IA* 545-546, 1159; *Med*. 636; *Tr*. 422, 1056.

[425] V. 1003: λέχους γὰρ ἐς τόδ' ἡμέρας ἁγνὸν δέμας; v. 1004: οὐκ οἶδα πρᾶξιν...; v. 1006: παρθένον ψυχὴν ἔχων.

[426] La sensatez de Fedra (ἐσωφρόνησε) consiste en su suicidio. Cf. Barrett 2001: 356.

[427] Calderón Dorda 2015a: 50; Mirto 2016: 48-52. Sobre la relación de σοφός con estos términos en el mismo sentido, cf. Reynolds-Warnhoff 1997: 83-85, 93 y 98-100.

ante el cadáver de Penteo, lamenta que su hijo participase de su ἀφροσύνη (E. *Ba*. 1301), procedente, según explica Cadmo, de no venerar a la divinidad (E. *Ba*. 1302: οὐ σέβων θεόν), y su situación servirá de ejemplo para quien menosprecie a los dioses (E. *Ba*. 1325: δαιμόνων ὑπερφρονεῖ). Igualmente aparece esta terminología en *Las Bacantes* referida a la abstinencia sexual, cuando Tiresias explica al detalle esta cuestión bajo la influencia de Dioniso (E. *Ba*. 314-315: ὁ Διόνυσος σωφρονεῖν ἀναγκάσει γυναῖκας ἐς τὴν Κύπριν). Así pues, parece preferible interpretar el significado de estos términos en *Hipólito* de acuerdo con el uso de los textos euripídeos, otorgándole un valor general y reservando el más concreto relativo a la castidad para aquellos pasajes en los que específicamente así se puntualice.

Se observa, por lo tanto, cierta tensión a lo largo de *Hipólito* en el uso de estos cognados de φρήν[428], divididos entre el bien y el mal, opuestos entre sí, de la misma manera que sería remarcable el claro contraste entre el nombre de la divinidad Afrodita y nuestro σώφρων protagonista, lo cual constituye un atinado juego de palabras, recurso al que Eurípides era muy aficionado: mediante la popular falsa etimología de Ἀφροδίτη (como si compartiera raíz con ἀ-φροσύνη, recogida por el propio Eurípides en E. *Tr*. 989-990) se contrapone el nombre de la diosa a Hipólito, caracterizado por su σω-φροσύνη (φρονεῖν / σω-φρονεῖν, etc.). Quizá el papel de Afrodita fuera novedoso en la versión euripídea del mito y el poeta le concediera una mayor relevancia refrendada por toda esta serie de antítesis[429]. Esto mismo se reflejaría también en la ya comentada oposición entre τὸ σεμνόν propio de Hipólito y Afrodita designada σεμνή.

Si volvemos a las acusaciones de Afrodita sobre Hipólito, especifica la diosa que lo va a castigar (v. 21: ἃ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκε τιμωρήσομαι) por ir diciendo que es la más indigna de las divinidades (v. 13: λέγει κακίστην δαιμόνων πεφυκέναι), por su rechazo al lecho y al matrimonio (v. 14: ἀναίνεται δὲ λέκτρα κοὐ ψαύει γάμων) y por su devoción hacia Ártemis (vv. 15-19). Está Hipólito privándole de algo que a todos los dioses agrada, recibir sus honras (v. 8: τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὕπο)[430]. Por lo tanto, en esto consiste su φρονεῖν μέγα (vv. 5-6), en denostar a Afrodita y en el desprecio de lo propio de esa divinidad. Merced a las tretas de la diosa, Teseo acusa a su hijo de haber violentado su lecho

[428] La presencia de esta familia de palabras en *Hipólito*, por cierto, casi duplica en número a cualquier otra euripídea; tan solo *Las Bacantes* y *Andrómaca* registran una frecuencia destacable, muy por debajo, aun así, de la de *Hipólito*.

[429] Sobre los pocos datos conocidos acerca de la leyenda de Hipólito previa a esta versión euripídea, cf. Séchan 1911: 105-114 y 137-140; Méridier 1965: 9-12; Goossens 1962: 133-134; Barrett 2001: 6-17; Halleran 2004: 21-27. Sobre la invención de cultos y etiologías por parte de Eurípides, cf. Scullion 1999-2000.

[430] Sobre el uso del tema τιμ- en relación con los dioses, cf. el comentario a E. *Heracl*. 69-79. A Hipólito también le advertirá el sirviente sobre la necesidad de prestar honras a las divinidades: τιμαῖσιν, ὦ παῖ, δαιμόνων χρῆσθαι χρεών (v. 107).

(vv. 885-886: Ἱππόλυτος εὐνῆς τῆς ἐμῆς ἔτλη θιγεῖν / βίᾳ), que también tiene su proyección divina, al argumentar el rey que ha deshonrado el respeto a Zeus (v. 886: τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμ' ἀτιμάσας). Por su parte, Hipólito no solamente se presenta como σώφρων, σεμνός y εὐσεβής por su cuidada veneración a los dioses y por su pureza hacia Fedra sino que, además, respeta los juramentos que ha realizado (v. 1033: ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις πέρα λέγειν), aunque ello le vaya a costar la vida, con lo que demuestra una forma más de piedad[431], puesto que desde la perspectiva religiosa, su quebrantamiento constituía una falta muy grave.

En definitiva, desde el punto de vista de Hipólito y Ártemis, su actuación ha sido piadosa y sensata con las divinidades y con los humanos; al contrario piensan Afrodita y Teseo, conducido este último por los hechos que encuentra, si bien al final de la tragedia reconocerá la pureza de su hijo. La falta de veneración hacia Afrodita y el desprecio que Hipólito manifiesta le acarrean todas las desgracias posibles, aunque él está convencido de actuar de forma correcta, lo mismo que Ártemis[432]: así pues, el ser humano debe ser todavía más prudente y cuidadoso, porque sus divinidades olímpicas pueden en cualquier momento tornarse vengativas hacia los mortales y también entre ellas[433]. Tras la despedida de Hipólito, el propio Coro lo manifiesta al reconocer la dificultad de comprender la providencia divina cuando observa lo que ocurre a los mortales, cuya existencia siempre queda sujeta al cambio y a inestabilidad (vv. 1104-1110).

[431] Así dice Ártemis: ὅρκων ἀφεῖλε πίστιν, εὐσεβὴς γεγώς (v. 1309).

[432] La diosa asegura a Hipólito que ha sido castigado por su piedad y sensatez (v. 1419: σῆς εὐσεβείας κἀγαθῆς φρενὸς χάριν). Sobre la veneración de Hipólito hacia Ártemis, cf. Wildberg 2002: 131-135.

[433] Cf. la venganza que Ártemis planea para Afrodita (vv. 1416-1422).

20

Eurípides, *Las Bacantes* 39-48 (Kovacs 2002b)

ΔΙ. δεῖ γὰρ πόλιν τήνδ' ἐκμαθεῖν, κεἰ μὴ θέλει,
ἀτέλεστον οὖσαν τῶν ἐμῶν βακχευμάτων,
Σεμέλης τε μητρὸς ἀπολογήσασθαί μ' ὕπερ
φανέντα θνητοῖς δαίμον' ὃν τίκτει Διί.
Κάδμος μὲν οὖν γέρας τε καὶ τυραννίδα
Πενθεῖ δίδωσι θυγατρὸς ἐκπεφυκότι,
ὃς θεομαχεῖ τὰ κατ' ἐμὲ καὶ σπονδῶν ἄπο
ὠθεῖ μ' ἐν εὐχαῖς τ' οὐδαμοῦ μνείαν ἔχει.
ὧν οὕνεκ' αὐτῷ θεὸς γεγὼς ἐνδείξομαι
πᾶσίν τε Θηβαίοισιν.

loci similes: 45 θεομαχέω: E. *Ba*. 325, 1255; E. *IA* 1408.

DI. Dado que esta ciudad no está iniciada en mis ritos báquicos,
aunque no quiera, es preciso que los aprenda bien
y que yo defienda a mi madre Sémele sobre todo,
mostrándome ante los mortales como la divinidad que de Zeus engendró.
Resulta que Cadmo ha cedido sus privilegios y su reinado
a Penteo, nacido de su hija, el cual
se encuentra en lucha contra la divinidad por su modo de tratarme
y me excluye de sus libaciones y no se acuerda de mí para nada en sus preces.
Por ello a él y a todos los tebanos les quiero demostrar
que soy un dios.

Dioniso manifiesta en el prólogo que Penteo cumple con sus obligaciones religiosas mediante libaciones y oraciones a los dioses (vv. 45-46). Sin embargo, el nuevo rey no reconoce a Dioniso como dios, a pesar de todas las oportunidades que este le proporciona, quien, además, asume que la ciudad no conoce su culto, pero está dispuesto a que lo aprenda completamente, como, por ejemplo, harán Cadmo y Tiresias. Para expresar la actitud que Penteo ha adoptado, emplea Eurípides un compuesto novedoso, θεομαχεῖν, "combatir a la divinidad" (v. 45): por primera vez en la literatura griega conservada[434] aparece en *Las Bacantes* y en *Ifigenia en Áulide*, las últimas obras euripídeas representadas póstumamente el 405 a.C. En el prólogo de *Las Bacantes* el propio Dioniso, como ya había hecho Afrodita en *Hipólito*[435], expone las ofensas recibidas al no obtener la veneración

[434] Sobre los usos posteriores, también de las formas adjetiva y sustantiva, cf. Kamerbeek 1948: 273-274 y 278-280; Dodds 1986: 68; Lacroix 1976: 133.
[435] Cf. el comentario a E. *Hipp*. 1-8.

que, como dios, le corresponde, e incluye las consecuencias de ese maltrato: la demostración de su naturaleza divina a toda Tebas y a Penteo, quien, excluyéndolo de sus libaciones y oraciones, ha osado entablar un combate contra él (v. 45: θεομαχεῖ)[436]. En efecto, el personaje de Penteo se presenta a sí mismo a lo largo de la tragedia en actitud beligerante y criminal, con frecuencia niega la existencia del dios[437] y son abundantes sus amenazas contra el recién llegado: quiere cortarle el cuello (v. 241), estrangularlo (v. 246), lapidarlo (v. 356); y, por la descripción de Dioniso, conocemos el feroz ataque de Penteo contra su imagen cuando el rey cree degollarlo (vv. 630-631). El propio dios continúa la metáfora bélica al pedir a Penteo que deponga las armas (vv. 789-790) y, más tarde, al conducirlo al enfrentamiento del cual resultará vencedor (v. 975-976).

Esa negación, oposición y maltrato hacen que Penteo a los ojos del 'extranjero', tras el cual se esconde Dioniso, se convierta en objeto de su odio, porque está cometiendo una ἀσέβεια, una acción contra el dios por la que pagará su pena, una condición que le impide verlo (respectivamente v. 476: ἀσέβειαν ἀσκοῦντ' ὄργι' ἐχθαίρει θεοῦ, v. 490: κἀσεβοῦντ' ἐς τὸν θεόν, v. 502 ἀσεβής). Asimismo el Coro incidirá en la grave actitud de Penteo, la cual no es una muestra de εὐσέβεια, ni de respeto a los dioses[438]: las Bacantes exigen un castigo y lo describen como un ἄσεπτος[439] al que los dioses dan caza (v. 890); lo sitúan al margen de la divinidad, de la ley y de la justicia (v. 995: τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον); lo acusan de romper las adecuadas relaciones con la divinidad (vv. 374-375: οὐχ ὁσίαν / ὕβριν ἐς τὸν Βρόμιον); y lo consideran ἀνόσιος (v. 613) y ἀντίπαλος θεοῖς (v. 544). He aquí, por cierto, el único uso en tragedia del adjetivo ἀντίπαλος en relación con la esfera divina, si bien el concepto de 'rival' o 'enemigo' de los

[436] Por ello Tiresias suplica a Penteo que reconozca al dios, que lo acepte en su tierra, le ofrezca libaciones y practique sus ritos (vv. 312-313), y termina su intervención (v. 325, cf. infra) negándose a participar en su lucha contra Dioniso con el mismo término θεομαχέω; Papadopoulou (2001: 28) incide en esta manifestación del tema central de la obra en relación con Penteo: el combate de un mortal contra un dios; para Wildberg (2002: 149-162) esta postura de Penteo es completamente contraria a la veneración religiosa (ὑπηρεσία), algo castigado por los dioses.

[437] Penteo manifiesta constantemente esta incredulidad –que será la causa principal de su destrucción (cf. el comentario a E. *Ba*. 1292-1305)–, verbigracia: "una divinidad nueva, un Dioniso, quienquiera que sea" (vv. 219-220: τὸν νεωστὶ δαίμονα / Διόνυσον, ὅστις ἔστι); "ese afirma que existe un dios Dioniso" (v. 242: ἐκεῖνος εἶναί φησι Διόνυσον θεόν, con estas dos últimas palabras como sujeto del infinitivo; cf. Lacroix 1976: 160). Sobre la negación de la existencia de un dios Dioniso en otros pasajes de *Las Bacantes*, cf. Van Erp Taalman Kip 1997: 596-597.

[438] V. 263: τῆς εὐσεβείας. ὦ ξέν', οὐκ αἰδῇ θεούς, un pasaje de difícil interpretación, al que suelen aplicarse correcciones (τῆς δυσσεβείας en lugar de τῆς εὐσεβείας, etc.): quizá se trate de un uso irónico del término εὐσέβεια en una expresión exclamativa, cf. Dodds 1986: 102-103, Roux 1972: 335, Lacroix 1976: 161.

[439] Nótese que la forma ἄσεπτος es también una negación de la raíz σεβ- (ἄσεπτος < *ἀ-σεβ-το-ς).

dioses lo usa también Eurípides con otra divinidad gravemente ofendida por un humano que le negaba la debida veneración: en la tragedia *Hipólito* para Afrodita el joven es un ἐχθρός (E. *Hipp*. 49: τοὺς ἐμοὺς ἐχθροὺς ἐμοί) y un πολέμιος (E. *Hipp*. 43: ἡμῖν πολέμιον νεανίαν)[440].

Como puede comprobarse, Dioniso y su Coro de fieles Bacantes inciden en la impiedad de Penteo, especialmente a través de la acumulación del tema privativo de la veneración divina: ἀ-σεβ-. Efectivamente, hemos visto cómo en catorce versos pronunciados por Dioniso en esticomitia con Penteo (vv. 476-502), emplea el dios contra el rey el sustantivo, el verbo y el adjetivo (ἀσέβεια, ἀσεβέω, ἀσεβής). Igualmente el Coro hará gala de estas acusaciones, negando su εὐσέβεια y llamándolo ἄσεπτος (vv. 263 y 890), además de otros términos de fuerte calado irreligioso como οὐχ ὅσιος, ἀνόσιος y ἄθεος (vv. 374, 613 y 995 [=1015]). La impiedad de Penteo y las formas bélicas que expresan su relación con el dios se extienden, por lo tanto, a lo largo de todo el drama. Así, volverán a usar el compuesto θεομαχεῖν Tiresias y Ágave, siempre en relación con Penteo, debido a su contumacia en negarse a aceptar la divinidad de Dioniso y cumplir con él como corresponde. El anciano adivino, tras su defensa del joven dios, rehúsa secundar a Penteo en su particular lucha (v. 325: κοὐ θεομαχήσω σῶν λόγων πεισθεὶς ὕπο). Y Ágave, antes de comprender que ha despedazado a su hijo, lamenta sus dotes de cazador y su imposibilidad de lidiar salvo con la divinidad (vv. 1255-1256: ἀλλὰ θεομαχεῖν μόνον / οἷός τ' ἐκεῖνος). El propio dios, Dioniso, al explicar cómo ha sido destruido el palacio real (vv. 633-634), incide de nuevo en la obstinación de Penteo: atreverse a presentar batalla contra un dios siendo un hombre (vv. 635-636: πρὸς θεὸν γὰρ ὢν ἀνὴρ / ἐς μάχην ἐλθεῖν ἐτόλμησ'). Y esa es precisamente la consecuencia de no creer en la divinidad, la destrucción total, que en el caso de Penteo comienza por el palacio y llegará más tarde a costarle su propia vida y el final de su familia[441].

[440] Sobre el odio que despiertan en las divinidades los mortales que las ofenden, cf. el comentario a S. *OT* 1340-1346.

[441] Cf. el comentario a E. *Ba*. 1292-1305.

21

Eurípides, *Las Bacantes* 992-1016 (Kovacs 2002b)

ΧΟ. ἴτω δίκα φανερός, ἴτω
ξιφηφόρος φονεύου-
σα λαιμῶν διαμπὰξ
τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον Ἐχίονος
τόκον γηγενῆ·
ὃς ἀδίκῳ γνώμᾳ παρανόμῳ τ' ὀργᾷ
περὶ <σά,> βάκχε, σᾶς τ' ὄργια ματέρος
μανείσᾳ πραπίδι
παρακόπῳ τε λήματι στέλλεται,
τἀνίκατον ὡς κρατήσων βίᾳ.
γνωμᾶν σωφρόνισμα θάνατος· ἀόκνως <δ'>
ἐς τὰ θεῶν ἔφυ
βροτείως τ' ἔχειν ἄλυπος βίος.
τὸ σοφὸν οὐ φθονῶ καιρῷ θηρεύου-
σι· τὰ δ' ἕτερα μεγάλα †φανερὰ τῶν ἀεὶ†
ἐπὶ τὰ καλὰ βίον,
ἦμαρ ἐς νύκτα τ' εὐ-
αγοῦντ' εὐσεβεῖν, τὰ δ' ἔξω νόμιμα
δίκας ἐκβαλόντα τιμᾶν θεούς.
ἴτω δίκα φανερός, ἴτω
ξιφηφόρος φονεύου-
σα λαιμῶν διαμπὰξ
τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον Ἐχίονος
τόκον γηγενῆ·

VARIAE LECTIONES: 998 <σά> Scaliger.
998 βάκχε, σᾶς τ' ὄργια ματέρος Murray: βάκχι' ὄργια ματρός τε σᾶς P.
999 μανείσᾳ Brodaeus: μανείσα P.
1001 τἀνίκατον Wilamowitz: τὰν ἀνίκατον P.
1002 σωφρόνισμα Dodds: σώφρονα P.
1002 ἀόκνως Kovacs: ἀπροφάσιστος P.
1003 ἐς Murray: εἰς P.
1004 βροτείως Murray: βροτείῳ P.
1008-1009: εὐαγοῦντ' Hermann: εὖ ἄγουντ' P.

LOCI SIMILES: 995, 1015 ἄθεος: E. *Andr.* 491; E. *HF* 433; E. *Hel.* 1148; E. *Heracl.* 107; E. *Or.* 925; S. *El.* 124, 1181; A. *Eu.* 151, 541; A. *Pers.* 808; Antipho 1. 21; 1. 23; 2. 2. 13; Ar. *Pl.* 491, 496; Ar. *Th.* 671, 721; S. *OT* 254, 661, 1360; S. *Tr.* 1036.
995, 1015 ἄθεον ἄνομον ἄδικον: *hápax*.
997 παράνομος: And. 4. 22; Antipho 5. 8; 4. 23; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Th.* 684/5; E. *Ba.* 997; E. *Med.* 1121; E. *Tr.* 284; Th. 2. 17.2, 3. 65. 1, 3. 66. 2.

CO. Venga la justicia claramente, venga
armada de espada y mate
atravesando su garganta
a quien está al margen del dios, de la ley y de la justicia,
al hijo de Equión, nacido de la tierra.
Él, con intención injusta e ira fuera de la ley,
contra tus ritos y los de tu madre, Baco,
con la mente poseída
y delirante resolución se prepara,
como si fuera a someter por la fuerza lo que es imbatible.
Escarmiento de sus intenciones es la muerte: una vida
sin penas se produce al no tener dudas hacia los dioses
y al actuar como un mortal.
No envidio a quienes buscan la sabiduría en el momento apropiado,
sino que claramente hay otras cosas importantes desde siempre,
que consisten en llevar de forma adecuada
de la mañana a la noche
una vida pura comportándose de modo piadoso, y en honrar a los dioses
rechazando las prácticas que se hallan al margen de la justicia.
Venga la justicia claramente, venga
armada de espada y mate
atravesando su garganta
a quien está al margen del dios, de la ley y de la justicia,
al hijo de Equión, nacido de la tierra.

Los versos intermedios de este canto de las Bacantes están muy deteriorados en el manuscrito, y los editores han intentado sucesivamente enmendar el texto con diversas propuestas, aunque siempre con resultados inciertos[442]. De hecho se proporciona aquí una traducción aproximada del sentido general de los versos 1002-1010, merced al contexto y a las ideas expresadas por el Coro a lo largo de la tragedia, especialmente en el primer y tercer estásimo. A pesar de la ausencia de una lectura integral, destaca sin duda una serie de términos aplicados a Penteo y a su actitud que contrastan fuertemente con las prescripciones del Coro en cuanto al comportamiento hacia las divinidades. Las Bacantes invocan a la justicia, puesto que Penteo se encuentra completamente al margen de ella, para que imponga el castigo radical que merece este culpable y que más adelante se cumplirá: su muerte despedazado. Así, se servirá el Coro de dos temas relacionados con la justicia humana y divina, νομ- y δικ- (vv. 995 y 997), mas comenzará su descripción con el término más íntimamente ligado a la 'relación' de Penteo con los dioses: ἄθεος.

[442] Cf. Dodds 1986: 201-205; Roux 1972: 549-552; Lacroix 1976: 226-228; Kopff 1988; Diggle 1994; Seaford 2011: 228-229; Usher 2000; Susanetti 2010: 260-261.

En primer lugar, las Bacantes llaman ἄθεος (v. 995) a Penteo por su obstinación en negar la existencia del dios Dioniso (vv. 219-220, 242). Tradicionalmente se ha supuesto que este término podía tener un significado activo, 'opuesto a los dioses', y otro pasivo, 'abandonado por los dioses', cuya interpretación quedaría arbitrariamente en manos de cada lector. Sin embargo, como ya se ha comentado especialmente en relación con la obra de Sófocles[443], el valor de este adjetivo depende de la opinión que el emisor tiene del elemento sobre el que pronuncia el calificativo, teniendo ese sentido activo si lo considera responsable de la acción contraria a los dioses, y pasivo si no le atribuye dicha responsabilidad. La mayoría de usos en las tragedias euripídeas responden al primer tipo, en el que el hablante culpabiliza al sujeto de una acción contraria a los dioses: el Coro de mujeres de Ptía describe como ἄθεος el asesinato que Hermíone planea para acabar con Andrómaca y su hijo (E. *Andr*. 491: ἄθεος ἄνομος ἄχαρις ὁ φόνος)[444]; según el Coro de ancianos de Maratón sería ἄθεος para una ciudad despedir a un grupo suplicante de extranjeros (E. *Heracl*. 107-108); Helena, hija de Zeus, ha sido proclamada en la Hélade ἄθεος, porque realmente se la ha juzgado responsable de todos los actos que se le atribuían (E. *Hel*. 1148: προδότις ἄπιστος ἄδικος ἄθεος)[445]; un campesino en la asamblea tilda a Clitemestra con este calificativo (E. *Or*. 925); finalmente, el Coro de Bacantes pide que la Justicia atraviese la garganta del ἄθεος Penteo, quien ha osado no respetar a Dioniso (vv. 995 y 1015), y a quien deliberada e intencionalmente acusa el Coro mediante este intenso término, que refleja con precisión el motor del argumento: el reconocimiento de Dioniso como dios del que Penteo reniega. En una única tragedia, *Heracles*, podemos encontrar el otro valor del adjetivo, cuando el Coro denomina ἄθεος al camino de los hijos de Heracles hacia la barca de Caronte, ya que Lico pretende cometer la injusticia de matarlos (E. *HF* 431-434: ἀνόστιμον τέκνων... κέλευθον ἄθεον ἄδικον). Puede afirmarse, ciertamente, que Eurípides apreciaba la sucesión de varios miembros (de dos a cuatro) con alfa privativa por el efecto estilístico que destila, sin embargo no por ello debe considerarse que los términos, debido a ese valor retórico, los usaba el tragediógrafo desprovistos de su carga semántica. Sírvanos el caso de *Las Bacantes*, donde cualquiera de los tres miembros de la serie (vv. 995 y 1015) describe acertadamente el comportamiento de Penteo a lo largo de la tragedia, hilo conductor de la trama.

[443] Cf. los comentarios a S. *El*. 121-126 y A. *Eu*. 149-154.

[444] Discrepamos de Stevens (2001: 156), quien considera innecesario tener en cuenta el sentido estricto de ἄθεος cuando forma parte en series de varios elementos con ἀ- privativa, especialmente en la combinación de E. *Ba*. 995 y 1015.

[445] Allan (2010: 278-279) tilda estas series trimembres en Eurípides como un manierismo, siguiendo la opinión de Stevens (2001: 156), pero reconoce significativamente la contundencia de esta expresión del Coro sobre Helena.

En segundo lugar, el Coro llama a Penteo ἄνομος (v. 995), y a su ira παράνομος (v. 997). Son repetidas, a lo largo de la tragedia, las peticiones para que Penteo no dé la espalda a los νόμοι. Así Cadmo le ruega que, incluso aunque piense diferente, los obedezca y hasta mienta si hace falta, a fin de añadir honor a la familia (vv. 330-336). Por su parte, las Bacantes le advierten que la desdicha es el resultado de una imprudencia al margen de la ley en el primer estásimo (vv. 387-388: ἀνόμου τ' ἀφροσύνας / τὸ τέλος δυστυχία) y, en el tercero, vuelven sobre los peligros que entraña su actitud sobre los νόμοι (vv. 890-892: οὐ / γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων / γιγνώσκειν χρὴ καὶ μελετᾶν), puesto que, en su opinión, es fácil creer en el poder que tiene lo divino —aunque no se sepa con certeza qué es— y en el poder que tiene τὸ νόμιμον, que existe desde siempre y por naturaleza (vv. 893-896)[446]; asimismo le aconseja rechazar τὰ νόμιμα que permanezcan al margen de la justicia (v. 1009-1010).

Por último, como Penteo ignora esos consejos del Coro, es ἄδικος, al igual que su intención (vv. 995 y 997), aunque él cree firmemente que la justicia está de su parte (v. 793), si bien Dioniso lo sentencia a muerte (v. 847) y el Coro incidirá en su culpabilidad (v. 1042: ἄδικος ἄδικά τ' ἐκπορίζων ἀνήρ), la cual reconocerá Cadmo en sus súplicas al dios (v. 1344: ἠδικήκαμεν).

En la parte textualmente más deteriorada de este pasaje puede destacarse el pronunciamiento del Coro sobre la necesidad de respetar y venerar a las divinidades por una parte (v. 1009 εὐσεβεῖν)[447] y, por otra, de ofrecerles los debidos honores (v. 1010: τιμᾶν θεούς), acciones que Penteo no está cumpliendo de ninguna manera. Y por todo ello recibe los calificativos ἄθεος, ἄνομος y ἄδικος.

[446] Sobre la relación con el pensamiento sofístico acerca del contraste entre φύσις y νόμος, cf. Susanetti 2010: 249-250.

[447] La εὐσέβεια se opone a la ἀδικία. Cf. Calderón Dorda 2015a: 47-51.

22

Eurípides, *Las Bacantes* 1292-1305 (Kovacs 2002b)

ΑΓ. τί δ' ἐς Κιθαιρῶν' ἦλθε δυσδαίμων ὅδε;
ΚΑ. ἐκερτόμει θεὸν σάς τε βακχείας μολών.
ΑΓ. ἡμεῖς δ' ἐκεῖσε τίνι τρόπῳ κατήραμεν;
ΚΑ. ἐμάνητε, πᾶσά τ' ἐξεβακχεύθη πόλις.
ΑΓ. Διόνυσος ἡμᾶς ὤλεσ', ἄρτι μανθάνω.
ΚΑ. ὕβριν <γ'> ὑβρισθείς· θεὸν γὰρ οὐχ ἡγεῖσθέ νιν.
ΑΓ. τὸ φίλτατον δὲ σῶμα ποῦ παιδός, πάτερ;
ΚΑ. ἐγὼ μόλις τόδ' ἐξερευνήσας φέρω.
ΑΓ. ἦ πᾶν ἐν ἄρθροις συγκεκλῃμένον καλῶς;
.....
ΑΓ. Πενθεῖ δὲ τί μέρος ἀφροσύνης προσῆκ' ἐμῆς;
ΚΑ. ὑμῖν ἐγένεθ' ὅμοιος, οὐ σέβων θεόν.
τοιγὰρ συνῆψε πάντας ἐς μίαν βλάβην,
ὑμᾶς τε τόνδε θ', ὥστε διολέσαι δόμους
κἄμ',...

variae lectiones: 1297 <γ'> Heath.

loci similes: 1297 θεὸν γὰρ οὐχ ἡγεῖσθε: E. *El.* 583; Ar. *Eq.* 32.
1302 οὐ σέβων θεόν: A. *Supp.* 921; S. *OT* 885-886; Th. 2. 53. 4.

AG ¿Por qué fue hasta el Citerón este desdichado?
CA. Fue para burlarse del dios y de tus ritos báquicos.
AG. Y nosotras, ¿de qué manera llegamos allí?
CA. Habíais enloquecido y la ciudad entera
estaba poseída por el furor báquico.
AG. Dioniso nos ha llevado a la perdición, ahora lo comprendo.
CA. Desde luego, había sido despreciado con arrogancia:
pues no creísteis que fuese un dios.
AG. Pero, el queridísimo cuerpo de mi hijo, ¿dónde está, padre?
CA. Yo mismo lo traigo después de mucho buscar.
AG. ¿Acaso han podido unirse bien sus miembros?
.....
AG.¿Y a Penteo, qué parte de mi insensatez le correspondía?
CA. La misma que a vosotras: no venerar al dios.
Por ello nos reunió a todos en una única ruina,
a vosotras y a mí mismo, de modo que ha destruido la casa
y a mí,...

Demasiado tarde comprende Ágave las consecuencias de haber despreciado la divinidad de Dioniso. Cadmo debe explicarle todo lo ocurrido, pues

ella, poseída por el furor báquico, no recuerda los actos que ha cometido ni se percata de que no era la cabeza de un león lo que orgullosa traía de su cacería. Dioniso, según recalca Cadmo, los ha destruido al haber sido ofendido por la *hýbris* consistente en no creer que fuese un dios: ὕβριν <γ'> ὑβρισθείς· θεὸν γὰρ οὐχ ἡγεῖσθέ νιν (v. 1297)[448]. Resulta que la expresión con el verbo ἡγεῖσθαι es un giro habitual para manifestar la creencia en los dioses, cercana a θεοὺς νομίζειν[449]. Sobre esta última existe un extenso debate en torno a la necesidad de sobreentender el infinitivo εἶναι, que cambiaría la interpretación de 'creer en los dioses' a 'creer que los dioses existen'. Ante la propuesta de que la forma abreviada signifique lo mismo que la completa, Yunis, dado que θεοὺς νομίζειν parece ser una expresión más antigua que θεοὺς νομίζειν εἶναι, cree improbable que la simple proceda de la compleja, por lo que concluye que debe estudiarse particularmente en cada caso la necesidad o no de suplir el infinitivo[450]. La misma solución debería aplicarse al giro θεούς ἡγεῖσθαι[451], puesto que en este texto de *Las Bacantes* confiere un sentido completo suplir el infinitivo (v. 1297: "no creísteis que fuese un dios"), pero en otros contextos, como *Hécuba* 800, sobreentender εἶναι prestaría un sentido al giro que sería contrario al argumento que la reina está defendiendo[452]. Resulta llamativo, por otra parte, que este tipo de expresiones comienzan a testimoniarse en el drama ático el año 424 a.C., en la citada *Hécuba* y en *Los Caballeros* de Aristófanes[453]. Por otra parte, Cadmo explica esa negación de la divinidad como una *hýbris* que el dios recibió por completo (v. 1297: ὕβριν <γ'> ὑβρισθείς)[454]. Y no solo intensifica esta elucidación para enfatizar su gravedad, sino también porque, paradójicamente, Penteo había censurado al dios por comportarse de ese modo con el mismo artificio estilístico: ὕβρεις ὑβρίζειν (v. 247). Además, el propio Dioniso había asegurado que lo castigaría por sus ὑβρίσματα (v. 516), aunque Penteo dijera que no existía (v. 517: ὃν οὐκ εἶναι λέγεις).

Ante esta contundente revelación de Cadmo (v. 1297), Ágave pasa a preguntar por su hijo. El caso es que, después del verso 1300, los editores

[448] Cf. Fisher 1992: 445-452. Sobre su relación con la ἀμαθία de Penteo, cf. Marseglia 2016.

[449] Cf. E. *Ba*. 1326 (ἡγείσθω θεούς); E. *Hec*. 800 (τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα); E. *Supp*. 731-732 (θεοὺς νομίζω).

[450] Yunis 1988: 63-66.

[451] Yunis (1988: 64) considera más fácil de interpretar θεούς ἡγεῖσθαι que θεοὺς νομίζειν sobreentendiendo de forma general el infinitivo εἶναι.

[452] Cf. el comentario a E. *Hec*. 787-808. En los demás testimonios euripídeos de esta expresión también debería valorarse la necesidad de suplir o no el infinitivo: E. *Ba*. 1326, E. *El*. 583 y la forma cercana de E. *Andr*. 439.

[453] E. *Hec*. 800 y Ar. *Eq*. 31 (cf. los comentarios a Ar. *Eq*. 30-35 y E. *Hec*. 787-808). Cf. Fahr 1969: 162.

[454] Sobre la ὕβρις contra los dioses, cf. el comentario a A. *Pers*. 807-831.

suelen considerar que hay una laguna[455]. Pues bien, acto seguido Cadmo reitera las respectivas responsabilidades en lo sucedido, al no venerar al dios[456] (v. 1302: οὐ σέβων θεόν)[457], pues tanto las mujeres como Penteo han participado de esa ἀφροσύνη (v. 1301), mientras que, al principio, Tiresias ya declaraba que tan solo él y Cadmo actuaban correctamente en lo concerniente a la divinidad (v. 196: μόνοι γὰρ εὖ φρονοῦμεν, οἱ δ' ἄλλοι κακῶς)[458]. Al final de la tragedia el dios confirmará que habrían tenido una suerte por completo distinta simplemente con haber actuado con sensatez hacia él (v. 1341: σωφρονεῖν)[459].

[455] Aunque también se baraja la posibilidad de que Cadmo no interviniera y continuase Ágave pronunciando otro verso. Cf. Dodds 1986: 232; Lacroix 1976: 252; Kopff 1988; Diggle 1994; Seaford 2011: 250-251; Susanetti 2010: 277-278.

[456] Sobre la necesidad de venerar a las divinidades, cf. Calderón Dorda 2015a: 47-56.

[457] Cf. la ausencia de veneración a los dioses en los comentarios sobre A. *Supp*. 919-923, A. *Th*. 529-532 y E. *Hipp*. 1-8.

[458] También Cadmo se pronunciará en tal sentido (v. 192: οὐ καταφρονῶ 'γὼ τῶν θεῶν θνητὸς γεγώς).

[459] Sobre esta terminología (ἀφροσύνη, φρονεῖν, σωφρονεῖν) y su valor dentro de *Las Bacantes* y en la tragedia euripídea en general, cf. el comentario a E. *Hipp*. 1-8.

23

Eurípides, *Ifigenia entre los tauros* 939-948 (Kovacs 1999)

ΟΡ. λέγοιμ' ἄν. ἀρχαὶ δ' αἵδε μοι πολλῶν πόνων·
ἐπεὶ τὰ μητρὸς ταῦθ' ἃ σιγῶμεν κακὰ
ἐς χεῖρας ἦλθε, μεταδρομαῖς Ἐρινύων
ἠλαυνόμεσθα φυγάδες ἐμμανῆ πόδα,
ἔστ' εἰς Ἀθήνας δή μ' ἔπεμψε Λοξίας
δίκην παρασχεῖν ταῖς ἀνωνύμοις θεαῖς.
ἔστιν γὰρ ὁσία ψῆφος, ἣν Ἄρει ποτὲ
Ζεὺς εἵσατ' ἔκ του δὴ χερῶν μιάσματος.
ἐλθὼν δ' ἐκεῖσε πρῶτα μέν μ' οὐδεὶς ξένων
ἑκὼν ἐδέξαθ' ὡς θεοῖς στυγούμενον.

VARIAE LECTIONES: 942-943 ἐμμανῆ πόδα, / ἔστ' εἰς Ἀθήνας δή μ' Weil: ἔνθεν μοι πόδα / ἐς τὰς Ἀθήνας δή γ' L.
947 <μ'> Scaliger.

LOCI SIMILES: 950 θεοῖς στυγούμενον: E. *Alc.* 62; E. *Or.* 19.

OR. Te lo voy a contar. El comienzo de mis numerosos problemas es el [siguiente:
desde que la desgracia de mi madre, que ahora me callo,
vino a mis manos, apremiado por las persecuciones de las Erinis,
había empezado una delirante carrera como desterrado,
hasta que Loxias al fin me envió a Atenas,
para presentar mi caso ante las diosas sin nombre.
Resulta que hay un tribunal sagrado, el cual Zeus una vez
estableció para Ares por tener manchadas sus manos.
Pero cuando llegué allí, al principio, ninguno de mis amigos
me recibió con gusto, al considerarme detestado por los dioses.

Cuando ya se ha producido el reconocimiento mutuo entre Ifigenia y Orestes, ambos hermanos proporcionan información sobre lo sucedido en sus vidas hasta el momento. Orestes se muestra reticente a expresarse sobre la muerte Clitemestra, cuyos detalles prefiere omitir (vv. 925, 927, 940), pero sí relata la persecución de las Erinis provocada por el matricidio (vv. 941-942)[460] y, en los versos siguientes, el juicio al que se sometió en Atenas (vv. 961-967). Resulta que hubo Erinis que acataron el veredicto, pero otras no obedecieron al νόμος y siguieron persiguiéndole hasta que Orestes volvió a acudir a Febo (vv. 931, 968-972).

[460] Acerca de los crímenes que persiguen las Erinis, cf. el comentario sobre A. *Eu.* 269-272.

Eurípides explica los orígenes del tribunal sagrado de Atenas[461], que Zeus instituyó para juzgar a Ares a causa del asesinato de Halirrotio, vástago de Posidón, por sus relaciones con Alcipe, hija del dios de la guerra[462]. Cuando Orestes llega a la ciudad, acude, como cabía esperar, a las casas de aquellos con quienes mantenía un vínculo de hospitalidad, pero ninguno de ellos (v. 947: οὐδεὶς ξένων) lo recibió de buena gana, puesto que lo consideraban θεοῖς στυγούμενον (v. 948). Evidentemente temen acoger a alguien que es "detestado por los dioses", ya que aceptarlo provocaría sobre ellos también la ira divina[463]. Orestes se había ganado ese rechazo por el crimen de sangre de un familiar, una de las más graves ofensas que afectaban a las divinidades: había osado transgredir tanto la ley humana como la divina, y ese desprecio agraviaba profundamente a los dioses. Orestes, por su parte, era consciente de esa situación, ya que lamenta que su hogar sea δυσσεβής[464], esto es, alejado del σέβας que los dioses merecen, el respeto que los mortales deben dirigir a las divinidades para mantener una correcta relación con ellas[465]. En consecuencia, intenta convencer Orestes a Ifigenia de que lo ayude en la misión encargada por Febo para salvarle a él y a los descendientes de Pélope (vv. 973-986) del odio y de la ira divina que recae sobre el linaje de Tántalo, ira que, como reconoce el Coro a continuación, es terrible (vv. 987-988).

La intensidad que transmite la expresión θεοῖς στυγούμενον (v. 948) se ve corroborada por su presencia en otras tragedias. Así, Electra lo dedica a Helena, origen de la guerra de Troya, al enumerar las desgracias que acarrea su familia (E. *Or.* 19); y Apolo se lo asigna a la Muerte (E. *Alc.* 62). Además del giro, Eurípides emplea también el compuesto θεοστυγής para referirse, de nuevo, a Helena (E. *Tr.* 1213-1214)[466].

[461] Sobre la fundación de este tribunal en Esquilo y en Eurípides, cf. Platnauer 1999: 140.
[462] Cf. E. *El.* 1258-1261.
[463] Cf. Calderón Dorda 2015a: 60.
[464] Por oposición al hogar de Pílades, puro y no contaminado (vv. 693-694: σὺ δ' ὄλβιός τ' εἶ καθαρά τ', οὐ νοσοῦντ', ἔχεις / μέλαθρ', ἐγὼ δὲ δυσσεβῆ καὶ δυστυχῆ).
[465] Cf. Calderón Dorda 2015a: 47.
[466] Eurípides usará también este giro en el drama satírico para referirse al Cíclope (E. *Cyc.* 396 y 602).

24

Eurípides, *Helena* 1137-1150 (Kovacs 2002a)

ΧΟ. ὅ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον
τίς φησ' ἐρευνάσας βροτῶν;
μακρότατον πέρας ηὗρεν ὃς τὰ θεῶν ἐσορᾷ 1139-1140
δεῦρο καὶ αὖθις ἐκεῖσε καὶ πάλιν ἀμφιλόγοις
πηδῶντ' ἀνελπίστοις τύχαις.
σὺ Διὸς ἔφυς, ὦ Ἑλένα, θυγάτηρ·
πτανὸς γὰρ ἐν κόλποις σε Λή- 1145
δας ἐτέκνωσε πατήρ·
κακὰ δ' ἰαχῇ καθ' Ἑλλανίαν
προδότις ἄπιστος ἄδικος ἄθεος· οὐδ' ἔχω
ὅ τι σαφές, ὅ τι ποτ' ἐν βροτοῖς τῶν θεῶν
ἔπος ἀλαθὲς εὕρω. 1150

VARIAE LECTIONES: 1138 τίς φησ' Bothe: τὶ φὴς L.
1138 ἐρευνάσας Diggle: ἐρευνήσας L.
1139-1140 ηὗρεν Dindorf: εὑρεῖν L.
1141 δεῦρο Bothe: δεινὰ L.
1141 ἀμφιλόγοις Dobree: ἀμτιλόγοις L.
1147 κακὰ δ' ἰαχῇ Willink: καὶ ἰαχὴ σὴ L.
1148 προδότις Hermann: ἀδίκως προδότης L.
1149 ὅ τι Schenkl: τί τὸ L.
1149 τῶν Willink: τὸ τῶν L.
1150 εὕρω Willink: εὗρον L.

LOCI SIMILES: 1148 ἄπιστος ἄδικος ἄθεος: *hápax*.
1148 ἄθεος: E. *Andr.* 491; E. *Ba.* 995, 1015; E. *HF* 433; E. *Heracl.* 107; E. *Or.* 925; S. *El.* 124, 1181A. *Eu.* 151, 541; A. *Pers.* 808; Antipho 1. 21; 1. 23; 2. 2. 13; Ar. *Pl.* 491, 496; Ar. *Th.* 671, 721; S. *OT* 254, 661, 1360; S. *Tr.* 1036.

CO. ¿Qué es dios o no lo es o qué hay en el medio,
quién de los mortales puede indagar esto y afirmarlo?
Un término muy remoto encuentra quien examina lo divino, 1139-1140
que se precipita aquí y luego allí y al contrario
con resultados ambivalentes e inesperados.
Tú, Helena, eres hija de Zeus:
así es, en el seno de Leda 1145
te engendró tu alado padre;
pero en la helena tierra mal resuena tu nombre,
como traidora, sin fidelidad, sin justicia, sin dios:
no sé, entre los mortales, de los dioses qué palabra
puedo encontrar cierta, qué palabra verdadera. 1150

Eurípides desarrolla en esta tragedia la versión menos extendida de que Helena en realidad no fue a Troya, sino que estuvo cuidada y custodiada en Egipto por el rey Proteo. Todo ello debido a una artimaña de la diosa Hera, quien entrega a Alejandro simplemente una imagen de la mujer más hermosa. En esta estrofa de su primer estásimo[467] el Coro lamenta todas las desgracias que han seguido a las manipulaciones de los dioses. Por ello se pronuncia sobre la dificultad de conocer y comprender a la divinidad: lo máximo que puede pretender un mortal es entender que la providencia divina es ambivalente e inesperada (vv. 1139-1141), algo que el Coro sentencia mediante el aoristo gnómico ηὗρεν (v. 1139-1140)[468]. Y lo ilustra perfectamente la propia hija de Zeus, Helena, que ha recibido, sin merecerlo, la peor fama entre los griegos. El Coro, lejos de rechazar los actos de la divinidad o a la divinidad misma, termina sus reflexiones profesando fe a los dioses, los únicos en quienes se puede confiar, prescindiendo de los mortales. En cierta manera, este canto del Coro se corresponde con las palabras del mensajero griego que antes había expuesto igualmente lo impredecible de la divinidad ("¡Qué inconstante e inaccesible es la divinidad!"[469]), ilustrándolo a través de las vivencias de Helena y Menelao. Acto seguido orienta su discurso también a los peligros de creer en la palabra de los mortales, sobre todo arremetiendo contra los adivinos y los oráculos[470] como responsables de las desgracias que han sufrido (vv. 744-757). El mensajero de *Helena* salva esta aporía afirmando que solo hay que realizar sacrificios y suplicar favores a las deidades, pero es preciso olvidarse de interpretarlas (vv. 753-754: τοῖς θεοῖσι χρὴ / θύοντας αἰτεῖν ἀγαθά, cf. vv. 755-760).

Si bien el sentido completo de esta estrofa no consiste en su conjunto una muestra de irreligiosidad (vv. 1137-1150), encontramos aquí algo muy común en la tragedia euripídea: se enuncia la ignorancia humana sobre la naturaleza de la divinidad, la imposibilidad de conocer "qué es dios o no lo es o qué hay en el medio" (v. 1137)[471]. Aunque después oriente los argumentos de modo que ese cuestionamiento inicial de la existencia de la divinidad no parezca tal, los recelos ya han sido pronunciados, las preguntas sobre la existencia de los dioses ya han sido lanzadas. En numerosas ocasiones Eurípides introduce en sus tragedias estas cuestiones formuladas directa pero fugazmente. Recopilamos a continuación los ejemplos más palmarios de este

[467] El pasaje ofrece algunos problemas textuales de poco calado que no afectan al sentido general del texto. La edición de Kovacs 2002a dota de sentido a estos versos de la forma más próxima al manuscrito (cf. Allan 2010: 279).

[468] Cf. Allan 2010: 277.

[469] Vv. 711-712: ὁ θεὸς ὡς ἔφυ τι ποικίλον / καὶ δυστέκμαρτον. También incidía en su inestabilidad a continuación (vv. 712-713).

[470] Sobre las críticas a las técnicas de adivinación, cf. Calderón Dorda 2006: 142-147; Perotti 2015: 163-166.

[471] Especialmente en los vv. 1137-1138. Sobre la relación de estas reflexiones con el pensamiento griego tradicional, cf. Kannicht 1969: 295-296.

tenor[472], dado su interés particular pero también con la intención de obtener una visión general del tratamiento euripídeo sobre estos asuntos.

Orestes está convencido de lograr la venganza por la muerte de su padre ya que, en caso contrario, sería preciso creer que los dioses no existen, puesto que lo injusto superaría a lo justo (E. *El.* 583-584: πέποιθα δ'· ἢ χρὴ μηκέθ' ἡγεῖσθαι θεούς, / εἰ τἄδικ' ἔσται τῆς δίκης ὑπέρτερα). En la literatura griega hay otros ejemplos en los que se relaciona el cumplimiento de la justicia con las divinidades[473], pero aquí destaca la conexión expresa con la existencia de los dioses[474]. Como es sabido, Orestes cumple con éxito la venganza, por lo que estas palabras pierden cualquier validez; sin embargo, como en el caso de *Helena*, un personaje expone aquí también una prueba con la que se podría corroborar su inexistencia.

En *Las Troyanas* la reina Hécuba no pone realmente en duda a la divinidad[475], pero de nuevo destaca la incertidumbre sobre Zeus al introducir en su súplica la expresión "quienquiera que tú seas" (E. *Tr.* 885: ὅστις ποτ' εἶ σύ)[476], lo insondable de su conocimiento (E. *Tr.* 885: δυστόπαστος εἰδέναι), "ya sea una necesidad de la naturaleza, ya mente de los mortales" (E. *Tr.* 886: εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν)[477].

En *Heracles* Mégara, a punto de morir junto con sus hijos a manos de Lico, se lamenta de lo inescrutable que son los asuntos divinos para los mortales (E. *HF* 62: ὡς οὐδὲν ἀνθρώποισι τῶν θείων σαφές). Esta incertidumbre la recoge también Heracles cuando Teseo intenta ayudarle: su vida está plagada de desgracias, comenzando por sus padres y Zeus, cuyo conocimiento es inalcanzable ("Y Zeus, quienquiera que sea Zeus,...)[478]; y cuando critica las historias de los aedos sobre los dioses, sentencia que la divinidad, si lo es realmente, no necesita nada (E. *HF* 1345: δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, / οὐδενός)[479].

[472] Otras dudas sobre los dioses no cuestionan de forma tan expresa su existencia y suelen referirse a personajes cuya actuación se relaciona con la mecánica de las divinidades: E. *Med.* 412-413, 493; *Supp.* 732; *Andr.* 439; *Ba.* 517, 1297, 1325-1326. No tenemos en cuenta E. *Hec.* 490, verso que suele considerarse espurio: cf. Collard 1991: 1575; Gregory 1999: 105; Kovacs 2005; Battezzato 2013.

[473] Cf. las referencias que proporcionan Denniston 2002: 123 y Cropp 2013: 183.

[474] De forma similar en E. *Supp.* 731-733.

[475] Cf. Lefkowitz 1989: 62-63. Al contrario Lefèvre 1989: 59 y 62-63.

[476] Sobre la relación de este pasaje con A. *A.* 160, cf. Biehl 1989: 335-336; Lefkowitz 1987: 163; Calderón Dorda 2013: 299-300.

[477] Sobre las referencias tradicionales y contemporáneas en esta súplica, y su interpretación, cf. Reinhardt 2003: 23-24; Lefkowitz 1987: 163-164; Biehl 1989: 334-337; Barlow 2011: 209; Gregory 1997: 170-176; Mastronarde 2010: 220-222; Calderón Dorda 2015a: 44-45.

[478] E. *HF.* 1263: Ζεὺς δ', ὅστις ὁ Ζεύς,... Sobre el amargo escepticismo con que Heracles pronuncia esta fórmula tradicional, cf. Barlow 1996: 178.

[479] Para un análisis de esta tragedia, a partir de los pasajes citados, como muestra del proceso de reflexión religiosa del poeta, cf. Criscuolo 1994: 32-33. Sobre la importancia del último de ellos (E. *HF* 1340-1346) para la interpretación global de la obra, cf. Stinton 1976: 82-84; Desch

Orestes explica a Menelao que al matar a su madre seguía las indicaciones de Apolo, y, ante el desconcierto de su tío, dictamina que "somos esclavos de los dioses, sean lo que sean los dioses" (E. *Or.* 418: δουλεύομεν θεοῖς, ὅ τι ποτ' εἰσὶν οἱ θεοί).

Ante el inminente sacrificio de Ifigenia, Aquiles promete su ayuda a Clitemestra para intentar salvarla, acción que suscita en la reina unas palabras relativas a las divinidades[480]: "Y si los dioses existen, hombre justo y distinguido como eres, obtendrás distinciones; pero si no, ¿de qué sirve esforzarse?" (E. *IA* 1034-1035: εἰ δ' εἰσὶ θεοί, δίκαιος ὢν ἀνὴρ <ἐσθλός> / ἐσθλῶν κυρήσεις· εἰ δὲ μή, τί δεῖ πονεῖν;)[481].

El Coro de Bacantes canta lo fácil que es creer en el poder que tiene lo divino, aunque no se sepa con certeza qué es (E. *Ba*. 894: ὅ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον).

Como puede comprobarse, se trata de lamentos, súplicas y expresiones gnómicas sobre la dificultad de conocer y comprender a las divinidades, sobre el desamparo de los mortales a su merced. Estas locuciones pueden entenderse como breves destellos mediante los cuales se cuestiona la existencia divina, pronunciadas por los personajes en momentos de desgracia que les llevan a mostrar ese escepticismo. Sin embargo, estas expresiones no deben inducirnos a tildar de escéptico o ateo a Eurípides (no olvidemos que no es Eurípides quien pronuncia estas dudas, sino sus personajes míticos), ni a considerar de forma global la existencia en sus tragedias de una simple crítica feroz a la religión tradicional[482]. Por otra parte, cuando estas manifestaciones procuran salvaguardar a los dioses mediante la crítica a los intermediaros, a los mortales y a sus intérpretes, los adivinos, cabe preguntarse si se trata de una manifestación de (ir)religiosidad el afirmar que los mortales no pueden referir la palabra de los dioses, ya que entonces solo queda el conocimiento de su existencia o la desaparición de los medios para conocerla.

Sobre la forma que proporciona Eurípides a estas expresiones debe subrayarse su preferencia por uso del pronombre ὅστις en género masculino

1986: 20-23; Halleran 1986; Conacher 1998: 17-19; Lawrence 1998; Papadopoulou 2005: 94-98 y 193; Mastronarde 2010: 168-169; Sorel 2015: 68-69, Whitmarsh 2015: 108-109.

[480] Para otras críticas a los dioses, especialmente en las tragedias de Ifigenia, cf. Perotti 2005: 162-163.

[481] Prescindimos de la adición <συνετοί> de Diggle 1994, que Kovacs 2002b y Mastronarde 2010: 171 aceptan (el texto quedaría entonces: εἰ δ' εἰσὶ <συνετοὶ> θεοί, δίκαιος ὢν ἀνὴρ / ἐσθλῶν κυρήσεις, "y si los dioses son inteligentes, como eres un hombre justo, obtendrás recompensa"). Sin embargo, ante la clara necesidad de un yambo en el verso 1034, ausente en el texto del manuscrito, incorporamos el adjetivo ἐσθλός (fácilmente elidido por haplología) el cual solventa la cuestión métrica al tiempo que mantiene el sentido de los manuscritos (agradecemos esta solución a la cortesía del Profesor Aurelio Pérez Jiménez).

[482] Son numerosos los pasajes euripídeos que se han esgrimido para alegar ateísmo y descreimiento del autor (sobre el ateísmo de Eurípides en la Antigüedad, cf. Lefkowitz 1987); en los últimos años se han propuesto interpretaciones de esos pasajes libres de las acusaciones ateístas sobre Eurípides: cf. Pulquério 1987-1988; Lefkowitz 1989: 72, 77 y 79; Zeilfelder 1991; Criscuolo 1994; Ostwald 1999; Wildberg 1999-2000; Muñoz Llamosas 2002: 123-124; Mastronarde 2010: 169-174; Vela Tejada 2012: 292-297 y 304-305; Lloyd 2013: 207-208; Calderón Dorda 2015a.

cuando la cuestión se refiere a Zeus (*Tr.* 885, E. *HF* 1263), y en neutro para la divinidad en general (*Hel.* 1137, *Or.* 418, *Ba*. 894)[483]. Utiliza, asimismo, fórmulas introducidas por εἰ (*Tr*. 886, *HF* 1345, *IA* 1034-1035), mientras que la negación de la fórmula θεούς ἡγεῖσθαι solo aparece en una ocasión (*El.* 583-584)[484]. Por consiguiente, puede establecerse aproximadamente el esquema formal que regiría la expresión de este ideario.

[483] De estos cinco ejemplos, tres se acompañan también por el adverbio ποτέ.

[484] Sobre ella y sobre *Ba*. 1297 (θεὸν γὰρ οὐχ ἡγεῖσθέ νιν), cf. el comentario a E. *Ba*. 1292-1305.

4.2. Drama satírico
(Satyr Drama)

A.C. Vicente Sánchez (Orcid ID: 0000-0003-0147-370X; ana@unizar.es)
Universidad de Zaragoza

25

Eurípides, *El Cíclope* 316-321 (Kovacs 2001)

ΚΥ. ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκε, τοῖς σοφοῖς θεός,
τὰ δ' ἄλλα κόμποι καὶ λόγων εὐμορφία.
ἄκρας δ' ἐναλίας αἷς καθίδρυται πατὴρ
χαίρειν κελεύω· τί τάδε προυστήσω λόγῳ;
Ζηνὸς δ' ἐγὼ κεραυνὸν οὐ φρίσσω, ξένε,
οὐδ' οἶδ' ὅτι Ζεύς ἐστ' ἐμοῦ κρείσσων θεός.

variae lectiones: 317 εὐμορφία Nauck: εὐμορφίαι L.
318 αἷς Paley: ἃς L.

loci similes: 316 ὁ πλοῦτος (...) τοῖς σοφοῖς θεός: *hápax*.
321 οὐδ' οἶδ' ὅτι Ζεύς ἐστ' ἐμοῦ κρείσσων θεός: *hápax*.

CÍ. El dinero, hombrecillo, es dios para los sabios,
y el resto, petulancia y palabrería bonita.
Y los promontorios marinos, sobre los que se asienta mi padre,
los mando a paseo. ¿Por qué los sacas a colación en tu discurso?
Y ante el rayo de Zeus no tiemblo yo, extranjero,
ni entiendo que Zeus sea un dios más poderoso que yo.

Con estos versos comienza el Cíclope su réplica al discurso suplicatorio de Odiseo, rebatiendo los argumentos que este había esgrimido (vv. 285-312). La primera afirmación, según la cual su dios es el dinero (v. 316), se corresponde con la justificación de la Guerra de Troya que Odiseo había proporcionado al Cíclope, atribuyéndola a la divinidad (v. 285: θεοῦ τὸ πρᾶγμα). Después manifiesta lo poco que le importan los promontorios de su padre (vv. 318-319), que Odiseo aseguraba haber salvado (vv. 290-299). Y, a continuación, le reprocha la inutilidad de su discurso (v. 319) ya que no teme a Zeus, ni siquiera cree que sea más importante que él mismo (vv. 319-321). No solo queda patente su desprecio por los dioses y las costumbres del mundo heleno civilizado: también su lenguaje destila vulgaridad y dejadez[485]. En el resto de su discurso prosigue con

[485] Puede apreciarse, por ejemplo, en el vocativo del v. 316 y en la expresión de los vv.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_5

su irreverencia hacia el mundo divino, declarando que se niega a hacer sacrificios a los dioses (v. 334), limitándolos tan solo a sí mismo y a su barriga, la más grande de las divinidades (v. 335): para los que son sensatos (v. 337: ἀνθρώποισι τοῖσι σώφροσιν) es Zeus comer y beber todo el día, y no preocuparse por nada (vv. 336-338). Como consecuencia de sus ultrajes a la divinidad y comportamiento al margen de la civilización, sobre todo por no respetar las normas de hospitalidad helenas (vv. 299-312, 338-346), como explicaremos a continuación, Odiseo llama al Cíclope ἀνόσιος[486] (v. 348). Prueba de la importancia de esta última cuestión es que, seguidamente, el héroe expondrá sus ruegos a Zeus Ξένιος, el protector de los huéspedes[487].

En este sentido, resulta interesante indagar en los términos de carácter (ir) religioso que la figura de Polifemo recibe a lo largo del drama. Ya en el prólogo, Sileno dice que el Cíclope es δυσσεβής y ἀνόσιος, recibiendo también este último calificativo sus comidas (vv. 26, 30, 31). El motivo por el que utiliza estos dos adjetivos de fuerte calado irreligioso no puede proceder exclusivamente de los asesinatos que comete Polifemo, pues esa es la manera en que describe a los cíclopes (v. 22: ἀνδροκτόνοι), y tampoco están impulsados únicamente por el hecho de comer seres humanos: la causa primordial, que sobresale constantemente en el texto, es la falta de respeto por los dioses y por los huéspedes de acuerdo con las leyes helenas, ya que no se cumple con ninguno de los requisitos que sugieren una correcta relación de hospitalidad. Así es, cuando Sileno ve desembarcar a Odiseo y sus compañeros los llama ὦ ταλαίπωροι ξένοι (v. 89), lamenta que ignoren su llegada a una "tierra sin hospitalidad" (ἄξενόν τε γῆν) y a la mandíbula "devoradora de hombres" de Polifemo (vv. 90-93). Odiseo, entonces, pregunta a Sileno si los cíclopes que habitan esa tierra son hospitalarios y se comportan de forma piadosa con los extranjeros (v. 125: φιλόξενοι δὲ χὤσιοι περὶ ξένους;), a lo que Sileno responde que para ellos las carnes de los extranjeros son las más tiernas y se comen a todo el que llega (vv. 126, 128). Por ello Odiseo suplica al Cíclope que no haga de ellos una impía comida (v. 289: βοράν τε δυσσεβῆ) y que prefiera un comportamiento piadoso[488] (vv. 310-311: τὸ δ' εὐσεβὲς / τῆς δυσσεβείας ἀνθελοῦ. La respuesta a Odiseo desvela que Polifemo conoce el funcionamiento de las leyes helenas apropiadas para la llegada del extranjero, pues no se olvida de los "regalos de hospitalidad", ξένια (v. 342), que le va a entregar: el fuego, el agua y el caldero con que va a cocinarlo. Precisamente entonces Odiseo lamenta que el Cíclope sea ἀνόσιος (v. 348) e implora a Zeus *Xenios*. Por cierto

318-319. Cf. Ussher 1978: 100-101; Biehl 1986: 139; Napolitano 2003: 124.

[486] Cf. Calderón Dorda 2015a: 58; Vicente Sánchez, en prensa.

[487] Por lo que también recibe el Cíclope el calificativo de δυσσεβής (cf. infra). Sobre la relación de los ξένοι con la εὐσέβεια y la δυσσέβεια, cf. Calderón Dorda 2015a: 49-50.

[488] Sobre este tipo de comportamiento piadoso en relación con la hospitalidad en la tragedia, cf. el comentario a E. *Hec*. 1232-1239.

que la gravedad de la actuación del Cíclope incita a afirmar a Odiseo que, si Zeus no presta atención, en vano es considerado Zeus sin ser un dios para nada (v. 355: ἄλλως νομίζῃ Ζεὺς τὸ μηδὲν ὢν θεός). Y más adelante, de nuevo el héroe emitirá otra duda sobre los dioses, puesto que, si no recibe su ayuda divina para llevar a buen término su plan, habría que considerarlos inferiores al azar (vv. 606-607). Estas críticas de Odiseo hacia las divinidades se diluyen puesto que, finamente, consigue su objetivo, como veíamos que ocurría en las obras trágicas[489].

Volviendo a la caracterización del Cíclope por parte de los personajes, continúa el Coro de Sátiros destacando sus transgresiones religiosas. En efecto, ante la intención de Polifemo de comerse a sus huéspedes (v. 359: μέλη ξένων, 366-367: ξενικῶν / κρεῶν), los Sátiros lo critican por sacrificar a extranjeros suplicantes (v. 371: ἱκτῆρας ἐκθύει ξένους), y lo llaman ἀνοσιώτατος Κύκλωψ y ἀνόσιον κάρα (vv. 378 y 438 respectivamente). Por lo tanto, de nuevo el adjetivo ἀνόσιος (hasta en su grado máximo, ἀνοσιώτατος) alude a su desprecio de la hospitalidad. Más adelante, Polifemo declara que se comerá el último a Odiseo, a lo que Sileno añade irónicamente que se trata de un hermoso privilegio para el huésped (v. 551: καλόν γε τὸ γέρας τῷ ξένῳ δίδως, Κύκλωψ). El Coro continúa refiriéndose al Cíclope en términos reveladores de su naturaleza salvaje, como "devorador de huéspedes": ξενοδαιτυμόνος y ξενοδαίτα (vv. 610 y 668). Finalmente, una vez se ha vengado Odiseo, le dice que es el castigo por su sacrílego banquete (v. 693: ἀνοσίου δαιτός), pues no tendría valor haber incendiado Troya si no hubiera podido castigar al Cíclope por el asesinato de sus compañeros (v. 695: εἰ μή σ' ἑταίρων φόνον ἐτιμωρησάμην). Asimismo, Polifemo recibe otras caracterizaciones a lo largo del drama que proceden de su actitud irreverente y profana, como el compuesto θεοστυγής, "detestado por los dioses" (vv. 396 y 602)[490], ya que no se preocupa ni de dioses ni de mortales (v. 605: θεῶν οὐδὲν ἢ βροτῶν μέλει).

El pasaje seleccionado ilustra claramente ese rechazo hacia las divinidades: el dinero es dios, los promontorios marinos de su padre el dios Posidón nada le importan y, la más grave de sus transgresiones: considerarse más poderoso que Zeus. A través del análisis general realizado sobre este drama satírico, queda demostrado que la negación de las divinidades por parte de Polifemo y su ruptura de las relaciones de hospitalidad (que tanto ofenden a los dioses) provocan su caracterización como δυσσεβής, ἀνόσιος y θεοστυγής, en términos similares a los que presentan los textos trágicos para dichas situaciones.

[489] Estas expresiones estarían en sintonía con la negación de las divinidades citadas en el comentario a E. *Hel*. 1137-1150, empleando la primera (v. 355) un giro muy común para expresar la creencia o no en ellas con el verbo νομίζω. Cf. el comentario a E. *Ba*. 1292-1305.

[490] Cf. el comentario a E. *IT* 939-948 sobre este compuesto y el giro θεοῖς στυγούμενος.

4.3. Comedia
(Comedy)

V.M. Ramón Palerm (Orcid ID: 0000-0001-5566-5753; vmramon@unizar.es)
Universidad de Zaragoza

26

Aristófanes, *Los Caballeros* 30-35 (Sommerstein 1997)

ΝΙ. κράτιστα τοίνυν τῶν παρόντων ἐστὶ νῷν,
θεῶν ἰόντε προσπεσεῖν του πρὸς βρέτας.
ΔΗ. ποῖον βρετέτετας; ἐτεὸν ἡγεῖ γὰρ θεούς;
ΝΙ. ἔγωγε.
ΔΗ. ποίῳ χρώμενος τεκμηρίῳ;
ΝΙ. ὁτιὴ θεοῖσιν ἐχθρός εἰμ᾽. οὐκ εἰκότως;
ΔΗ. εὖ προσβιβάζεις μ᾽. ἀλλ᾽ ἑτέρᾳ πῃ σκεπτέον.

variae lectiones: 32 βρετέτετας Clarck: βρέτας vel βρεττέτας vel βρετέτας codd. et sch. (q. v. Sommerstein ad loc.).

loci similes: 32 ἡγεῖ γὰρ θεούς: E. *Ba*. 1297; E. *El*. 583.
34 θεοῖσιν ἐχθρός: Ar. *Ach*. 934; Ar. *Lys*. 283, 371, 397, 635; Ar. *Nu*. 581; Ar. *Pax* 1172; A. *Pr*. 37, 67, 120; A. *Th*. 523-524; E. *Med*. 467-[468], 1323-1324; S. *OT* 1345-1346, 1519; S. *Ph*. 1031.

NI. Bueno, vistas las cosas, lo mejor para los dos es que nos dirijamos
ante los dioses y postrarnos ante la efigie de alguno.
DE. ¿Ante la efi, ante la efi qué? ¿Acaso crees en los dioses?
NI. Yo, claro que sí.
DE. ¿Y qué prueba tienes para demostrarlo?
NI. Pues que los dioses me odian. ¿No es una prueba verosímil?
DE. Me has convencido. Pero habrá que examinar otras posibilidades.

En esta comedia, que data del año 424 a.C., Aristófanes satiriza la figura de Cleón quien, enemigo íntimo y veterano del poeta, va a sufrir la persecución dramática del Morcillero, héroe cómico de la pieza. De entrada, comparecen en escena sendos esclavos del buen Demo: ellos simbolizan respectivamente a Demóstenes y a Nicias, estrategos para la comandancia político-militar de Atenas en unión de Cleón (representado en la obra por un tercer esclavo, el Paflagonio)[491].

[491] Ramón Palerm 2012. Para un debate incisivo sobre la identificación de los esclavos con los mandatarios correspondientes, cf. Henderson 2014.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_6

El pasaje, de crítica comicidad, debe explicarse en el contexto de una tradición acreditada sobre la persona de Nicias, cuya piedad y tendencia marcada a los ritos religiosos eran ya proverbiales en el siglo V (y habrían de serlo con posterioridad, de manera especialmente patente en la literatura historiográfica como muestra la *Vida de Nicias* que Plutarco consagró al particular). En efecto, la consideración de un Nicias temeroso de los dioses, proclive a las prácticas de superstición, caló honda en la historia de la cultura griega; y este bosquejo circuló de manera paralela al ejercicio del mandatario en la parcela genuinamente pública, donde Nicias habría evidenciado la debilidad consustancial de su carácter y una tibieza apocada en el manejo de la situación político-militar. En realidad, Aristófanes censura y conecta de modo ponderado el escrúpulo religioso de Nicias a la flaqueza de su acción dirigente. El mencionado talante –religioso y político– del estadista se compadece en buena medida con la calificación que Tucídides imprime a la etopeya de Nicias (7. 69. 2): brilla aquí el verbo ἀρχαιολογέω, esto es, proceder 'a la antigua' en el ejercicio de la actividad público-privada[492].

Si bien se mira, el pasaje comienza con una anécdota baladí, ya que Nicias propone visitar solemnemente cierta representación divina a fin de esquivar las implicaciones de un augurio; pero nótese que se trata de un augurio ridículamente obsceno: Demóstenes rememora la creencia popular (de parangón en numerosas culturas con leves modificaciones) según la cual desaparece la piel de quienes se masturban (v. 29: τὸ δέρμα δεφομένων ἀπέρχεται)[493]. Acto seguido, Demóstenes interroga a su compañero-esclavo, con ostensible perplejidad, sobre el porqué de su actitud, motivada acaso por la creencia acrítica de Nicias en la existencia de los dioses. Como puede verificarse, el estupor que manifiesta Demóstenes tiene su reflejo en la creación léxica que el verso adopta, si admitimos la inteligente hipótesis de Clarck (βρετέτετας), aceptada en las ediciones últimas y más acreditadas[494]. Por su parte, Nicias responde de manera *seriocómica* y harto elocuente: cree en los dioses por la sencilla razón de que estos lo odian (v. 34), una razón basada en trazos religiosos de factura arcaica. Y es que la figura de Nicias respondía al canon religioso del hombre grecoarcaico, temeroso de la envidia que los dioses sienten por la felicidad humana. En tal sentido, no resultará aquí irrelevante la anécdota que transmite Plutarco (*Nic*. 15. 2): habría sucedido que, en el curso de un diálogo entre Sófocles y Nicias, el tragediógrafo mencionó: "Yo soy más viejo, tú eres más antiguo"[495]. Al parecer, esta anécdota revela cuanto los

[492] Zadorojnyi 2008: 301-302.

[493] Sommerstein 1997: 146.

[494] La variante conjetural permite resolver satisfactoriamente la estructura del trímetro yámbico y dotar de comicidad añadida, no exenta de una sutil pincelada irreligiosa, al pormenor. Por lo demás, la actitud irresoluta de Nicias se opone, estructuralmente, a la resoluta que exhibe Demóstenes (Sommerstein 1997: 144; Rodríguez Alfageme 2011: 162-163; Henderson 2014: 25-26).

[495] Cf. Gil 1962: 427-429. Por lo demás, es incontrovertible que Aristófanes incide

autores contemporáneos pensaban sobre el perfil de Nicias, máxime los intelectuales de ideas avanzadas en relación con una religiosidad convencional, la cual se juzgaba inadecuada para los nuevos tiempos.

El caso es que la respuesta de Nicias genera en Demóstenes la correspondiente réplica que, a su vez, determina una contrarréplica definitiva de Nicias: en este punto, nos permitimos sugerir un nivel añadido de comicidad y de crítica religiosa, tal vez vinculada a cierta complicidad escénico-literaria de Aristófanes hacia las capas más ilustradas de su auditorio. En efecto, Aristófanes, como intelectual comprometido en el debate sobre la religión tradicional[496], deja inferir que, en opinión de Nicias, existen dos pruebas científicamente plausibles para verificar la existencia de esos dioses envidiosos, iracundos, celosos de la dicha humana: ambas pruebas se amparan en sendos términos de importancia capital para el movimiento sofístico y para el desarrollo de la preceptiva retórica (de contrastada familiaridad en la obra de Aristófanes[497]). Efectivamente, los lemas de naturaleza científica en nuestro pasaje referidos (τεκμηρίῳ, εἰκότως) formaban parte conspicua de las πίστεις ἔντεχνοι que deben conformar la disposición de un discurso persuasivo: precisamente de este modo queda expuesto en las preceptivas retóricas más acreditadas y, particularmente, en la *Retórica a Alejandro*, manual de señalada inspiración sofística. En síntesis, Aristófanes censuraría en modo jocoserio la pretensión que Nicias (o cualquier *Nicias* de la época) desarrollara para defender una religiosidad tradicional, de modos pacatos sobre los oráculos y ritos adivinatorios; para justificar, con supuestos argumentos científicos, la existencia de los dioses; para aceptar, en definitiva, la identificación entre ciencia y fe, un dogmatismo religioso contrario al esquema cultural de Aristófanes[498].

(explícita o implícitamente) en la inclinación de Nicias por los ritos sagrados, la *pietas* en extremo religiosa, las prácticas adivinatorias. Cf. explícitamente *Eq.* 105-117; implícitamente, si aceptamos la sugerencia de Gill 1975 (apud Marasco 1976: 215, quien sin embargo muestra su escepticismo al respecto), *Av.* 593-595.

[496] Gil 1996: 91-98.

[497] López Eire 1987.

[498] En todo caso, esta circunstancia no empece a la valoración de Aristófanes sobre la idiosincrasia de Nicias, globalmente positiva: con distintos matices, cf. Sommerstein 1997: 145; Rodríguez Alfageme 2011: 172 y n. 40; Burns 2012; Ramón Palerm 2012; Burns 2013. Ocurre que la actitud político-religiosa del mandatario se antojaba obsoleta en esos momentos críticos de la Atenas Clásica.

27

Aristófanes, *Las Nubes* 222-230 (Dover 1989)

ΣΤ. ὦ Σώκρατες.
ὦ Σωκρατίδιον.
ΣΩ. τί με καλεῖς, ὦ ἐφήμερε;
ΣΤ. πρῶτον μὲν ὅτι δρᾷς, ἀντιβολῶ, κάτειπέ μοι.
ΣΩ. ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον. 225
ΣΤ. ἔπειτ᾽ ἀπὸ ταρροῦ τοὺς θεοὺς ὑπερφρονεῖς,
ἀλλ᾽οὐκ ἀπὸ τῆς γῆς, εἴπερ;
ΣΩ. οὐ γὰρ ἄν ποτε
ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα
εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα,
λεπτὴν καταμείξας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα. 230

VARIAE LECTIONES: 226 ὑπερφρονεῖς plur. codd.: περιφρονεῖς V.

LOCI SIMILES: 226 τοὺς θεοὺς ὑπερφρονεῖς: Ar. *Nu*. 1400; E. *Ba*. 1325.

ES. ¡Sócrates!
¡Socratillo!
SÓ. ¡Hombre efímero! ¿Por qué me llamas?
ES. Ante todo dime qué estás haciendo, te lo ruego.
SÓ. Soy aeróbata y miro a fondo el sol. 225
ES. Entonces, miras a los dioses por encima, desde una repisa
y no desde la tierra. ¿Cierto?
SÓ. En efecto: nunca jamás
habría descubierto con propiedad los fenómenos celestes
si no hubiera suspendido la reflexión y el intelecto
mezclado sutil con el aire, su homólogo. 230

Comencemos con una obviedad, casi una tautología: *Las Nubes* constituye el modelo literario más felizmente logrado para indagar en la transición ideológica y religiosa que opera durante el siglo V ateniense[499]. En tal sentido, la comparecencia de Sócrates, que articula la pieza en su totalidad, aglutina desde su aparición primera en escena el discurso librepensador e irreligioso. El contrapunto formal del pensador con el rústico Estrepsíades (deliciosa antítesis entre las numerosas que estructuran nuestra comedia) es contrastable ya de entrada[500]. Efectivamente, el registro lingüístico de ingenuidad coloquial que patentiza Estrepsíades merece

[499] En general, Marianetti 1992.
[500] Cavallero 2005-2006.

la réplica engolada y fatua de un Sócrates excéntrico, cuyo bosquejo satiriza el comediógrafo. No procede ahora extendernos en los motivos de esta elección que, como el mismo Sócrates adujera[501], habría de resultar acaso determinante para la suerte del filósofo: oriundo estrictamente de Atenas (frente a otros intelectuales heterodoxos de la época), el perfil desaliñado, la ausencia de encanto personal y el método corrosivo de su mayeútica inquisitiva convirtieron a Sócrates en objetivo dilecto de la comedia política[502]. Con todo, se antoja verosímil que Aristófanes pretendiera exhibir la idiosincrasia de los sofistas mediante un inventario *seriocómico* de rasgos que Sócrates subsume[503].

Ciñéndonos a nuestro pasaje, verificamos que el vocativo desenfadado de Estrepsíades en su apóstrofe inicial (ὦ Σωκρατίδιον) recibe por respuesta el tono afectado de Sócrates (ὦ ᾽φήμερε)[504], quien se halla escrutando la naturaleza del sol: el verbo aquí utilizado (v. 225: περιφρονῶ, "examinar, mirar a fondo") adquiere un sentido declaradamente intelectual que armoniza con las reflexiones del filósofo en los versos inmediatamente siguientes (vv. 227-230); y, de hecho, el concepto de especulación erudita anejo al verbo es privativo de Aristófanes[505]. Sin embargo, debe repararse en la preciosa indicación de Estrepsíades, la cual presenta –merced a la pericia compositiva de Aristófanes– una disemia jocoseria, intencionadamente provocativa. Con aparente candidez, Estrepsíades se asombra de que Sócrates esté colgado en una repisa, examinando a los dioses desde arriba y no desde abajo, el suelo. Sin embargo, el sintagma implicado (v. 226: τοὺς θεοὺς ὑπερφρονεῖς, "desprecias a los dioses") conlleva una segunda interpretación de cariz irreverente que el personaje desliza mediante ese juego de ambivalencia lograda que hemos pretendido recoger en la traducción. Al cabo, ὑπερφρονεῖς es responsión paronímica del περιφρονῶ anterior y Estrepsíades, un ateniense a la antigua, cree firmemente en que los astros son dioses[506]. Por cierto que el lema ὑπερφρονέω resulta explotado en este drama con el fin de subrayar un desdén ocasional hacia las deidades o los preceptos normativos[507]. Verbigracia, obsérvese la hipercaracterización de Fidípides, el hijo de nuestro atribulado campesino, quien celebra la posibilidad de esquivar las leyes vigentes (v. 1400: τῶν καθεστῶτων νόμων ὑπερφρονεῖν)[508]. Para concluir, las indicaciones de Sócrates acerca de su

[501] Pl. *Ap*. 19 c.

[502] Konstan 2010: 87-88.

[503] Souto Delibes 1997: 333-334.

[504] Como ha sido justamente señalado, el adjetivo ἐφήμερος encuentra su acomodo en el léxico de la poesía elevada. Cf. Sommerstein 2007: 171.

[505] Cf. asimismo Ar. *Nu*. 741. Otros testimonios de época clásica aproximan el sentido de περιφρονέω al de ὑπερφρονέω (lo cual, bien considerado, facilita el "double sense" en la intervención de Estrepsíades). Cf. *LSJ* 1996: 1393 s.v.

[506] Dover 1989: 126; Guidorizzi – Del Corno 2002: 221.

[507] Cf. supra, loci similes.

[508] Guidorizzi – Del Corno 2002: 343.

meditación solar y el carácter de los versos finales aquí señalados revelarían, en perspicaz hipótesis de Guidorizzi, ecos de familiaridad respectiva con el pensamiento anaxagoreo y con las corrientes místico-filosóficas de época tardoarcaica. Así, la teoría de Anaxágoras sobre la naturaleza del sol (juzgado como una masa incandescente) y el interés de Sócrates por el estudio del astro corroborarían el nexo intelectual de ambos pensadores; y la γραφὴ ἀσεβείας que había sufrido Anaxágoras sancionaría la consideración jocoseria, ante los espectadores, de un Sócrates impío[509].

[509] Guidorizzi – Del Corno 2002: 221-222. Guidorizzi recuerda que el propio Sócrates confiesa su interés juvenil por las teorías anaxagoreas y por la especulación astronómica (Pl. *Phd*. 97 b-97 c). Asimismo, sobre el carácter técnico del léxico presente en los vv. 229-230, cf. Gil 1988: 216.

28

Aristófanes, *Las Nubes* 243-259 (Dover 1989)

ΣΤ. νόσος μ᾽ ἐπέτριψεν ἱππική, δεινὴ φαγεῖν.
ἀλλά με δίδαξον τὸν ἕτερον τοῖν σοῖν λόγοιν,
τὸν μηδὲν ἀποδιδόντα. μισθὸν δ᾽ ὅντιν᾽ ἂν
πράττῃ μ᾽, ὀμοῦμαί σοι καταθήσειν τοὺς θεούς.
ΣΩ. ποίους θεοὺς ὀμεῖ σύ; πρῶτον γὰρ θεοὶ
ἡμῖν νόμισμ᾽ οὐκ ἔστι.
ΣΤ. τῷ γὰρ ὄμνυτε;
[ἦ] σιδαρέοισιν ὥσπερ ἐν Βυζαντίῳ;
ΣΩ. βούλει τὰ θεῖα πράγματ᾽ εἰδέναι σαφῶς
ἅττ᾽ ἐστὶν ὀρθῶς;
ΣΤ. νὴ Δί᾽ εἴπερ ἔστι γε.
ΣΩ. καὶ συγγενέσθαι ταῖς Νεφέλαισιν ἐς λόγους,
ταῖς ἡμετέραισι δαίμοσιν;
ΣΤ. μάλιστά γε.
ΣΩ. κάθιζε τοίνυν ἐπὶ τὸν ἱερὸν σκίμποδα.
ΣΤ. ἰδοὺ κάθημαι.
ΣΩ. τουτονὶ τοίνυν λαβὲ
τὸν στέφανον.
ΣΤ. ἐπὶ τί στέφανον; οἴμοι Σώκρατες,
ὥσπερ με τὸν Ἀθάμανθ᾽ ὅπως μὴ θύσετε.
ΣΩ. οὔκ, ἀλλὰ ταῦτα πάντα τοὺς τελουμένους
ἡμεῖς ποοῦμεν.
ΣΤ. εἶτα δὴ τί κερδανῶ;

VARIAE LECTIONES: 243 ἐπέτριψεν plur. codd.: ἔτριψεν RV.
252 συγγενέσθαι plur. codd.: ξυγγενέσθαι K quod seq. Guidorizzi – Del Corno 2002: συγγενέσθαι etiam Sommerstein 2007.

ES. Una enfermedad hípica, insaciable, es mi ruina.
Conque enséñame uno de tus dos argumentos,
ese que no paga nada. Pero la retribución que me reclames,
te juro por los dioses que te la pagaré.
SÓ. ¿Por qué clase de dioses juras tú? Para empezar: los dioses
no son moneda de curso legal entre nosotros.
ES. Entonces ¿con qué juráis?
¿Con monedas de hierro, como en Bizancio?
SÓ. ¿Quieres saber con absoluta certeza
cómo es la cuestión de los dioses?
ES. Por Zeus, si es posible, claro que sí.
SÓ. ¿Y entrar en conversación con las Nubes,
nuestras divinidades?

ES. Ante todo, sí.
SÓ. Ahora siéntate en el colchón sagrado.
ES. Mira, ya estoy sentado.
SÓ. Ahora coge 255
la corona esa de ahí.
ES. ¿La corona para qué? ¡Ay, Sócrates,
os ruego que no me sacrifiquéis a lo Atamante!
SÓ. Descuida: todos estos preparativos los hacemos nosotros
a quienes se están iniciando.
ES. ¿Y entonces qué voy a ganar yo?

Como bien se verifica, Estrepsíades pretende afrontar el impago de las deudas contraídas con sus acreedores mediante el auxilio dialéctico de Sócrates. En efecto, la obcecación de su hijo Fidípides por la práctica ecuestre devora la hacienda familiar y mantiene abrumado a Estrepsíades[510], cuyas tribulaciones se focalizan en esa fijación mental: el dinero, factor que recorre la estructura del pasaje mediante equívocos incidentales de intención *seriocómica*, los cuales facilitan asimismo la declaración programática de Sócrates y su negación expresa de los dioses convencionales. No resistiremos la tentación de confrontar la acción devastadora de esa enfermedad hípica, experta en deglución (δεινὴ φαγεῖν), a la técnica retórica de Sócrates, paradigma de un δεινὸς λέγειν. Recuérdese que este sintagma se halla bien atestiguado en la época[511]; y que el propio Platón lo explota con fruición para ironizar sobre el cometido esencial del sofista: no en vano, el proemio de la *Apología* platónica introduce a un Sócrates que desmiente tenazmente su presunción como δεινὸς λέγειν[512].

Sucede que, ante el juramento solemne de Estrepsíades para sufragar las exigencias dinerarias de Sócrates (vv. 245-246: μισθὸν δ' ὅντιν' ἂν / πράττῃ μ', ὀμοῦμαί σοι καταθήσειν τοὺς θεούς), el filósofo desdeña la formulación y exhibe con jactancia su escepticismo religioso (vv. 247-248: ποίους θεοὺς ὀμεῖ σύ; πρῶτον γὰρ θεοὶ / ἡμῖν νόμισμ' οὐκ ἔστι). La réplica es taxativa: en la escuela de Sócrates no se admiten los dioses tradicionales como νόμισμα. He aquí un juego de sutileza terminológica que Sócrates imprime a su afirmación; y es que el vocablo implicado significa *stricto sensu* "moneda corriente" (acepción común en la época que Estrepsíades desprende inmediatamente) pero la cercanía léxico-semántica con el sustantivo νόμος permite inferir que Sócrates y sus discípulos no reconocen legitimidad institucional en los dioses convencionales[513]. Así las

[510] La obsesión enfermiza de Fidípides ha dejado a su padre en un estado ruinoso. En tal sentido, la forma verbal ἐπέτριψεν, que traducimos como aoristo gnómico, posibilitaría una versión *escrológica* más incisiva. Cf. Henderson 1975: 176.
[511] *LSJ* 1996: 374 s.v.
[512] Pl. *Ap*. 17 b.
[513] Dover 1989: 129-130; Cerri 2012: 167 y n. 26. Por su parte, Guidorizzi establece un

cosas, resulta comprensible que Estrepsíades –ajeno a la disemia interpretativa– pregunte si la moneda de curso en una congregación cerrada como la socrática es similar a las monedas de hierro que circulaban en Bizancio[514].

En lo concerniente a los versos inmediatamente posteriores, asistimos al *incipit* de una celebrada escena: Sócrates asume el papel de oficiante en ritos mistéricos, sugiere a Estrepsíades iniciarse en el conocimiento cabal sobre los asuntos divinos y le invita a trabar intimidad con las Nubes, juzgadas como divinidades (vv. 250-253)[515]. Mediante esa recreación paródica de elegante factura, Sócrates comienza los preparativos iniciáticos de un Estrepsíades pusilánime y ridículamente cariacontecido[516]. Por cierto que, como consta en el último de los versos aquí escogidos, debemos insistir en la monomanía indisimulada que singulariza a Estrepsíades e impregna la comedia toda: la rentabilidad crematística de su proyecto (v. 259: εἶτα δὴ τί κερδανῶ;). En fin, el pasaje consignado preludia la invocación pomposa de Sócrates a los elementos atmosféricos; y dispone la ceremonia de epifanía en que las Nubes se revelan con gravedad risible (vv. 263 ss.). Por lo demás, creemos probable que la distorsión caricaturesca de los rituales religiosos ahonde en el perfil impío del Sócrates aristofánico[517], si bien resulta controvertible un argumento ocasionalmente esgrimido: la atención de Aristófanes a una amalgama de ritos iniciáticos tendría el propósito de censurar globalmente a Sócrates y a los intelectuales de nuevo cuño[518]. En realidad, la irreligiosidad formal de Sócrates (con arreglo a los parámetros de la Atenas Clásica) no implica *a fortiori* la crítica frontal del comediógrafo al método socrático.

paralelismo metodológico respecto del ateísmo que Aristófanes atribuye, en sus comedias, tanto a Sócrates como a Eurípides (Guidorizzi – Del Corno 2002: 223).

[514] Guidorizzi – Del Corno 2002: 224. El metal de hierro para la acuñación de monedas constituía una rareza en el mundo griego (Sommerstein 2007: 173).

[515] Con Dover (1989) y Sommerstein (2007), juzgamos preferible la lectura συγγενέσθαι, propia del jonio y del ático elevado, a la opción ξυγγενέσθαι, variante castiza acaso inconveniente para un Sócrates de verbo atildado.

[516] Véanse particularmente los versos 256-257, donde Estrepsíades expresa su angustia ante la perspectiva de verse sacrificado 'como Atamante'. Se trata de un toque humorístico que pretende remedar cierta tragedia perdida de Sófocles (*Atamante*) en que el protagonista era expuesto, ya coronado, como víctima sacrificial para Zeus. Cf. Guidorizzi – Del Corno 2002: 226; Sommerstein 2007: 173-174.

[517] En opinión de Marianetti (1993) y Byl (2007) estaríamos ante un parodia de los misterios eleusinos.

[518] Straus 2011: 19.

29

Aristófanes, *Las Nubes* 1493-1511 (Dover 1989)

ΜΑ. α΄ ἰοὺ, ἰού.
ΣΤ. σὸν ἔργον, ὦ δᾷς, ἱέναι πολλὴν φλόγα.
ΜΑ. α΄ἄνθρωπε, τί ποιεῖς;
ΣΤ. ὅτι ποῶ; τί δ᾽ ἄλλο γ᾽ ἢ
διαλεπτολογοῦμαι ταῖς δοκοῖς τῆς οἰκίας;
ΜΑ. β΄οἴμοι· τίς ἡμῶν πυρπολεῖ τὴν οἰκίαν;
ΣΤ. ἐκεῖνος οὗπερ θοἰμάτιον εἰλήφατε.
ΜΑ. β΄ἀπολεῖς, ἀπολεῖς.
ΣΤ. τοῦτ᾽ αὐτὸ γὰρ καὶ βούλομαι,
ἢν ἡ σμινύη μοι μὴ προδῷ τὰς ἐλπίδας
ἢ ‘γὼ πρότερόν πως ἐκτραχηλισθῶ πεσών.
ΣΩ. οὗτος, τί ποιεῖς ἐτεὸν, οὐπὶ τοῦ τέγους;
ΣΤ. ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον.
ΣΩ. οἴμοι τάλας δείλαιος, ἀποπνιγήσομαι.
ΜΑ.β΄ ἐγὼ δὲ κακοδαίμων γε κατακαυθήσομαι.
ΣΤ. τί γὰρ μαθόντες τοὺς θεοὺς ὑβρίζετε
καὶ τῆς σελήνης ἐσκοπεῖσθε τὴν ἕδραν;
δίωκε, παῖε, βάλλε, πολλῶν οὕνεκα,
μάλιστα δ᾽ εἰδὼς τοὺς θεοὺς ὡς ἠδίκουν.
ΧΟ. ἡγεῖσθ᾽ ἔξω· κεχόρευται γὰρ μετρίως τό γε τήμερον
ἡμῖν.

1495 1500 1505 1510/1

VARIAE LECTIONES: 1506 τοὺς θεοὺς ὑβρίζετε plur. codd.: εἰ τοὺς θεοὺς ὑβρίζετε V: εἰς τοὺς θεοὺς ὑβρίζετε Θ: ὑβρίζετον εἰς τοὺς θεοὺς K.

D.1 ¡Ay, ay!
ES. He aquí tu misión, antorcha, provocar una gran hoguera.
D.1 ¡Pero hombre! ¿Qué estás haciendo?
ES. ¿Qué estoy haciendo?
Mantengo un sutil diálogo con las vigas de la casa. ¿Te parece otra cosa?
D.2 ¡Ay de mí! ¿Quién está prendiendo fuego a nuestra casa?
ES. La misma persona cuyo manto habéis robado.
D.2 ¡Nos vas a matar! ¡Nos vas a matar!
ES. Eso es precisamente lo que deseo,
a menos que el azadón frustre mis expectativas
o que antes caiga al suelo y me rompa la crisma.
SÓ. ¡Tú, el del tejado! ¿Qué diantres estás haciendo?
ES. Soy aeróbata y miro a fondo el sol.
SÓ. ¡Mísero de mí! ¡Terminaré por morir asfixiado!
D.2 ¡Desgraciado de mí! ¡Terminaré completamente calcinado!
ES. ¿En qué pensabais cuando ultrajabais a los dioses

1495 1500 1505

y examinabais el asiento de la luna?
¡Persigue, golpea, pégales! Por mil razones
y especialmente, bien lo sabes, porque ofendían a los dioses.
CO. Hacednos salir; que el Coro ya ha cumplido por hoy. 1510/1

Debe subrayarse que nuestro pasaje constituye el clímax de colofón a esta pieza cómica. A decir verdad, el desenlace que verificamos presenta su acción motora en la metamorfosis que ha experimentado Fidípides el cual, seducido por el discurso del Argumento Injusto, se considera dialécticamente autorizado para agredir físicamente a los más íntimos (vv. 1321 ss.), es decir a su padre Estrepsíades, quien experimenta en carnes propias la evolución formativa del muchacho, y a su propia madre en grado de amenaza. El caso es que Estrepsíades, sobrecogido por la declaración de su hijo y juzgando a Sócrates responsable de los sucesos, proyecta incendiar la escuela del filósofo. En realidad, el texto se conforma como inversión simétrica del pasaje ya seleccionado y comentado con anterioridad (vv. 222-230). Efectivamente, la escena inicial donde ambos personajes traban conocimiento se torna contrapunto formal en la escena última. Al respecto, brillan tres características de relevancia ilustrativa: el verbo ampuloso de Sócrates es ahora patrimonio de Estrepsíades; la firmeza incipiente de Sócrates recae finalmente en Estrepsíades; la negación de la religiosidad tradicional que Sócrates capitaliza se resuelve en la diatriba de Estrepsíades contra los postulados ateístas.

Como puede verificarse, Estrepsíades se halla encaramado para prender fuego a la escuela mientras que Sócrates y los discípulos se encuentran abajo (exactamente al contrario de cuanto sucedía en la escena inicial). Con indisimulada distorsión paródica, Estrepsíades afirma que se limita a mantener un diálogo sutil con las vigas de la casa (v. 1496): la forma διαλεπτολογοῦμαι es feliz creación léxica de Aristófanes con que el personaje remeda el verbo λεπτολογεῖν, "hablar con sutileza" (v. 320)[519]. La intervención de Estrepsíades discurre con ese tono de empaque oratorio y ofrece una provocación particularmente jocoseria cuando, haciendo suyas las palabras que Sócrates manifestara, el personaje declama (v. 1503): ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον, "soy aeróbata y miro a fondo el sol"[520]. En última instancia, la rotunda determinación con que se conduce Estrepsíades (antítesis del apocamiento escénico que muestran Sócrates y sus discípulos) cobra su máxima expresión en los versos que preceden a la escueta salida del Coro: Estrepsíades exhibe una invectiva singularmente acerada contra sus antagonistas, cuyas vejaciones a los dioses patrios merecen

[519] Guidorizzi – Del Corno 2002: 350. El concepto de 'sutileza' (que ciertamente ya comparece en el v. 230, manejado por Sócrates) es recurrente en *Las Nubes* para connotar la técnica retórica de especulación filosófica: cf. Cavallero 2005-2006: 90-91.

[520] Cf. Ar. *Nu*. 225 (aquí es Sócrates quien se pronuncia solemnemente).

toda suerte de reprensión. Procede subrayar sendas expresiones que denotan la fe iracunda de Estrepsíades, convertido *in extremis* al credo del panteón olímpico. De este modo, los sintagmas τί γὰρ μαθόντες τοὺς θεοὺς ὑβρίζετε (v. 1506) y τοὺς θεοὺς... ἠδίκουν (v. 1509) concentran severas execraciones del personaje hacia los intelectuales subversivos mediante dicterios sin parangón en la literatura de la época. De hecho, el grupo léxico τοὺς θεοὺς ὑβρίζειν[521], "ultrajar a los dioses", constituye un *hápax* en el *corpus* de la Antigüedad Clásica que, unido al τί... μαθόντες, conecta probablemente la especulación científica a la crítica irreligiosa. Por ende, puede apreciarse la repulsa añadida en la censura de Estrepsíades, quien recrimina a los socráticos una indecencia tamaña: haber inspeccionado las posaderas de la luna (v. 1507)[522].

A la vista de los datos, la escena final de *Las Nubes* ha concitado una literatura de incisivo debate sobre el sentido último, ideológico-religioso, que prima en la composición: este sentido oscila entre una perspectiva esencialmente sañuda con la figura de Sócrates y una lectura proclive a la proximidad intelectual entre el filósofo y Aristófanes[523]. A nuestro parecer, el texto destila una honda desazón –de índole formal y conceptual– que se corresponde con la valoración del científico en la sociedad del momento[524]. En efecto, el desenlace de *Las Nubes* es renuente al final festivo que opera en el común de las comedias aristofánicas y esta contingencia resulta determinante para justipreciar la intención del autor[525]. Sin perjuicio de la exégesis última que la obra manifieste, se antoja probable una práctica acostumbrada en nuestro comediógrafo: la propuesta deliberada de interpretaciones distinguidas con arreglo a los estratos socioculturales de población. Una primera valoración de naturaleza conservadora haría reverdecer las posiciones de la religión tradicional ante un Sócrates fracasado. Sin embargo, no cabe descuidar dos extremos: pareciera que Estrepsíades resulta el personaje a la postre derrotado por su abuso indecoroso del método sofístico[526]; y realmente son las Nubes (las 'diosas' socráticas) quienes imponen la expiación cuando, mediante una lógica reaccionaria, debieran ser Zeus y el panteón convencional los

[521] *LSJ* 1996: 1841 s.v.

[522] Guidorizzi – Del Corno 2002: 351; Sommerstein 2007: 232. En efecto, el sustantivo ἕδρα posibilita el doble sentido de 'sede' y 'grupa' de la luna en su condición de cuerpo celeste y diosa personificada. Cf. Guidorizzi, quien recuerda que Anaxágoras había estudiado la revoluciones lunares (Guidorizzi – Del Corno 2002: 351); Sommerstein 2007: 232.

[523] Para la primera interpretación, cf. Bowie 1993 y recientemente Straus 2011: 2 y n. 11. En defensa de la familiaridad intelectual entre Sócrates y Aristófanes, cf. Rosen 1992; Cavallero 2007; 2008. También se ha propuesto una evolución gradual de Aristófanes en su consideración sobre la (ir)religiosidad de Sócrates (Souto Delibes 1999).

[524] Hubbard 1991: 112; Rosen 1992.

[525] Pese a la opinión de Konstan 2010: 82. Por otra parte, nada autoriza a pensar que nuestra versión disponible de *Las Nubes* (reconocidamente elaborada unos años más tarde del 423 a.C.) presentara un final esencialmente distinto del existente en la propuesta original.

[526] Cavallero 2007: 93-94.

garantes de la condena (un factor que acentúa la fuerza *seriocómica* del pasaje)[527]. Al respecto los vv. 1458-1461, donde Estrepsíades accede a la anagnórisis de su triste condición, pueden resultar excepcionalmente ilustrativos: la Corifeo de las Nubes revela que ellas arruinan al hombre de acciones deshonestas "para que aprenda el temer a los dioses" (v. 1461: ὅπως ἂν εἰδῇ τοὺς θεοὺς δεδοικέναι). En este caso puede colegirse que las Nubes se hallan interpuestas con el propósito de ratificar el poder de los dioses olímpicos y sancionar la religión tradicional de la polis[528]. No obstante, cabría inferir una mordacidad añadida: la incapacidad del ciudadano común para asimilar las ideas novedosas que irrumpen en la sociedad ateniense.

En cualquier circunstancia, participamos de la interpretación que ofrece Rosen: el incendio intencionado que presenta el final de la obra simboliza probablemente los riesgos que debían de arrostrar los intelectuales en la Atenas finisecular ante la mirada escrutadora de un público mudable[529]. Al cabo, juzgamos factible que la hoguera elevada por Estrepsíades rememorase, en la conciencia colectiva, la persecución ideológico-religiosa de intelectuales como Anaxágoras y Protágoras; e incluso la quema pública de las obras de Protágoras, si damos crédito a las fuentes tardías sobre el dato[530].

[527] Gil 1996: 95; López Férez 2014: 114-115.

[528] Straus 2011: 23. Esta inferencia permitiría cohonestar las nuevas entidades naturales, divinizadas, y el panteón tradicional: cf. Cerri 2012: 170-171.

[529] Rosen 1992. Sommerstein (2007: 231) conjetura los antecedentes histórico-literarios que pueden originar el episodio de la deflagración. Por lo demás, el colofón de la pieza justifica esa condición incisivamente 'seria' que, de manera sugestiva, Zimmermann (2016) concede a *Las Nubes*.

[530] Fr. DK 80 A 1; A 4. A favor de la historicidad del pormenor se muestra, por ejemplo, Drozdek 2005: 41; en contra, Durán López 2011: 197.

30

Aristófanes, *La Paz* 102-110 (Olson 2003)

ΟΙ.β΄ οὐκ ἔσθ' ὅπως σιγήσομ', ἢν μή μοι φράσῃς
ὅποι πέτεσθαι διανοεῖ.
ΤΡ. τί δ' ἄλλο γ'ἢ
ὡς τὸν Δί' εἰς τὸν οὐρανόν;
ΟΙ.β΄ τίνα νοῦν ἔχων;
ΤΡ. ἐρησόμενος ἐκεῖνον Ἑλλήνων πέρι
ἁπαξαπάντων ὅ τι ποεῖν βουλεύεται.
ΟΙ.β΄ ἐὰν δὲ μή σοι καταγορεύσῃ;
ΤΡ. γράψομαι
Μήδοισιν αὐτὸν προδιδόναι τὴν Ἑλλάδα.
ΟΙ.β΄ μὰ τὸν Διόνυσον οὐδέποτε ζωντός γ'ἐμοῦ.
ΤΡ. οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτ'ἄλλ'.
ΟΙ.β΄ ἰοὺ, ἰοὺ, ἰού.

VARIAE LECTIONES: 107 καταγορεύσῃ plur. codd. Sic Sommerstein 2005: καταγορεύῃ Cobet quod seq. Olson: κατηγορεύσῃ rell. codd.

E.2 No hay manera de callarme, salvo que me expliques
adónde piensas dirigirte volando.
TR. Al cielo
en busca de Zeus. ¿Dónde si no?
E.2 ¿Con qué intención?
TR. La de preguntarle qué pretende hacer
con la totalidad absoluta de los griegos.
E.2 ¿Y si no te lo anuncia?
TR. Una denuncia le interpondré:
por entregar la Hélade a los medos.
E.2 De ninguna manera, por Dioniso; al menos mientras yo viva.
TR. No hay otra opción.
E.2 ¡Ay! ¡Ay! ¡Ay!

Al compás de las negociaciones que desarrollaban Atenas y Esparta con el propósito de acordar el cese de hostilidades, fue gestándose y madurando *La Paz* de Aristófanes, que se representó durante las Grandes Dionisias del 421 a.C., es decir con anterioridad inmediata a la denominada *Paz de Nicias* cuya firma tuvo lugar en la primavera incipiente del citado año[531]. La trama de la comedia

[531] Curiosamente no hay mención del mandatario político en *La Paz*. El caso es que Aristófanes y, en general, los comediógrafos de la época no presentan menciones de escarnio contra la figura de Nicias (Sommerstein 1997: 145).

muestra al héroe cómico, Trigeo, un campesino intrépido que resuelve liberar a Paz, la cual se halla retenida por Guerra, a fin de sellar la tregua entre los estados griegos. De este modo, el buen campesino no regateará esfuerzos para ascender a los cielos y enfrentarse si es preciso al mismísimo Zeus con la sola ayuda de un hediondo escarabajo. Los versos seleccionados preludian la empresa de Trigeo, a quien cierto esclavo pretende disuadir sin éxito. Sucede que el esclavo, perplejo, examina la reacción del campesino en el supuesto de que Zeus decline revelar sus planes. Por nuestra parte, creemos que la pregunta del esclavo (v. 107: ἐὰν δὲ μή σοι καταγορεύσῃ; "¿Y si no te lo anuncia?") explica el contundente γράψομαι con que responde Trigeo, resuelto a querellarse expresamente contra Zeus. La formación verbal καταγορεύσῃ es disémica (καταγορεύω puede significar en la época "anunciar" o "denunciar") y favorece la respuesta expeditiva de Trigeo[532]. Así las cosas, Trigeo profiere una amenaza incisiva que, independientemente del marco inherente a la festividad ritual, constituye una manifestación blasfema y carente de analogía en la cultura ateniense: Zeus será imputado de colaboracionismo con los persas (v. 108), un delito de alta traición a la patria en plena Guerra del Peloponeso. A decir verdad, el nombre Μήδοισιν, juzgado como dativo estricto ("para beneficio de los medos"), permite corroborar el impacto que causaría la imprecación en el espectador ateniense: exactamente el que causa en el atribulado esclavo (vv. 109-110). Por añadidura, la interpretación del pasaje no debe efectuarse en clave propagandística del imperio ateniense sino, como el propio Trigeo viene defendiendo (vv. 105-106), con arreglo a un pacto interestatal frente a la asechanza del persa[533]. De hecho, el temor a la injerencia de los persas en la política helena es un aspecto recurrente en la obra como se evidencia más adelante, donde el héroe cómico afirma que la luna y el sol conspiran contra los dioses y se hallan en connivencia para entregar la Hélade a los bárbaros (v. 408: τοῖς βαρβάροισι). El caso es que Trigeo se pronuncia nuevamente en términos críticos sobre los dioses olímpicos: ante la inoperancia de estos, los persas podrían rentabilizar sus prácticas sacrificiales en honor del sol y la luna (vv. 410-411) [534].

Con todo, es obvio que nuestro texto trasciende el análisis intrínsecamente político para focalizarse en una crítica despiadada con el dios de los dioses. Sabemos que, en la tradición histórico-literaria, la acusación de *filopersa* fue recurso de inspiración retórica para enfatizar la irreligiosidad y el antipatriotismo de un

[532] La forma transmitida καταγορεύσῃ ha experimentado avatares de nota en la tradición textual y ecdótica (cf. supra, variae lectiones). Las razones gramaticales de Olson (2003: 89) para aceptar la corrección de Cobe (καταγορεύῃ) se antojan insuficientes, no obstante su discreción. Por lo demás, el término híbrido κατηγορεύσῃ se debería a un cruce fallido de los verbos καταγορεύω y κατηγορέω (más estrictamente "acusar, formular cargos"). Cf. *LSJ* 1996: 887 y 926-927 s.v.

[533] Olson 2003: 89; Sommerstein 2005: 139.

[534] Olson 2003: 158. La intervención de Trigeo se produce ante la presencia de Hermes.

autor determinado[535]. Pues bien, aquí el personaje desacreditado es Zeus, garante máximo de las leyes humanas y divinas. Por lo demás, es cierto que el *happy end* de la obra podría restituir una posición religiosa de convención; mas este factor no menoscaba la fuerza expresiva del anatema y, bien visto, los dioses habrían cooperado en la resolución del problema merced a la tenacidad de los seres humanos que simboliza Trigeo: efectivamente, la mediación de Hermes (quien acepta gustoso el soborno de nuestro personaje) permite encauzar la iniciativa humana a los efectos oportunos[536].

En rigor el mundo que refleja nuestro pasaje (y, a decir verdad, la comedia en términos absolutos) presenta una realidad desacralizada, desmitologizada, donde los dioses persisten sin duda en el 'conglomerado' del ciudadano cuya existencia, sin embargo, transcurre independiente de las potencias divinas[537]. Aristófanes, artista de compromiso y conciencia crítica, traslada esta circunstancia a la indignación del héroe cómico, la cual tiene sus prolegómenos en el comienzo de la representación con acopio de *escrología*. En efecto, cierta observación del Esclavo Segundo permite conocer que el escarabajo (exquisitamente cebado con las golosinas preferidas del insecto) es un engendro de Zeus *Lanzamierda*, epíteto de homonimia feliz que sugiere Aristófanes (v. 42: Διὸς καταιβάτου) mediante el juego léxico καταιβάτης-σκαταιβάτης (*Lanzarrayos-Lanzamierda*)[538]. Pues bien, acto seguido el Esclavo Primero refiere la posibilidad de que el público analice la comparecencia del escarabajo en escena como una alusión a Cleón y al modo en que este "come mierda en el Hades" (v. 48: ἐν Ἀΐδεω σπατίλην ἐσθίει)[539]. Así las cosas, la afilada obscenidad de naturaleza escatológica que el texto exhibe se antoja alegoría de un entorno donde ni los dioses ni los políticos contribuyen al fomento de la cohesión interestatal[540]. Todo ello explica, a la postre, la exasperación de Trigeo y la audacia jocoseria de su proyecto vital.

---

[535] Ahí está el veredicto sobre Heródoto de Plutarco quien, en *De Herodoti Malignitate* (857 A), tilda al halicarnaseo de φιλοβάρβαρος, de antipatriota debido a su talante irreligioso. Cf. Ramón Palerm 2013b: 230 y 234; Sierra 2014: 23.

[536] Ar. *Pax* 425 muestra a Hermes reo de cohecho. Cf. Jay-Robert (2002: 16-19), quien analiza la intervención funcional de Hermes en las comedias aristofánicas.

[537] Olson 2003: XL (en el curso de un sugerente capítulo, "Theology and Politics": XXXIX-XLII).

[538] Como atinadamente defiende Olson (2003: 75-76), es irrelevante debatir sobre la genuina lectura del texto (ya Διὸς καταιβάτου, ya Διὸς σκαταιβάτου), puesto que la *sigma* final de Διὸς permite fácilmente el juego verbal. El epíteto καταιβάτης es atribuido convencionalmente a Zeus: cf. *LSJ* 1996: 891 s.v.

[539] Olson (2003: 77) sostiene con perspicaces argumentos la conjetura de van Leeuwen ἐν Ἀΐδεω frente al transmitido ἀναιδέως, "impúdicamente". En el mismo sentido, cf. Sommerstein 2005: 137. Recuérdese que en 421 a.C. Cleón ya se hallaba muerto, caído en la batalla de Anfípolis (422 a.C.). Por otra parte, es reconocido el carácter paródico del escarabajo aristofánico, remedo del Pegaso alado que aparecía en el *Belerofonte* de Eurípides (Morenilla 2014: 8).

[540] Sobre la importancia estructural del elemento escatológico en *La Paz*, cf. Tordoff 2011.

31

Aristófanes, *Las Aves* 464-470 (Dunbar 1995)

ΕΥ. δειπνήσειν μέλλομεν; ἢ τί;
ΠΕ. μὰ Δί' ἀλλὰ λέγειν ζητῶ τι πάλαι μέγα καὶ λαρινὸν ἔπος τι. 465
ὅ τι τὴν τούτων θραύσει ψυχήν. οὕτως ὑμῶν ὑπεραλγῶ,
οἵτινες ὄντες πρότερον βασιλῆς
ΧΟ. ἡμεῖς βασιλῆς; τίνος;
ΠΕ. ὑμεῖς
πάντων ὁπόσ' ἔστιν, ἐμοῦ πρῶτον, τουδί, καὶ τοῦ Διὸς αὐτοῦ,
ἀρχαιότεροι πρότεροί τε Κρόνου καὶ Τιτάνων ἐγένεσθε,
καὶ Γῆς.
ΧΟ. καὶ Γῆς;
ΠΕ. νὴ τὸν Ἀπόλλω.
ΧΟ. τουτὶ μὰ Δί' οὐκ ἐπεπύσμην. 470

EV. ¿Vamos a cenar? ¿O qué?
PI. No, por Zeus, es que llevo un rato buscando un discurso profundo
[y contundente 465
para doblar el espíritu de estas aves. Me aflijo tanto por vosotras,
que antaño fuisteis reinas...
CO. ¿Reinas nosotras? ¿De qué?
PI. Vosotras,
de todo cuanto existe; para empezar, de mí, del aquí presente, y del
mismo Zeus. En el principio surgisteis vosotras, más antiguas que
Crono y que los Titanes y que la Tierra.
CO. ¿Y que la Tierra?
PI. Sí, por Apolo.
CO. Esta noticia la ignoraba, por Zeus. 470

Las Aves, representada en las Dionisias de 414 a.C., constituye la obra maestra que la tradición sobre Aristofanes nos ha legado[541]. Subyace aquí la expedición a Sicilia de la flota ateniense, que se inició en 415 y concluiría ruinosamente para las expectativas atenienses en 413 a.C. Ocurre que la comedia ha sido profusamente analizada en su perspectiva de alegoría política, en su consideración de pieza donde la fantasía utópica cobra su más señalada expresión[542]. Con todo, creemos que no ha sido explotado *in extenso* un aspecto de comparecencia

[541] Grilli 2006: 7.
[542] Rodríguez Alfageme 2012a: 195-197. Con sugestivas hipótesis sobre el ambivalente sentido de nuestra composición, cf. Furley 1996: 135-140, quien conjetura que Pisetero encubre la figura de Alcibíades.

estructural que vertebra en buena medida la composición. Y es que nos hallamos probablemente con un tratado de *ateología*[543], el cual ofrece el juicio paródico, implacable, que emiten los personajes principales de la trama (muy en particular el héroe cómico Pisetero, secundado ocasionalmente por Evélpides) sobre los signos religiosos de imperativo oficial en la Atenas del siglo V a.C.

El pasaje que presentamos se ubica en un momento escénico de importancia. Pisetero, introducido en el universo de las aves con la mediación cómplice de Tereo, persigue vencer la animadversión inicial de estas ante la llegada de un ser humano, enemigo connatural del mundo pajaril pero amigo ideológico de las aves (Tereo indica en el v. 371: εἰ δὲ τὴν φύσιν μὲν ἐχθροί, τὸν δὲ νοῦν εἰσιν φίλοι). Llegado el momento, resulta imprescindible la conformación de un discurso persuasivo que capte la benevolencia de los pájaros ante el proyecto de la pareja cómica que expone esencialmente Pisetero. El caso es que, de entrada, nuestro personaje revela ante el Coro aviario una información inquietante: en el principio de los tiempos las aves ejercían el poder sobre el espacio cósmico; y la aparición de las mismas precede a la existencia de cualquier ser humano o divino. Pues bien, independientemente de la sorpresa inherente a la noticia, verificamos la declaración programática del héroe cómico, declaración que irá desarrollándose progresivamente: los dioses oficiales y sus adláteres religiosos se muestran rivales antagónicos del universo aviar. En cualquier circunstancia, nuestro pasaje saluda la apología de una *contrateogonía* que Pisetero defiende *seriocómico*, cuando en una edad primeriza las aves –no los dioses– ostentaban el poder omnímodo sobre los seres humanos. Por cierto que Pisetero ilustra más adelante esta contingencia mediante un repertorio de τεκμήρια, pruebas demostrativas que el personaje aduce para exhibir un enfoque retórico-jurídico, científico (vv. 481 ss.). La reflexión de Pisetero adopta un tono gradualmente puntilloso y el discurso se corona con la afirmación de que, en época primitiva, los seres humanos juraban por los pájaros, no por los dioses (v. 520: ὤμνυ τ' οὐδεὶς τότ' ἂν ἀνθρώπων θεόν, ἀλλ' ὄρνιθας ἅπαντες)[544]. De hecho, el acento cómico-crítico resulta subrayado por la circunstancia de que Lampón, un sujeto proclive al integrismo religioso, jure "todavía en la actualidad" por *Zeus-Ganso* cuando pretende engañar (v. 521: Λάμπων δ' ὄμνυσ' ἔτι καὶ νυνί τὸν χῆν', ὅταν ἐξαπατᾷ τι). En última instancia, la involución subsiguiente del esquema religioso determinó que las aves modificaran su estatus, sagrado antaño, profano

[543] Utilizamos la feliz expresión de Onfray 2006.

[544] La disemia jocosa está basada en la paronimia τὸν χῆν'(α), "por el ganso", τὸν Ζῆν'(α), "por Zeus". Al respecto, resulta deliciosamente ilustrativa la traducción de Grilli (2006: 243): "Adesso Lampone non giura su dio ma su «pio pio», quando deve fregare qualcuno". Lampón vuelve a comparecer en el v. 988 junto a Diopites, individuo de fanatismo en materia religiosa. Sobre la personalidad de Lampón, cf. Sommerstein 1991: 231; Zanetto – Del Corno 2002: 226-227; Dunbar 1995: 358.

hogaño (vv. 522-523: οὕτως ὑμᾶς πάντες πρότερον μεγάλους ἁγίους ἐνόμιζον, / νῦν δ' αὖ Μανᾶς). Como ha sido observado, la antítesis φύσις / νόμος subyace en el esquema de Pisetero y afecta a la antinomia "mundo ornitológico / modelo religioso de los atenienses"[545].

A decir verdad, la exposición de Pisetero incide seductora en el ecosistema de las aves y preludia algunas de las manifestaciones más portentosamente críticas que, como habremos de ver, presenta la comedia política. Por lo demás, no resistiremos la tentación de vincular, siquiera en manera tangencial, las ideas incipientes de Pisetero con la tesis que deja inferir Pródico (DK 84 B 5): si los hombres han inventado la religión, los dioses poseen una dimensión humana[546]. Más aún, la propuesta de Pisetero (acogida con alborozo en el mundo pajaril) aspira a superar la teoría especulativa del sofista y, no en vano, el Coro de aves despliega jactanciosamente una explicación del cosmos que soslaya las doctrinas de Pródico (v. 692: Προδίκῳ παρ' ἐμοῦ κλάειν εἴπητε τὸ λοιπόν "Mandad a paseo de mi parte, en lo sucesivo, a Pródico")[547].

[545] Rodríguez Alfageme 2012b.

[546] Drozdek (2006) ofrece un comentario perspicaz del fragmento atribuido al sofista de Ceos. En relación con la sugerencia que exponemos, cf. Bett 2013: 299.

[547] Dunbar 1995: 437. Realmente y como puede colegirse (cf. asimismo Ar. *Nu*. 360-361), Aristófanes justiprecia la talla intelectual de Pródico. En tal sentido, cf. Melero 1996: 244 n. 19; Sommerstein 2007: 180. Sobre la cosmogonía cómica que defiende el Coro pajaril, cf. Bernabé 1995.

32

Aristófanes, *Las Aves* 554-570 (Dunbar 1995)

ΠΕ. κἀπειδὰν τοῦτ᾽ ἐπανεστήκῃ, τὴν ἀρχὴν τὸν Δί᾽ ἀπαιτεῖν·
κἂν μὲν μὴ φῇ μηδ᾽ ἐθελήσῃ μηδ᾽ εὐθὺς γνωσιμαχήσῃ, 555
ἱερὸν πόλεμον πρωὐδᾶν αὐτῷ, καὶ τοῖσι θεοῖσιν ἀπειπεῖν
διὰ τῆς χώρας τῆς ὑμετέρας ἐστυκόσι μὴ διαφοιτᾶν,
ὥσπερ πρότερον μοιχεύσοντες τὰς Ἀλκμήνας κατέβαινον
καὶ τὰς Ἀλόπας καὶ τὰς Σεμέλας· ἤνπερ δ᾽ ἐπίωσ᾽, ἐπιβάλλειν
σφραγῖδ᾽ αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ψωλήν, ἵνα μὴ βινῶσ᾽ ἔτ᾽ ἐκείνας. 560
τοῖς δ᾽ ἀνθρώποις ὄρνιν ἕτερον πέμψαι κήρυκα κελεύω,
ὡς ὀρνίθων βασιλευόντων θύειν ὄρνισι τὸ λοιπόν,
κἄπειτα θεοῖς ὕστερον αὖθις· προσνείμασθαι δὲ πρεπόντως
τοῖσι θεοῖσιν τῶν ὀρνίθων ὃς ἂν ἁρμόττῃ καθ᾽ ἕκαστον·
ἢν Ἀφροδίτῃ θύῃ, κριθὰς ὄρνιθι φαληρίδι θύειν· 565
ἢν δὲ Ποσειδῶνί τις οἶν θύῃ, νήττῃ πυροὺς καθαγίζειν·
ἢν δ᾽ Ἡρακλέει θύῃ τι, λάρῳ ναστοὺς θύειν μελιτοῦντας·
κἂν Διὶ θύῃ βασιλεῖ κριόν, βασιλεύς ἐστ᾽ ὀρχίλος ὄρνις,
ᾧ προτέρῳ δεῖ τοῦ Διὸς αὐτοῦ σέρφον ἐνόρχην σφαγιάζειν.
ΕΥ. ἥσθην σέρφῳ σφαγιαζομένῳ. βροντάτω νῦν ὁ μέγας Ζάν. 570

VARIAE LECTIONES: 565 κριθὰς Brunck: πυροὺς codd.

PI. Y cuando la muralla esté levantada, debéis exigir el poder a Zeus.
Y si dice que no, que no quiere, y no modifica su criterio de inmediato, 555
le declaráis guerra santa e impedís que los dioses
circulen por vuestro territorio empalmados,
como hacían antes, que bajaban para corromper
a las Alcmenas, las Álopes y las Sémeles. Y si penetran en la ciudad,
les selláis el capullo para que ya no se las follen. 560
También sugiero que enviéis a los humanos otro pájaro como embajador
a fin de que, reinantes las aves, en lo sucesivo tributen sacrificios
[a las aves;
y a los dioses, luego, solo al final. Y además resulta conveniente asignar
a los dioses las aves respectivamente adecuadas:
si se tributan sacrificios en honor de Afrodita, conságrese cebada
[en honor de una polla; 565
y si alguien sacrifica una oveja en honor de Posidón, conságrese trigo
[en honor de un pato;
y si se practica algún sacrificio en honor de Heracles, conságrense tortitas
[de miel en honor de una gaviota;
y si se sacrifica un carnero en honor de Zeus soberano, hay un pájaro
[soberano, cojonudo,

en honor del cual, antes que para el mismo Zeus, hay que degollar
[un mosquito de cojones.
EV. Me ha encantado lo del mosquito degollado. Que se ponga a tronar ahora
[el gran Zeus. 570

Como era de esperar, la intervención de Pisetero conmociona hondamente al Coro de aves, que deposita sus expectativas en la empresa del héroe cómico a fin de recuperar aquella soberanía preternatural (vv. 539-549). La medida inicial que aconseja Pisetero se encamina a concentrar la población y a fortificar el espacio avícola para, acto seguido, exigir a Zeus que entregue el poder o, ante la negativa de la divinidad, declarar "guerra santa" contra los dioses e impedir la libre circulación de los mismos en la ciudad de las aves. El tono dominante en este pasaje ofrece una manifiesta obscenidad cómico-crítica para zaherir gravemente a las figuras divinales[548]. En efecto, el desafío sañudo a los dioses, a Zeus principalmente (cuyo nombre invocan respectivamente los héroes cómicos en el inicio y en el colofón de nuestro texto), resulta palmario: como queda dicho, desde el primer momento asistimos al ἀπροσδόκητον sin parangón en la literatura clásica mediante un Pisetero altanero cuya soflama insta a la guerra santa… ¡contra los dioses![549] Acto seguido, el héroe introduce un elemento de obscenidad funcional y aconseja prácticamente la castración de esos dioses veteranamente rijosos en el sistema religioso imperante. Siguen a ello las παραβολαί de comparación, que priorizan las ofrendas tributadas a las aves y ridiculizan severamente la concurrencia de los dioses correspondientes. En tal sentido, y habida cuenta del tono que opera en el pasaje, parece asumible la conjetura de Brunck, quien sugiere en el verso 565 κριθάς ("granos de cebada") frente al transmitido πυρούς, forma que se juzgaría error por anticipación ante la presencia del mismo término en el verso inmediatamente posterior[550]. El caso es que la obscenidad metafórica inherente a la hipótesis admitida (el sustantivo κριθή puede aludir al pene) se compadece bien con el contenido del texto y justifica la traducción que hemos proporcionado ("polla", en realidad una focha común). Por lo demás, la gradación crítico-obscena observa su punto culminante en la presentación risible de un "pájaro cojonudo" (v. 568: ὀρχίλος ὄρνις), que ejerce de βασιλεύς al modo en que Zeus recibe esa misma advocación regia: sucede que para el ave mencionada debe

[548] La unión indisociable de los aspectos cómico-críticos (al servicio de la censura religiosa en este caso) es divisa fundamental de la producción aristofánica como vehículo de interacción entre el poeta y el público. Cf. Cottone 2005.

[549] La mencionada "guerra santa" se ha interpretado ocasionalmente como remedo paródico de la Gigantomaquia. Cf. Turasiewicz 1996: 294-295, quien muestra su escepticismo al respecto.

[550] Dunbar 1995: 379 acepta y argumenta sólidamente la inclusión de la conjetura citada. Asimismo, cf. Sommerstein 1991: 234. Sobre el carácter obsceno del término pertinente, cf. Henderson 1975: 119-120.

degollarse, en justa reciprocidad, un mosquito de atributos parejos (v. 569: σέρφον ἐνόρχην), lo cual motiva la explosión sarcástica de Evélpides (v. 570)[551]. Por cierto que la denominación ὁ μέγας Ζάν, predicada de Zeus, se antoja irónica y acaso irreverente, dado que podríamos hallarnos ante un eco de la pronunciación elea del nombre de Zeus, así nombrado en el centro religioso-cultual de Olimpia[552]. Más aún, es harto probable que la pronunciación que exhibe Evélpides resultara extraña (*cuasibárbara*) en un entorno de audiencia ateniense, lo que redundaría en la hostilidad de la trama cómica hacia Zeus y su poder[553]. En última instancia, la propuesta de Pisetero concitará el agrado de las aves que, vencidas la últimas reticencias, aclamarán con júbilo el proyecto del héroe cómico (vv. 571 ss.): llegado el momento, en una intervención de solemnidad, el Coro aviario propone que Pisetero se erija en aliado "justo, leal, piadoso contra los dioses" a fin de arrebatar el poder a las divinidades (v. 632: δίκαιος ἄδολος ὅσιος ἐπὶ θεοὺς...). Sorprende la paradoja de causticidad –impactante a buen seguro en los espectadores– inherente al sintagma ὅσιος ἐπὶ θεοὺς...[554]

[551] Para los pormenores ornitológicos de relevancia, cf. Dunbar 1995: 383-384.

[552] Dunbar 1995: 384. Cf. también Zanetto – Del Corno 2002: 230.

[553] Sommerstein 1991: 235.

[554] Dunbar 1995: 412. El texto propuesto es conjetura de Bergk (que Dunbar y los editores más acreditados respetan) en corrección de las formas transmitidas δικαίους ἀδόλους ὁσίους.

33

Aristófanes, *Las Aves* 980-991 (Dunbar 1995)

ΠΕ. καὶ ταῦτ᾽ ἔνεστ᾽ ἐνταῦθα;
ΧΡ. λαβὲ τὸ βυβλίον.
ΠΕ. οὐδὲν ἄρ᾽ ὅμοιός ἐσθ᾽ ὁ χρησμὸς τουτῳί,
ὃν ἐγὼ παρὰ τἀπόλλωνος ἐξεγραψάμην·
αὐτὰρ ἐπὴν ἄκλητος ἰὼν ἄνθρωπος ἀλαζὼν
λυπῇ θύοντας καὶ σπλαγχνεύειν ἐπιθυμῇ,
δὴ τότε χρὴ τύπτειν αὐτὸν πλευρῶν τὸ μεταξύ,
ΧΡ. οὐδὲν λέγειν οἶμαί σε.
ΠΕ. λαβὲ τὸ βυβλίον.
καὶ φείδου μηδὲν μηδ᾽ αἰετοῦ ἐν νεφέλῃσιν,
μήτ᾽ ἢν Λάμπων ᾖ μήτ᾽ ἢν ὁ μέγας Διοπείθης.
ΧΡ. καὶ ταῦτ᾽ ἔνεστ᾽ ἐνταῦθα;
ΠΕ. λαβὲ τὸ βυβλίον.
οὐκ εἶ θύραζ᾽; ἐς κόρακας.
ΧΡ. οἴμοι δείλαιος.
ΠΕ. οὔκουν ἐτέρωσε χρησμολογήσεις ἐκτρέχων;

PI. ¿Y también constan ahí esos chismes?
IN. ¡Toma el libro!
PI. De veras que este oráculo no se parece en nada al que aquí ves
y redacté inspirado por Apolo:
'Cuando, sin mediar invitación, llegue un bocazas,
moleste a quienes practican sacrificios y pretenda llevarse las vísceras,
entonces hay que zurrarle en mitad de las costillas'.
IN. Me parece que estás bromeando.
PI. ¡Toma el libro!
'Y no se tenga clemencia ni aun por un águila entre las nubes,
se trate de Lampón o del gran Diopites'.
IN. ¿Y también constan ahí esos chismes?
PI. ¡Toma el libro!
¿Es que no te vas a largar? ¡A la mierda!
IN. ¡Ay, pobre de mí!
PI. ¿No te vas a marchar corriendo a interpretar oráculos en otra parte?

La comicidad crítica, no exenta de obscenidad incidental, es de todo punto evidente en nuestro pasaje; y la técnica compositiva resulta exquisitamente lograda. En realidad, estos versos se hallan en la parte central de una sección que comienza con la imposición del nombre fundacional para la ciudad avícola. De este modo, y a propuesta de Pisetero, el topónimo elegido es Νεφελοκοκκυγία, 'Cucolandia de las Nubes' (vv. 819-821). Acto seguido y en buena lógica, debe

procederse a los ritos sacrificiales en honor de los nuevos dioses alados (v. 848), lo cual acontece en manera sensiblemente paródica (vv. 864 ss). Sucede que, desaparecido en escena Evélpides por indicación expresa de Pisetero (v. 846), el héroe cómico capitalizará singularmente la celebración de los sacrificios e irá desembarazándose de personajes menores los cuales, al calor de la ciudad fundada, comparecen en la obra para desvirtuar el contenido innovador de la empresa[555]. Como es natural, los personajes correspondientes fracasan en su propósito y resultan terminantemente expulsados de la ciudad por la acción impulsora de Pisetero (vv. 904-1057): se trata de un poeta, de un intérprete de oráculos, del geómetra Metón, de un inspector y de un vendedor de decretos; y ello sin perjuicio de que, ya en el v. 889, Pisetero despida expeditivamente al sacerdote en principio oficiante de la celebración. Para sintetizar, todo ello convierte a Pisetero en el factótum de esta sección cómica.

El caso es que el χρησμολόγος, el intérprete de oráculos, concita la aversión más íntima y decidida de Pisetero. El pasaje que aquí segmentamos consta, para ser exactos, de una parte inicial donde el χρησμολόγος se presenta ante el héroe cómico (vv. 960-965). Sucede que, tras identificarse como tal, el χρησμολόγος, inmediatamente amenazado por Pisetero (v. 960), deplora la frivolidad del héroe cómico respecto de asuntos divinos y apela a la autoridad proverbial de Bacis[556], quien habría predicho la fundación de la ciudad fantástica (vv. 961-963: ὦ δαιμόνιε, τὰ θεῖα μὴ φαῦλως φέρε· / ὡς ἔστι Βάκιδος χρησμὸς ἄντικρυς λέγων / εἰς τὰς Νεφελοκοκκυγίας). Pues bien, ante la arrogancia del χρησμολόγος, Pisetero emite críticas de fuste sarcástico, considerando un hecho esencialmente consabido en la época y reconocidamente censurado: la exégesis de los oráculos *post eventum* (vv. 963-965: κἄπειτα πῶς / ταῦτ᾽ οὐκ ἐχρησμολόγεις σὺ πρὶν ἐμὲ τὴν πόλιν / τήνδ᾽ οἰκίσαι; "Entonces, ¿cómo es que no revelabas el oráculo antes de que yo fundara esta ciudad?"). Prácticamente sin solución de continuidad, verificamos el pasaje que hemos seleccionado donde, con saña cómica, Pisetero remeda reiteradamente la expresión sectaria (λαβὲ τὸ βυβλίον) del χρησμολόγος para fustigar el fraude manifiesto que, a no dudarlo, debía de pulular entre los profesionales de las prácticas adivinatorias a finales del siglo V a.C., juzgados meros impostores[557]. De paso, la cita conjunta de los muy integristas Lampón y Diopites parece corroborar –entre burlas y veras– el rigor crítico de la trama[558].

[555] Grilli 2006: 285-286 n. 260.

[556] El nombre de Bacis es fuente de abundantes profecías que proliferaban en el mundo griego. Cf. Dunbar 1995: 542. Aristófanes menciona también a Bacis en el v. 970 de *Las Aves* y en otras comedias donde el contexto oracular resulta funcionalmente operativo: *Eq.* 123-124, 1003-1004; *Pax* 1070-1072, 1119.

[557] Furley 1996: 97.

[558] Sobre la personalidad de Lampón (citado ya en el v. 521), cf. nuestra nota en el comentario seleccionado, concerniente a los vv. 464-470. En relación con el celebérrimo y controvertido Diopites, acaso promotor del decreto de persecución contra los ateos y los maestros de ciencia

Por cierto que no estamos ante la única ocasión en que la comedia aristofánica presenta incidencias de interpretación oracular con tonos de censura mordaz. Para ceñirnos a las evidencias más palmarias, ahí está *Los Caballeros*, donde un Paflagonio-Cleón manipula la realidad política mediante el uso espurio de los oráculos; o el escarnio indisimulado de Trigeo hacia Hierocles, individuo perito en oráculos y tildado de impostor en la sección final de *La Paz* (vv. 1043-1125). Ocurre que, al decir de ciertos autores, la idea del χρησμολόγος como un profesional intérprete de oráculos resulta pura fantasía de comicidad aristofánica en el marco ritual del espectáculo dramático[559]. A decir verdad, se antoja complejo ofrecer un análisis unívoco y, como quieren otros especialistas (mediante una orientación a nuestro juicio plausible), la consideración de los personajes adivinatorios –especialmente de los χρησμολόγοι– se halla exenta de trazos favorables en las comedias aristofánicas de que disponemos, ya por razones de índole estructural y conectadas a la efervescencia del escepticismo religioso en la Atenas finisecular, ya por motivos de cariz coyuntural a la vista del marasmo sociopolítico: una Atenas en plena Guerra del Peloponeso donde las circunstancias propiciaban la irrupción de sujetos desaprensivos en el ámbito de la realidad cotidiana[560]. Al cabo, no resultará irrelevante la indicación de Tucídides (8. 1. 1), quien deplora la desazón que cundió en Atenas ante los sucesos acaecidos en Sicilia, al extremo de que los atenienses se mostraban indignados con quienes, como los intérpretes de oráculos y los adivinos, habían vaticinado el éxito de la expedición[561].

(si acreditamos el testimonio de Plutarco en *Per.* 32. 2), cf. Dunbar 1995: 549; Bowden 2003: 268. Diopites aparece también mencionado en *Eq.* 1085. Por lo demás, Rodríguez Alfageme (2012a: 214-215) atenúa el tenor crítico de Aristófanes hacia las personalidades de Lampón y Diopites.

[559] Especialmente Bowden 2003: 274.

[560] Cf. Smith 1989: 140-142 con bibliografía y discusión crítica de interés.

[561] Bowden 2003: 271. Por su parte, Flower (2008: 60-63) explica perspicazmente el problema y resuelve que las figuras del μάντις y del χρησμολόγος presentan características diferenciadas: la figura del μάντις se hallaba dotada de un prestigio socio-religioso mientras que la condición de χρησμολόγος se prestaba a connotaciones incidentalmente negativas.

34

Aristófanes, *Las Aves* 1199-1237 (Dunbar 1995)

ΠΕ. αὕτη σύ, ποῖ ποῖ ποῖ πέτει; μέν᾽ ἥσυχος,
ἔχ᾽ ἀτρέμας· αὐτοῦ στῆθ᾽· ἐπίσχες τοῦ δρόμου.
τίς εἶ; ποδαπή; λέγειν ἐχρῆν ὁπόθεν πότ᾽ εἶ.
ΙΡ. παρὰ τῶν θεῶν ἔγωγε τῶν ᾽Ολυμπίων.
ΠΕ. ὄνομα δέ σοι τί ἐστι; πλοῖον ἢ κυνῆ;
ΙΡ. Ἶρις ταχεῖα.
ΠΕ. Πάραλος ἢ Σαλαμινία;
ΙΡ. τί δὲ τοῦτο;
ΠΡ. ταυτηνί τις οὐ συλλήψεται
ἀναπτόμενος τρίορχος;
ΙΡ. ἐμὲ συλλήψεται;
τί ποτ᾽ ἐστὶ τουτὶ τὸ κακόν;
ΠΕ. οἰμώξει μακρά.
ΙΡ. ἄτοπόν γε τουτὶ πρᾶγμα.
ΠΕ. κατὰ ποίας πύλας
εἰσῆλθες ἐς τὸ τεῖχος ὦ μιαρωτάτη;
ΙΡ. οὐκ οἶδα μὰ Δί᾽ ἔγωγε κατὰ ποίας πύλας.
ΠΕ. ἤκουσας αὐτῆς οἷον εἰρωνεύεται;
πρὸς τοὺς κολοιάρχας προσῆλθες;
ΙΡ. πῶς λέγεις;
ΠΕ. σφραγῖδ᾽ ἔχεις παρὰ τῶν πελαργῶν;
ΙΡ. τί τὸ κακόν;
ΠΕ. οὐκ ἔλαβες;
ΙΡ. ὑγιαίνεις μέν;
ΠΕ. οὐδὲ σύμβολον
ἐπέβαλεν ὀρνίθαρχος οὐδείς σοι παρών;
ΙΡ. μὰ Δί᾽ οὐκ ἔμοιγ᾽ ἐπέβαλεν οὐδείς, ὦ μέλε.
ΠΕ. κἄπειτα δῆθ᾽ οὕτω σιωπῇ διαπέτει
διὰ τῆς πόλεως τῆς ἀλλοτρίας καὶ τοῦ χάους;
ΙΡ. ποίᾳ γὰρ ἄλλῃ χρὴ πέτεσθαι τοὺς θεούς;
ΠΕ. οὐκ οἶδα μὰ Δί᾽ ἔγωγε: τῇδε μὲν γὰρ οὔ.
ἀδικεῖς δὲ καὶ νῦν. ἆρά γ᾽ οἶσθα τοῦθ᾽ ὅτι
δικαιότατ᾽ ἂν ληφθεῖσα πασῶν ᾽Ιρίδων
ἀπέθανες, εἰ τῆς ἀξίας ἐτύγχανες;
ΙΡ. ἀλλ᾽ ἀθάνατός εἰμ᾽.
ΠΕ. ἀλλ᾽ ὅμως ἂν ἀπέθανες.
δεινότατα γάρ τοι πεισόμεσθ᾽, ἐμοὶ δοκεῖν,
εἰ τῶν μὲν ἄλλων ἄρχομεν, ὑμεῖς δ᾽ οἱ θεοὶ
ἀκολαστανεῖτε, κοὐδέπω γνώσεσθ᾽ ὅτι
ἀκροατέον ὑμῖν ἐν μέρει τῶν κρειττόνων.

φράσον δέ τοί μοι, τὼ πτέρυγε ποῖ ναυστολεῖς;
ΙΡ. ἐγὼ πρὸς ἀνθρώπους πέτομαι παρὰ τοῦ πατρὸς
φράσουσα θύειν τοῖς Ὀλυμπίοις θεοῖς
μηλοσφαγεῖν τε βουθύτοις ἐπ' ἐσχάραις
κνισᾶν τ' ἀγυιάς.
ΠΕ. τί σὺ λέγεις; ποίοις θεοῖς;
ΙΡ. ποίοισιν; ἡμῖν τοῖς ἐν οὐρανῷ θεοῖς.
ΠΕ. θεοὶ γὰρ ὑμεῖς;
ΙΡ. τίς γάρ ἐστ' ἄλλος θεός;
ΠΕ. ὄρνιθες ἀνθρώποισι νῦν εἰσιν θεοί,
οἷς θυτέον αὐτούς, ἀλλὰ μὰ Δί' οὐ τῷ Διί.

VARIAE LECTIONES: 1229 δέ τοί codd: δ' ἔτυμον Dunbar.

PI. ¡Eh, tú, ¿Adó do dónde vas volando? Aguarda tranquila.
No te pongas nerviosa. Para ahí. Frena tu carrera.
¿Quién eres? ¿De dónde procedes? Debieras decir de dónde vienes.
IR. Yo provengo de los dioses del Olimpo.
PI. ¿Cómo te llamas? ¿Barco o sombrero?
IR. Soy la veloz Iris.
PI. ¿La Páralo o la Salaminia?
IR. ¿Pero esto qué es?
PI. ¿Es que no capturará a esta
algún pájaro con tres cojones que venga volando?
IR. ¿A mí me va a capturar?
¿Qué es todo este embrollo?
PI. Vas a pasar un mal rato.
IR. Este asunto es totalmente absurdo.
PI. ¿Por qué puertas
penetraste en la fortaleza, canalla?
IR. Vive Zeus que, al menos yo, no sé por qué puertas.
PI. ¿Te das cuenta de cómo disimula?
¿Compareciste ante los jefes grajos?
IR. ¿Cómo dices?
PI. ¿Tienes el sello de las cigüeñas?
IR. ¿Qué hay de malo?
PI. ¿No te hiciste con él?
IR. ¿Te encuentras bien?
PI. ¿Y un salvoconducto,
no te lo ha consignado ningún jefe pajaril que se presentara?
IR. Por Zeus que nadie me ha consignado nada, tonto.
PI. Esas tenemos: ¿Así es que volabas de manera clandestina
por una ciudad y un espacio aéreo ajenos?
IR. ¿Y por qué otra ciudad deben volar los dioses?
PI. Por Zeus que lo ignoro. Pero por esta ciudad, no.

El caso es que ahora has cometido un delito. ¿Sabes que
moririas con toda justicia, sorprendida entre todas las Iris,
si recibieras tu merecido?
IR. ¡Pero si soy inmortal!
PI. Pero morirías igualmente.
Porque sería cosa tremenda, a mi juicio,
que, si mandamos sobre los otros seres, vosotros, los dioses,
infringierais las normas y no admitierais en modo alguno
que debéis someteros a quienes ostentan el poder.
Así es que cuéntame: ¿Adónde te habías embarcado con esas dos alas?
IR. Yo estoy volando hacia los hombres, comisionada por el soberano,
para explicarles que deben hacer sacrificios en honor de los dioses del [Olimpo,
ofrecer víctimas sobre los altares y derramar
sus efluvios por las calles.
PI. ¿Pero tú qué dices? ¿En honor de qué dioses?
IR. ¿De qué dioses? De nosotros, los que estamos en el cielo.
PI. ¿Que vosotros sois dioses?
IR. ¿Es que hay algún otro dios?
PI. Los pájaros son ahora los dioses de los hombres;
y a estos tienen que honrar con sacrificios, pero no a Zeus, por Zeus.

Se introduce en la pieza cómica una de las escenas más sobresalientes y divertidamente analizadas en el seno de la producción aristofánica. Ocurre que, conformada y amurallada la revolucionaria Cucolandia de las Nubes, los habitantes (en realidad el personaje del Segundo Mensajero) se percatan de que una divinidad procedente del panteón olímpico ha invadido el espacio aéreo de la ciudad y penetrado furtivamente en ella (vv. 1170 ss.). La determinación del Coro aviario no se hace esperar y este proclama una guerra indecible "entre los dioses y yo" (v. 1190: πρὸς ἐμὲ καὶ θεούς). Es precisamente aquí cuando irrumpe con un ridículo atuendo el personaje de Iris (v. 1203). En efecto, una vez interceptada, Pisetero ejerce sobre la divinidad un control exhaustivo de carácter pericial donde se suceden vertiginosas las preguntas, las acusaciones y los cargos contra la emisaria de los dioses mediante un tono de elevada irreverencia crítico-cómica, rico en obscenidad estructural. Así las cosas, detectamos una formulación inicialmente jocosa de Pisetero ante Iris: el héroe, transido de espíritu pajaril, adopta la lengua articulada de las aves (v. 1199: ποῖ ποῖ ποῖ πέτει; "¿Adó do dónde vas volando?"). De inmediato Iris es sometida a un interrogatorio nutrido de censuras ostensiblemente obscenas. De este modo, Pisetero ironiza sobre la celeridad inherente a la diosa (v. 1204) e introduce un campo léxico de violencia sexual (vv. 1205-1215). Ahí está la apelación a un pájaro bien dotado que capture a Iris (vv. 1205-1206: ταυτηνί τις οὐ συλλήψεται / ἀναπτόμενος τρίορχος;) y la acumulación de terminología proclive al sentido obsceno (κατὰ ποίας πύλας

/ εἰσῆλθες...; πρὸς τοὺς κολοιάρχας προσῆλθες; σφραγῖδ' ἔχεις παρὰ τῶν πελαργῶν; οὐδὲ σύμβολον / ἐπέβαλεν ὀρνίθαρχος οὐδείς σοι παρών;)[562]. Con todo, Pisetero se permite un calificativo particularmente blasfemo: tilda a Iris de canalla en grado sumo (v. 1209: ὦ μιαρωτάτη). Como se indica en el apartado oportuno[563], es cierto que los ejemplos concernientes a *Las Ranas* (v. 1472) y a *Pluto* (v. 78) muestran ese paralelismo de vilipendio hacia una figura divina. Sin embargo, los personajes implicados agravian a las divinidades como si de seres humanos se tratase[564]. Y esta circunstancia no se adecua obviamente al caso que aquí nos ocupa, lo cual permite inferir un plus irrespetuoso en la intervención de Pisetero.

El caso es que, entre invectivas y reconvenciones, Pisetero desautoriza explícitamente a los dioses todos para circular con libertad por Cucolandia de las Nubes (v. 1220). Por tanto, la entrada ilegal de Iris en zona prohibida debiera ser rigurosamente sancionada con la pena capital. Resulta paradójicamente significativa, en la progresión irreligiosa que exhibe Pisetero, la comisión de ἀδικία por parte de una divinidad (v. 1221)[565]. El esquema religioso de la sociedad ateniense condena la ἀσέβεια y la ἀδικία, conductas inapropiadas de los seres humanos con sus semejantes y con los dioses. Sin embargo, en el imaginario crítico-cómico se produce una inversión fantástica y hostil a la divinidad, autora de un hecho flagrantemente injusto, delictivo. De este modo, desposeída Iris de su condición divina por obra y gracia del ladino Pisetero, resulta ocioso el alegato esgrimido de inmortalidad (v. 1224): se impone el 'superego' de Pisetero que reduce la existencia de cuantos seres existan al poder omnímodo de las aves (vv. 1225-1228). Es más, preguntada por el propósito de su visita (v. 1229)[566], Iris contesta solemnemente que, emisaria del soberano Zeus[567], lleva el mensaje de restaurar con propiedad los sacrificios debidos a los dioses olímpicos (vv. 1230-1233). Como cabía esperar, la respuesta motiva la hilaridad explosiva de Pisetero

[562] En relación con el "double sense" de índole sexual que los pasajes oportunos dejan entrever, cf. Sommerstein 1991: 280; Zanetto – Del Corno 2002: 275-277; Dunbar 1995: 617-619; Grilli 2006: 321.

[563] Cf. supra, loci similes.

[564] Hemos efectuado el análisis de los pasajes mencionados en los comentarios correspondientes a *Las Ranas* 885-894 y *Pluto* 1107-1119.

[565] La referencia a "todas las Iris", con genitivo plural (v. 1222: πασῶν Ἰρίδων), adquiere un efecto cómico en el que subyace la voz descreída de Pisetero (pues existía una sola Iris). Como libre y atinadamente traduce Grilli (2006: 323), "Iride o non Iride". Cf. Zanetto – Del Corno 2002: 277.

[566] En este verso nos apartamos de la conjetura singular que introduce Dunbar (1995: 621-622) para beneficio de la lectura que ofrece la tradición manuscrita y los editores restantes aceptan.

[567] Una versión alternativa del sintagma παρὰ τοῦ πατρός puede ser "por mi padre", "procedente de mi padre". Como aduce Sommerstein (1991: 281), el v. 1259 puede coadyuvar a la versión citada (aquí Iris indica a Pisetero que οὑμὸς πατήρ vindicará la ὕβρις del héroe). No obstante, el mismo Sommerstein reconoce que "Iris is nowhere else called a daughter of Zeus".

el cual, sin el menor rebozo y ante la perplejidad de Iris, negará toda prerrogativa a unos dioses que simplemente no existen. La sentencia *ateológica* que presentan los versos finales, aquí seleccionados, cobra una dimensión de jocunda mordacidad (vv. 1236-1237): "Los pájaros son ahora los dioses de los hombres; / y a estos tienen que honrar con sacrificios, pero no a Zeus, por Zeus". En realidad, la expresión aquí afectada (ἀλλὰ μὰ Δί' οὐ τῷ Διί) es de tenor sarcástico aunque pudiera traslucir un guiño al espectador partidario de la moral tradicional[568]. En todo caso, Aristófanes acostumbra a deslizar interpretaciones que satisfagan tanto a los sectores más conservadores como a los más progresistas de su auditorio; y, si bien se mira, esta última expresión se antoja perfectamente analizable como una irrisión tamaña de Zeus.

A nuestro criterio, el texto consignado proporciona una explicación plausible, coherente con los versos subsiguientes y con el final de la obra: he aquí la victoria de Pisetero en detrimento de una Iris caricaturizada e irrisoria, de unos dioses que deben pactar en última instancia con el héroe triunfante. En efecto, la embajada que comanda Posidón (vv. 1565 ss.) sellará un armisticio con Pisetero quien exige y logra el cumplimiento de todas las cláusulas: Zeus restituirá a las aves el cetro del poder (vv. 1596-1631) y, para mayor escarnio, Pisetero consigue que la delegación divinal acceda a concederle la joven Βασίλεια (compañera de Zeus y nombre absolutamente parlante) como esposa (v. 1634), mientras que, en un gesto de petulancia superlativa, permite que Hera prosiga como propiedad de Zeus (v. 1633: τὴν μὲν γὰρ Ἥραν παραδίδωμι τῷ Διί). En resolución, la comparecencia de una Iris ridiculizada encauza el sentido final de la obra: pareciera que la presencia de la mensajera olímpica, personaje alado, pudiese limar asperezas y corroborar la autoridad de Zeus, del panteón convencional; e incluso diera la impresión de que Iris, en su epifanía, traspasara las fronteras de una Cucolandia de las Nubes cuya fundación adolece de fragilidad[569]. Pero, contrariamente a esa hipótesis, verificamos que una diosa alada no vuela en la tramoya escénica, expuesta ante los espectadores por la 'máquina' teatral a guisa de esperpento; y que la superchería de Pisetero controla psicofísicamente la personalidad de Iris, sometida a las veleidades del héroe cómico y del mundo avícola[570]. No en vano, aparte la terminología de violencia sexual anteriormente sugerida, es incontrovertible la obscenidad rotunda de Pisetero cuando, a continuación inmediata de

[568] Grilli 2006: 322-323 n. 344. En paráfrasis del propio estudioso, Pisetero indicaría que "sto scherzando, credo in Zeus anche se ne parlo male".

[569] De Cremoux 2009.

[570] Buis (2013) incide en la actitud despótica de Pisetero con Iris y en la adopción de medidas que orientan a un régimen de naturaleza tiránica. Con feliz y resonante apelativo, el autor denomina a Pisetero "The Lord of the Wings". Cf. el verso 1708 donde el mensajero sugiere aceptar a Pisetero como tirano (δέχεσθε τὸν τύραννον ὀλβίοις δόμοις): incluso en clave *seriocómica*, la apoteosis final de Pisetero debía de inquietar a buena parte de los espectadores. Al respecto, cf. Magnelli 2007.

nuestro texto y amenazante Iris con la cólera vengativa de Zeus (vv. 1238-1242), el héroe cómico afirma que –no obstante su vejez– su impulso erótico es harto notable para acometer sexualmente a Iris (vv. 1253-1256)[571]. Por consiguiente, la potencia juvenilmente renovada de Pisetero se presenta contrapunto de la impotencia inmovilista que caracteriza a Zeus y al modelo religioso tradicional[572].

[571] Sobre el carácter satírico del pasaje, cf. Scharffenberger 1995.

[572] Mediante esta síntesis conclusiva compartimos en buena medida las perspicaces reflexiones de Zanetto – Del Corno 2002: 275.

35

Aristófanes, *Las Tesmoforiantes* 352-371 (Prato – Del Corno 2001)

ΧΟ. ξυνευχόμεσθα τέλεα μὲν
πόλει τέλεα δὲ δήμῳ
τάδ' εὔγματα ἐκγενέσθαι,
τὰ δ' ἄρισθ' ὅσαις προσήκει
νικᾶν λεγούσας· ὁπόσαι δ'
ἐξαπατῶσιν παραβαίνουσί τε τοὺς
ὅρκους τοὺς νενομισμένους
κερδῶν οὕνεκ' ἐπὶ βλάβῃ,
ἢ ψηφίσματα καὶ νόμον
ζητοῦσ' ἀντιμεθιστάναι,
τἀπόρρητά τε τοῖσιν ἐχ-
θροῖς τοῖς ἡμετέροις λέγουσ',
ἢ Μήδους ἐπάγουσι τῆς
χώρας † οὕνεκ' ἐπὶ βλάβῃ †,
ἀσεβοῦσ' ἀδικοῦσί τε τὴν πόλιν.
ἀλλ' ὦ παγκρατὲς
Ζεῦ ταῦτα κυρώσειας, ὥσθ'
ἡμῖν θεοὺς παραστατεῖν,
καίπερ γυναιξὶν οὔσαις.

VARIAE LECTIONES: 367 ἀσεβοῦσ' ἀδικοῦσί Hotibius-Bothe: ἀσεβοῦσιν ἀδικοῦσιν R.

LOCI SIMILES: 367 ἀσεβέω: A. *Eu*. 270; And. 1. 10; 1. 29; 1. 30; 1. 31; 1. 32 (2); 1. 58; 1. 71; 1. 132; Antipho 2. 1. 9; 2. 2. 11; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; E. *Ba*. 490; Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2, 8. 129. 3; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.
367 ἀσεβοῦσ' ἀδικοῦσί: And. 1. 132.

CO. Juntas rogamos que en todo
para la ciudad y para el pueblo en todo
estos votos se cumplan
y que las mujeres de palabras más decentes
obtengan una justa victoria. Pero las que
engañan y esquivan
los sagrados juramentos
por interés mas con perjuicio
o buscan subvertir
los decretos y la ley
y a nuestros enemigos revelan
cuanto no debe decirse
e introducen a los Persas
† en detrimento del país †

son impías y atentan contra la ciudad.
Así es que, Zeus todopoderoso,
acepta nuestras preces y
que los dioses nos asistan
pese a que mujeres somos.

En *Las Tesmoforiantes* cobra una relevancia acusada la tensión 'religiosidad-irreligiosidad' que caracteriza a la Atenas finisecular. El ámbito femenino y un interés creciente en el problema religioso significan, especialmente en la segunda fase compositiva de Aristófanes, la tramoya dramática del comediógrafo[573]. En esta ocasión las mujeres y Eurípides son trasunto de esa antítesis ideológico-religiosa inherente a la época. La crítica *seriocómica* que brinda la pieza se nutre de un argumento inicialmente banal y chusco: la introducción de Pariente (el familiar de Eurípides que arrostra la carga cómica de la obra) en el grupo femenino para abogar en defensa del tragediógrafo. Descubierto *in flagranti delicto* el atribulado personaje, la trama adoptará los consabidos enredos cómicos.

Como queda dicho, prima el contexto de antinomia 'religiosidad-irreligiosidad' con una acumulación léxica de importancia exegética en el curso de la comedia. Independientemente de la intención última que anima la comedia (acaso polisémica y dirigida al público destinatario, parcialmente distinguido)[574], sobresale de entrada una proposición básica: nos hallamos ante la circunstancia de que el Coro de mujeres, concelebrante en Las Tesmoforias, asume paladinamente la apología del discurso piadoso frente al obscenamente impío que atribuye al círculo de Eurípides. En realidad, la arquitectura escenográfica posibilita la irrupción esencial de ciertas manifestaciones corales, las cuales censuran con solemnidad las prácticas irreligiosas y defienden con pertinacia la proclama religiosa.

El pasaje aquí seleccionado se ve inmediatamente precedido de una súplica a los dioses (vv. 312-330). Acto seguido (vv. 331-351), la heraldo emite una plegaria de imprecación paródica frente a Eurípides y cuantos pugnen por agraviar al sexo femenino[575], plegaria que asume y sanciona el Coro (vv. 352-371) con preces de maldición para las mujeres impías, las cuales ultrajan las normas de la ciudad. En realidad, es muy probable que nos hallemos ante el remedo de una γραφὴ ἀσεβείας de tono jurídico[576]. Precisamente por esta razón debe acentuarse

[573] Ahí están *Las Aves* (de 414 a.C.), que puede juzgarse como un ensayo de mordacidad sobre la religión convencional; *Las Tesmoforiantes* (de 411 a.C.); *Lisístrata* (de 411 a.C.). Para la *biobibliografía* de Aristófanes, cf. Degani 1987.

[574] Ramón Palerm 2014b.

[575] Entre estos se encuentran los persas y los defensores de la tiranía (cf. igualmente v. 365). Tal vez la indicación se corresponda con los acontecimientos políticos de la Atenas de 411. Cf. Bremer 1993: 133; Prato – Del Corno 2001: XVII.

[576] Así lo ha defendido Prato con indicaciones sugestivas sobre el léxico de índole judicial

la acusación de irreligiosidad explícita con la presencia del verbo ἀσεβέω: se trata de la única presencia del lema en la producción completa de Aristófanes y, en unión expresiva de ἀδικέω, sella el estigma de ἀσέβεια para las mujeres que observan connivencia con sus enemigos. Como resulta palmario, es arduo plasmar la retícula de matices semánticos que establece el lema afectado[577]. Amén de ello, la condición de ἀσεβής exhibe, desde una perspectiva antigua, características que vinculan al personaje implicado con un comportamiento ἄθεος, acepción que redunda en el perfil irreligioso del mismo (lo cual queda ilustrado en el fragmento que a continuación comentamos)[578].

que el pasaje proporciona (Prato – Del Corno 2001: XV y n. 2).

[577] Leão 2004: 201-205. En todo caso, la reflexión que aquí introducimos pretende ser conceptualmente ilustrativa. En rigor, el sustantivo ἀσέβεια y el adjetivo ἀσεβής no comparecen en la obra de Aristófanes.

[578] Calderón Dorda 2013: 298. Por lo demás, debe indicarse que las aparentes discordancias de numeración en ciertos versos aquí implicados son motivadas por la disposición colométrica inherente a la edición de Prato – Del Corno 2001 (téngase presente también esta circunstancia para el texto inmediatamente posterior).

36

Aristófanes, *Las Tesmoforiantes* 663-686 (Prato – Del Corno 2001)

ΧΟ. εἶά νυν ἴχνευε καὶ μά-
τευε ταχὺ πάντ', εἴ τις ἐν τό-
ποις ἑδραῖος
ἄλλος αὖ λέληθεν ὤν.
πανταχῇ δὲ ῥῖψον ὄμμα,
καὶ τὰ τῇδε καὶ τὰ δεῦρο
πάντ' ἀνασκόπει καλῶς.
ἢν γάρ λεφθῇ δράσας ἀνόσια,
δώσει τε δίκην καὶ πρὸς τούτῳ
τοῖς ἄλλοις ἔσται ἅπασιν
παράδειγμ' ὕβρεως ἀδίκων τ' ἔργων
ἀθέων τε τρόπων·
φήσει δ' εἶναί τε θεοὺς φανερῶς,
δείξει τ' ἤδη
πᾶσιν ἀνθρώποις σεβίζειν δαίμονας
δικαίως τ' ἐφέπειν ὅσια καὶ νόμιμα
μηδομένους ποιεῖν ὅ τι καλῶς ἔχει.
κἂν μὴ ποιῶσι ταῦτα τοιάδ' ἔσται·
αὐτῶν ὅταν ληφθῇ τις <ἀν>όσια δρῶν,
μανίαις φλέγων λύσσῃ παράκο-
πος, εἴ τι δρῴη πᾶσιν ἐμφανὴς ὁρᾶν
ἔσται γυναιξὶ καὶ βροτοῖς
ὅτι τά τε παράνομα τά τ' ἀνόσια
θεὸς παραχρῆμα ἀποτίνεται.

663 εἶά νυν ἴχνευε καὶ μάτευε ταχὺ πάντ' Austin – Olson 2009 et Sommerstein 2013 : εἶά νυν ἴχνευε καὶ μάτευε ταχὺ πάντ' εἴ τις ἐν τόποις ἑδραῖος ἄλλος αὖ λέληθεν ὤν R : εἶά νυν ἴχνευε καὶ μάτευε ταχὺ πάντ' εἴ τις ἐν τόποις ἑδραῖος ἄλλος αὖ λέληθεν ὤν Bergk quod seq. Prato – Del Corno

665 πανταχῇ δὲ ῥῖψον ὄμμα Reisig quod seq. Austin – Olson 2009 et Sommerstein 2013 : μὴ λάθῃ R : με λάθῃ Bergk quod seq. Prato – Del Corno

679 <ἀν>όσια Zanetti : ὅσια R : ὅσια <μὴ> Burges quod seq. Austin-Olson 2009.

loci similes: 667, 679, 684/5 ἀνόσιος: Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; A. *Supp.* 762; A. *Th.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 22; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2 .4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec.* 790, 792, 852; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3, 9. 78. 1; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph.* 257.

670-671 ἀδίκων τ' ἔργων / ἀθέων τε τρόπων: Ar. *Th.* 721.

671 ἄθεος: Ar. *Th.* 721; Ar. *Pl.* 491, 496; A. *Eu.* 151, 541; A. *Pers.* 808;

Antipho 1. 21; 1. 23; 2. 2. 13; E. *Andr.* 491; E. *Ba.* 995, 1015; E. *HF* 433; E. *Hel.* 1148; E. *Heracl.* 107; E. *Or.* 925; S. *El.* 124, 1181; S. *OT* 254, 661, 1360; S. *Tr.* 1036.

684/5 παράνομος: Ar. *Pl.* 415; And. 4. 22; 4. 23; Antipho 5. 8; E. *Ba.* 997; E. *Med.* 1121; E. *Tr.* 284; Th. 2. 17. 2, 3. 65. 1, 3. 66. 2.

684/5 τά τε παράνομα τά τ᾽ ἀνόσια: Ar. *Pl.* 415.

CO. Vamos, rastrea y busca todo
rápida, por si algún
otro individuo sentado
en este lugar se esconde.
Echa un ojo por todas partes
y revisa bien todo
aquí y allá.
Pues si lo sorprendemos reo de sacrilegio
cumplirá su pena y además
será para todos los otros hombres
modelo de insolencia, de conducta delictiva,
de condición atea:
reconocerá sin ambages que los dioses existen
y enseñará de una vez
a todos los hombres el respeto a las divinidades,
la obediencia justa de los aspectos sagrados
y el cuidado en guardar debidamente las leyes.
Mas si no obran así ocurrirá lo siguiente:
quien sea sorprendido en acción sacrílega,
delirante en su locura, perturbado en su desvarío,
si comete algún acto dejará visible, patente
para las mujeres y para todos los mortales,
que las actitudes injustas y sacrílegas
al punto castiga la divinidad.

El Coro apremia a las comadres para verificar la eventual existencia de otros sujetos introducidos en el grupo de mujeres. Aquí el Coro combina un discurso fustigante de las prácticas sacrílegas y ateas con la defensa (que las mujeres capitalizan) del respeto a los dioses, del castigo divino para quienes atenten contra los usos religiosos de convención. Se trata probablemente del anatema más incisivo en la obra de Aristófanes contra las conductas irreligiosas, que atañe de manera nuclear a la figura de Eurípides. Efectivamente, la indicación de que el individuo escrutado, una vez sorprendido, deberá confesar la existencia de los dioses (v. 672: φήσει δ᾽εἶναί τε θεοὺς φανερῶς) es congruente con el comentario previo de cierto personaje, la Mujer Segunda, quien deplora que Eurípides haya persuadido a los hombres de que los dioses no existen (v. 451: τοὺς ἄνδρας ἀναπέπεικεν οὐκ εἶναι θεούς). Al respecto, Austin-Olson sugieren perspicazmente el carácter enfático del sintagma τοὺς ἄνδρας, en la

idea de que Eurípides habría convencido estrictamente "a los varones"[579]. Por otra parte, la acumulación expresiva de terminología irreligiosa es palmaria, un léxico concentrado particularmente en los versos 667-671: "pues si lo sorprendemos reo de sacrilegio (ἢν γὰρ λεφθῇ δράσας ἀνόσια[580]), cumplirá su pena y además será para todos los otros hombres un modelo de insolencia, de conducta delictiva, de condición atea (παράδειγμ' ὕβρεως ἀδίκων τ' ἔργων / ἀθέων τε τρόπων)"[581]. Resulta notable la equiparación entre un acto ἄθεος y una práctica ἀνόσιος como se infiere de los axiomas que profiere el Coro a continuación. En esta circunstancia, el individuo deberá enseñar el respeto a los dioses (σεβίζειν δαίμονας) y la obediencia justa de los aspectos sagrados (δικαίως τ' ἐφεπειν ὅσια) puesto que, de otro modo, quien sea descubierto en acción sacrílega (αὐτῶν ὅταν ληφθῇ τις <ἀν>όσια δρῶν) recibirá *ipso facto* venganza por sus desmanes; y es que la divinidad castiga actitudes injustas y sacrílegas (ὅτι τά τε παράνομα τά τ' ἀνόσια / θεὸς παραχρῆμα ἀποτίνεται). Al respecto, obsérvese la unión entre los adjetivos sustantivados παράνομα y ἀνόσια, lo cual sanciona la interpretación de la παρανομία en una acepción marcadamente irreligiosa[582].

Acto seguido, el curso evolutivo de *Las Tesmoforiantes* perfila cuanto venimos señalando sobre el panegírico femenino del discurso religioso y, en buena medida, sobre la oposición 'mujeres *vs.* varones', operativa en esta pieza[583]. En efecto, observamos de inmediato (vv. 689 ss.) la escena donde Pariente, con el propósito de forzar su liberación, captura al bebé de la Mujer Primera. Tal acción justifica la pregunta retórica del Coro puesto que los dioses no secundarán esa iniquidad (vv. 715-716: τίς οὖν σοι, τίς ἂν σύμμαχος ἐκ θεῶν / ἀθανάτων ἔλθοι ξὺν ἀδίκοις ἔργοις;). El caso es que, ante la negativa de Pariente para entregar a la niñita, el Coro descalifica gradual y severamente el talante irreligioso del personaje (vv. 718-722): "De modo que no, por las dos diosas, seguro que ya no querrás injuriarnos mediante palabras y expresiones impías: a tus empresas ateas corresponderemos como es de ley" (ἀλλ' οὐ μὰ τὼ θεὼ τάχ' οὐ χαίρων ἴσως

[579] Austin – Olson 2009: 193. Como también mencionan estos autores, Sátiro testimonia en su biografía literaria sobre Eurípides que el tragediógrafo habría sufrido la persecución judicial de Cleón por causa de impiedad. En ese supuesto, tanto Eurípides como Aristófanes padecieron la hostilidad del mandatario ateniense. Por lo demás, Aristófanes refiere de modo *seriocómico* el ateísmo de Eurípides en *Ra*. 889-893. Cf. Austin – Olson 2009: 193.

[580] En este verso seguimos la conjetura λεφθῇ (cf. v. 679), que defienden Austin – Olson 2009: 240 y acepta Sommerstein 2013: 82, frente a la modificación de Bergk με λάθῃ respecto de la lectura transmitida μὴ λάθῃ, modificación que Prato incorpora a su edición (Prato – Del Corno 2001: 74).

[581] Por añadidura, debe consignarse que, en el esquema euripídeo, una conducta *híbrica* aboca a un resultado ἀνόσιον. Cf. Calderón Dorda 2013: 302 n. 40. Obsérvese también infra, a propósito de los versos 718-722: ἐνυβριεῖς... λόγους τε λέξεις ἀνοσίους... ἀθέοις γὰρ ἔργοις...

[582] Cf. Sancho 1997: 64 n. 104 y supra, loci similes.

[583] Esta antinomia estructural es consabida en la producción aristofánica, como exhiben también *Lisístrata* y *Las Asambleístas*.

ἐνυβριεῖς / λόγους τε λέξεις ἀνοσίους· / ἀθέοις γὰρ ἔργοις ἀνταμει- / ψόμεθά σ', ὥσπερ εἰκός, ἀντὶ τῶνδε)[584]. Prácticamente sin solución de continuidad, irrumpe la parábasis (vv. 785-845) que da paso a los episodios paródicos de la *Helena* y la *Andrómeda* euripídeas, los cuales se resuelven en sendos cantos (vv. 947-1000 y 1136-1159 respectivamente)[585]. Así es, el Coro de las mujeres aúna estrictamente la defensa del canto sacral, del himno religioso: en primer lugar (vv. 947-1000), mediante la invocación a los santos misterios de las dos diosas (v. 948: ὄργια σεμνά θεοῖν) y la profesión de piedad devota ante las divinidades olímpicas; en segundo lugar (vv. 1136-1159), merced a una súplica doble de veneración que se dirige a Palas Atenea y a las diosas *tesmóforas*. En el contexto de un léxico religioso muy tipificado, se halla también aquí la referencia expresa a los santos misterios de las dos diosas, misterios inaccesibles para los varones (vv. 1151-1152: ἀνδράσιν οὐ θέμις εἰσορᾶν / ὄργια σεμνὰ θεοῖν)[586].

En última instancia, la antítesis 'religiosidad / irreligiosidad' que brinda *Las Tesmoforiantes* permite ilustrar la tensión ideológico-religiosa subyacente en la Atenas Clásica donde, mediante esa clave jocoseria, las mujeres simbolizan los sectores de la población devotos de los ritos ancestrales, de la religión patria, de los dioses beneméritos frente a las formas novedosas y subversivas de un Eurípides grotescamente representado[587].

[584] Con la traducción aportada en el sintagma ὥσπερ εἰκός ("como es de ley") hemos querido conjugar la posibilidad de su marca puramente 'referente' y su acepción de tono jurídico. Para el uso de la expresión en el género dramático, cf. Austin – Olson 2009: 249-250. Por su parte, Prato subraya el sabor trágico del giro expresivo οὐ χαίρων ἴσως ἐνυβριεῖς (Prato – Del Corno 2001: 274).

[585] Sobre la ubicación y la morfología de las escenas citadas, véase Quijada 2012: 262-263.

[586] Prato ofrece un penetrante análisis de los cantos corales y del léxico religioso inherente a los mismos (Prato – Del Corno 2001: 306-311 y 328-331). Asimismo, para el carácter funcionalmente relevante de las partes rituales en la comedia, cf. Auffarth 2007.

[587] Acerca de los posibles niveles de lectura que *Las Tesmoforiantes* destila, cf. Ramón Palerm 2014b: 495.

37

Aristófanes, *Lisístrata* 350-372 (Henderson 1987)

ΧΟ. ΓΥ. ἔασον, ὦ, τουτὶ τί ἦν; ὦνδρες πονωπονηροί·
οὐ γάρ ποτ᾽ ἂν χρηστοί γ᾽ ἔδρων οὐδ᾽ εὐσεβεῖς τάδ᾽ ἄνδρες.
ΧΟ. ΓΕ. τουτὶ τὸ πρᾶγμ᾽ ἡμῖν ἰδεῖν ἀπροσδόκητον ἥκει·
ἑσμὸς γυναικῶν οὑτοσὶ θύρασιν αὖ βοηθεῖ.
ΧΟ. ΓΥ. τί βδύλλεθ᾽ ἡμᾶς; οὔ τί που πολλαὶ δοκοῦμεν εἶναι;
καὶ μὴν μέρος γ᾽ ἡμῶν ὁρᾶτ᾽ οὔπω τὸ μυριοστόν.
ΧΟ. ΓΕ. ὦ Φαιδρία, ταύτας λαλεῖν ἐάσομεν τοσαυτί;
οὐ περικατᾶξαι τὸ ξύλον τύπτοντ᾽ ἐχρῆν τιν᾽ αὐταῖς;
ΧΟ. ΓΥ. θώμεσθα δὴ τὰς κάλπιδας χἠμεῖς χαμᾶζ᾽, ὅπως ἂν
ἦν προσφέρῃ τὴν χεῖρά τις, μὴ τοῦτό μ᾽ ἐμποδίζῃ.
ΧΟ. ΓΕ. εἰ νὴ Δί᾽ ἤδη τὰς γνάθους τούτων τις ἢ δὶς ἢ τρὶς
ἔκοψεν ὥσπερ Βουπάλου, φωνὴν ἂν οὐκ ἂν εἶχον.
ΧΟ. ΓΥ. καὶ μὴν ἰδού· παταξάτω τις. στᾶσ᾽ ἐγὼ παρέξω,
κοὐ μή ποτ᾽ ἄλλη σου κύων τῶν ὄρχεων λάβηται.
ΧΟ. ΓΕ. εἰ μὴ σιωπήσει, θενών σου ‘κκοκκιῶ τὸ γῆρας.
ΧΟ. ΓΥ. ἄψαι μόνον Στρατυλλίδος τῷ δακτύλῳ προσελθών.
ΧΟ. ΓΕ. τί δ᾽, ἢν σποδῶ τοῖς κονδύλοις; τί μ᾽ ἐργάσει τὸ δεινόν;
ΧΟ. ΓΥ. βρύκουσά σου τοὺς πλεύμονας καὶ τἄντερ᾽ ἐξαμήσω.
ΧΟ. ΓΕ. οὐκ ἔστ᾽ ἀνὴρ Εὐριπίδου σοφώτερος ποιητής·
οὐδὲν γὰρ οὕτω θρέμμ᾽ ἀναιδές ἐστιν ὡς γυναῖκες.
ΧΟ. ΓΥ. αἰρώμεθ᾽ ἡμεῖς θοὔδατος τὴν κάλπιν, ὦ Ῥοδίππη.
ΧΟ. ΓΕ. τί δ᾽, ὦ θεοῖς ἐχθρά, σὺ δεῦρ᾽ ὕδωρ ἔχουσ᾽ ἀφίκου;
ΧΟ. ΓΥ. τί δαὶ σὺ πῦρ, ὦ τύμβ᾽, ἔχων; ὡς σαυτὸν ἐμπυρεύσων;

LOCI SIMILES: 371 ὦ θεοῖς ἐχθρά: Ar. *Lys*. 283, 397, 635; Ar. *Ach*. 934; Ar. *Eq*. 34; Ar. *Nu*. 581; Ar. *Pax* 1172; A. *Pr*. 37, 67, 120; A. *Th*. 523-524; E. *Med*. 467-[468], 1323-1324; S. *OT* 1345-1346, 1519; S. *Ph*. 1031.

CO. MU. ¡Ya está bien! ¿Eso qué es? ¡Miserables de hombres!
Porque hombres decentes y piadosos no habrían hecho eso, de [ninguna manera.
CO. AN. ¡Viene una escena que no esperábamos!
Un tropel de mujeres se atrinchera ahí en las puertas.
CO. MU. ¿Por qué os damos tanto miedo? ¿No parecemos muchas?
¡No habéis visto ni a la décima parte de nosotras!
CO. AN. Fedrias: ¿Vamos a permitirles tanta cháchara?
¿No habría que partir un leño a golpes contra ellas?
CO. MU. Dejemos en tierra los cántaros de una vez, no sea que esto nos moleste si algún tipo pretende echarnos mano.
CO. AN. Por Zeus que si alguien les hubiese roto la cara un par de veces, como a Búpalo, no dirían palabra, no.

CO. MU. ¡Mira tú! ¡Pues que me pegue alguien! Que yo lo consentiré bien [quieta.
Pero descuida, que nunca otra perra podrá pillarte de los cojones.
CO. AN. Pues si no te callas, a golpes voy a hollar tu vieja piel.
CO. MU Acércate a Estratilis y ponle un solo dedo encima.
CO. AN. ¿Y qué? Si te pulverizo a base de puñetazos, ¿qué cosa terrible me harás?
CO. MU. Te rajaré a mordiscos los pulmones y las tripas.
CO. AN. No hay poeta más sabio que Eurípides;
porque no hay ser tan despiadado como las mujeres.
CO. MU Rodipa, levantemos los cántaros de agua.
CO. AN. ¿Tú qué, enemiga de los dioses? ¿Has venido aquí con agua?
CO. MU. ¿Y tú qué, carcamal? ¿Has venido con fuego para tu fogata?

Como queda dicho, en *Las Tesmoforiantes* presenciamos un *agón* exquisito entre los sectores femenino y masculino, trasunto de la antinomia 'religiosidad / irreligiosidad' que jalona la composición; y ahí la figura de Eurípides aglutina en buena medida el discurso novedoso, librepensador, confrontado al arquetipo de inmovilismo 'socio-religioso' que asumen las mujeres. Esta circunstancia explica que *Lisístrata* (representada en Las Leneas de 411 a.C., el mismo año que *Las Tesmoforiantes*) redunde en la antítesis 'sexo masculino / sexo femenino' para simbolizar ahora, en términos crítico-cómicos, la actitud belicista y la conciliatoria[588]; y ello sin perjuicio de la comparecencia ocasional de Eurípides, funcionalmente operativa[589].

A decir verdad, la tensión argumental comienza a fraguarse cuando, a instancias de Lisístrata, las mujeres de mayor edad toman la Acrópolis, incidencia que motiva la indignación de los varones ancianos quienes se dirigen a la zona para intimidar con fuego a las mujeres y forzar su desalojo. En este preciso instante asistimos a la escena que aquí extractamos, una escena de αἰσχρολογία pertinaz con improperios y provocaciones crecientes que permutan los Coros de los ancianos y de las ancianas. La contundencia verbal, no exenta de amenazas ulteriores, observa su correlato en la terminología de signo (ir)religioso que enfatiza las respectivas posiciones. Así es, ya de entrada, para el Coro de mujeres (vv. 350-351) los varones exhiben una desfachatez de πονωπονηροί, "miserables", congruente con su condición de sujetos impíos porque unos hombres dignos y respetuosos no habrían sitiado la acrópolis (χρηστοί γ' ἔδρων οὐδ' εὐσεβεῖς τάδ' ἄνδρες). Las mujeres sostienen que la actitud de los ancianos resulta

[588] López Férez 2006: 18; Iglesias Zoido 2010: 96-97.

[589] Corsini (1986: 168-169) considera inicialmente reservada la actitud de Aristófanes sobre la religión en *Las Tesmoforiantes* y en *Lisístrata*. No obstante, admite inmediatamente que esa cautela es relativa, desde el momento en que el comediógrafo introduce la polémica concerniente a Eurípides en una de la festividades más tradicionales del calendario litúrgico ateniense.

deshonesta desde una perspectiva religiosa en la segura convicción de que, por contra, ellas han obrado escrupulosamente: en efecto, no se han valido de una fuerza indebida sino del puro ingenio estratégico[590]. Por su parte, el encono de los ancianos cobra un ritmo exponencialmente iracundo, ya que son progresivas las manifestaciones inminentes de agresiones físicas: partir un leño a golpes contra las mujeres (v. 357); romperles la cara reiteradamente (vv. 360-361); hollar su vieja piel (v. 364); pulverizarlas a base de puñetazos (v. 366)[591]. Sucede que el clímax de reprensiones se resuelve en increpación de índole irreligiosa contra las mujeres, con mención jocoseria de Eurípides (vv. 368-371). De este modo, el Corifeo de ancianos afirma que no existe poeta más sabio que el tragediógrafo (οὐκ ἔστ' ἀνὴρ Εὐριπίδου σοφώτερος ποιητής) y censura la desvergüenza sin par del género femenino (οὐδὲν γὰρ οὕτω θρέμμ' ἀναιδές ἐστιν ὡς γυναῖκες): ello explica que el anciano se dirija a la Corifeo de mujeres como "enemiga de los dioses" (ὦ θεοῖς ἐχθρά). Llegados a este punto, procede una reflexión sobre el interés acentuado de Aristófanes, en esta comedia, por el sintagma implicado y su combinación incidental con la figura de Eurípides. Efectivamente, en unos versos precedentes (vv. 281-285) el Corifeo de ancianos comienza a fustigar la osadía femenina en la toma de la Acrópolis, al punto de referir que las mujeres implicadas son "odiosas para Eurípides y para todos los dioses" (v. 283: τὰς Εὐριπίδῃ θεοῖς τε πᾶσιν ἐχθράς). En realidad, la expresión de factura irreligiosa constituye una locución distributivamente significativa en *Lisístrata*, obra que documenta cuatro testimonios de la fórmula. Aparte los ya citados, contamos con una tercera concurrencia de la expresión: tras la escena comentada de refriega verbal, un Consejero comparece para –entre denuestos sobre el desenfreno de las mujeres– consignar que Demóstrato, defensor de la expedición a Sicilia, era un individuo "enemigo de los dioses y mezquino" (v. 397: θεοῖσιν ἐχθρὸς καὶ μιαρός). Finalmente, un cuarto testimonio se predica nuevamente de cierta anciana mediante esa conexión relevante de violencia física y subrayado irreligioso: el Corifeo de ancianos celebra la posibilidad de agredir a una vieja "enemiga de los dioses" (vv. 634-635: γάρ μοι γίγνεται / τῆς θεοῖς ἐχθρᾶς πατάξαι τῆσδε γραὸς τὴν γνάθον).

En síntesis, el pasaje seleccionado resulta de importancia ilustrativa para caracterizar *Lisístrata* como contrapunto estructural de *Las Tesmoforiantes*; y este aspecto adopta una marcada formalización mediante la censura religiosa de los

[590] Como bien recuerda Henderson (1987: 112), Lisístrata indica (v. 179) que se ha encomendado a las más ancianas tomar la acrópolis mientras estas fingen realizar un sacrificio (θύειν δοκούσαις).

[591] El verso 366 (τί δ', ἢν σποδῶ τοῖς κονδύλοις; τί μ' ἐργάσει τὸ δεινόν;) posibilita un sentido erótico. Al cabo, *Lisístrata* es una pieza de tensión fuertemente sexual, las propias comadres contemplan la posibilidad de ser violentadas por sus maridos (vv. 159-166) y el contexto mismo de nuestro pasaje se antoja permeable a la interpretación citada: cf. Ramón Palerm 2013a: 30 n. 26 y, a propósito del v. 364, Henderson 1987: 114.

varones hacia el grupo femenino, *hipercaracterizado* de odioso, enemigo de los dioses. Pudiera aducirse que el significado se halla acaso desleído, atenuado en su faceta irreligiosa. Sin embargo, el uso incisivo de la fórmula se ve complementado por el carácter *hybristés* que se atribuye constantemente a la mujer[592]. Así, el Corifeo de ancianos deplora la insolencia redoblada de las mujeres, que han bañado a los hombres con sus cántaros (399-401: τί δῆτ᾽ ἂν εἰ πύθοιο καὶ τὴν τῶνδ᾽ ὕβριν; / αἳ τἄλλα θ᾽ ὑβρίκασι κἀκ τῶν καλπίδων / ἔλουσαν ἡμᾶς)[593]. Más adelante, el Consejero solicita instrumentos para acabar con la soberbia de las mujeres (v. 425: ὅπως ἂν αὐτὰς τῆς ὕβρεως ἐγὼ σχέθω). Finalmente el Coro de ancianos, consternado ante la triste condición en que los hombres se encuentran sumidos, pregunta retóricamente si el asunto de la trama no es una insolencia tamaña (vv. 658-659: ταῦτ᾽ οὖν οὐχ ὕβρις τὰ πράγματ᾽ ἐστὶ / πολλή;).

[592] Para la intensidad crítica del término ὕβρις, cf. Henderson 1987: 120-121.

[593] Como ya puede entreverse en los versos finales aquí seleccionados, la violencia sañuda de nuestro pasaje prosigue mediante otra contraposición funcional de importancia: la antítesis 'agua / fuego', de sello erótico, que caracteriza respectivamente a los grupos femenino y masculino. Cf. Perusino 1999: 74 n. 14; Dorati 1999: 79-86.

38

Aristófanes, *Las Ranas* 885-894 (Dover 1994)

ΔΙ. εὔχεσθε δὴ καὶ σφώ τι πρὶν τἄπη λέγειν.
ΑΙ. Δήμητερ ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα,
εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων.
ΔΙ. ἐπίθες λιβανωτὸν καὶ σὺ δὴ λαβών.
ΕΥ. καλῶς·
ἕτεροι γάρ εἰσιν οἷσιν εὔχομαι θεοῖς.
ΔΙ. ἴδιοί τινές σου, κόμμα καινόν;
ΕΥ. καὶ μάλα.
ΔΙ. ἴθι, δὴ προσεύχου τοῖσιν ἰδιώταις θεοῖς.
ΕΥ. αἰθὴρ ἐμὸν βόσκημα καὶ γλώττης στρόφιγξ
καὶ ξύνεσι καὶ μυκτῆρες ὀσφραντήριοι,
ὀρθῶς μ᾽ ἐλέγχειν ὧν ἂν ἅπτωμαι λόγων.

VARIAE LECTIONES: 889 θεοῖς plur. codd.: θεοί A.

DI. Vosotros dos: elevad también plegarias antes de recitar los versos.
ES. ¡Deméter, nutricia de mi espíritu,
sea yo digno de tus misterios!
DI. Tú, también: toma ya el incienso y haz tu ofrenda.
EU. De acuerdo.
Pero los dioses a los que dirijo mis súplicas son otros.
DI. ¿Tuyos, privados? ¿De nuevo cuño?
EU. Efectivamente.
DI. Pues venga, suplica a esos dioses privativos.
EU. ¡Éter, sustento mío, lengua en remolino,
talento y narices de sabueso,
válgame una demostración perfecta con los argumentos que yo esgrima!

La caracterización indisimulada de ateísmo con que Aristófanes representa en *Las Ranas*, entre burlas y veras, el talante de Eurípides sintoniza doble y modélicamente: con la semblanza del propio tragediógrafo en *Las Tesmoforiantes* y con la idiosincrasia del Sócrates satirizado en *Las Nubes*. Esta circunstancia queda expuesta de manera paladina en el texto que hemos traído a colación, preludio del consabido *agón* literario que libran Esquilo y Eurípides en el Hades ante el juicio escrutador de Dioniso, dios intrínsecamente connatural al teatro[594].

[594] Suárez de la Torre (1997: 198-199) incide perspicazmente en que ambos dramaturgos, Eurípides y Aristófanes, vertebran piezas relevantes de su producción a través de Dioniso quien, tanto en *Las Bacantes* como en *Las Ranas*, es personaje de actuación capital.

En efecto, como hemos propuesto en sendos comentarios sobre *Las Tesmoforiantes* (y muy particularmente en el relativo a los vv. 663-686), un Eurípides grotesco simboliza allí el talante rupturista que, en materia religiosa, el tragediógrafo exhibe en Atenas. El caso es que las mujeres, en su defensa del discurso tradicionalista, juzgan con severidad cáustica las moderneces irreligiosas de Eurípides, las cuales han calado hondo en los varones de la polis. Al respecto, es significativo el campo léxico-semántico de índole religiosa que ostenta el sector femenino con profusión de plegarias hacia las divinidades. Ello explica la presencia reveladora del verbo εὔχομαι, ocasionalmente con preverbio, y del sustantivo εὐχή (verbigracia vv. 296; 313; 352). Y acaso resulte apreciable el v. 810 donde, en el marco de una solemnidad acusada, las mujeres se jactan de ser más nobles que los hombres (οὕτως ἡμεῖς πολὺ βελτίους τῶν ἀνδρῶν εὐχόμεθ' εἶναι): repárese en el valor probablemente dúplice de la forma εὐχόμεθ', cuya acepción aquí primera ("nos ufanamos", "nos jactamos") sugiere asimismo el sentido cultual ("suplicamos", "oramos") patentizando la excelencia del fervor femenino en contraposición a la tibieza religiosa de los varones. Dirigiéndonos ahora al pasaje seleccionado de *Las Ranas*, detectamos que Dioniso exhorta a las súplicas rituales: inicialmente en clave seria ante Esquilo y Eurípides (v. 885: εὔχεσθε); posteriormente en clave *seriocómica* hacia Eurípides (v. 891: προσεύχου τοῖσιν ἰδιώταις θεοῖς), ya que el tragediógrafo blasona de rendir culto a otros dioses distinguidos (v. 889: ἕτεροι γάρ εἰσιν οἷσιν εὔχομαι θεοῖς). El énfasis sardónico de la irreligiosidad inherente a Eurípides (que capitaliza Dioniso, la divinidad tutelar del teatro, juez y parte en esta liza religiosa) queda patentizado merced a elementos concomitantes de relevancia funcional. Sobre el particular, es notable que Esquilo censure la presencia de bodas incestuosas en los dramas de Eurípides (v. 850: γάμους δ' ἀνοσίους)[595], recriminación en la que ahonda el propio Esquilo más adelante con el subrayado inmoral de su contrincante (vv. 1080-1081). Por añadidura, en nuestro texto brilla el sarcasmo acentuado de Dioniso sobre el enfoque irreligioso de Eurípides, ya que el dios ironiza ante los dioses de nuevo cuño que parecen conformar el privadísimo panteón euripídeo (v. 890: ἴδιοί τινές σου, κόμμα καινόν;). Es cierto que la "nueva acuñación" de dioses puede recordar la indicación del Coro (vv. 718 ss.), el cual lamenta la propensión a desdeñar las monedas de mayor lustre en beneficio de las acuñadas con imperfecciones (alegoría sobre la tendencia acostumbrada del pueblo al desprecio de los ciudadanos más notables). Con todo, juzgamos el pasaje parangonable al que protagonizan Sócrates y Estrepsíades en *Las Nubes* cuando el filósofo, imbuido de sus transgresoras ideas irreligiosas, afirma que los

[595] Efectivamente, en el *Eolo* de Eurípides constaba la boda entre los hermanos Cánace y Macareo, hijos de la divinidad que da nombre a la obra (cf. García López 1993: 156; Gil 2013a: 104). Por su parte, Dover (1994: 299) apunta con tino que esa referencia impresiona vivamente a Estrepsíades (*Nu*. 1371-1374).

dioses convencionales no son moneda de curso legal entre los adeptos a la escuela socrática (vv. 247-248: πρῶτον γὰρ θεοὶ / ἡμῖν νόμισμ' οὐκ ἔστι)[596].

Sucede que –como indicamos al principio del comentario– el paralelismo antedicho posibilita un cotejo adicional del retrato euripídeo en *Las Ranas* con la etopeya de Sócrates en *Las Nubes*. Efectivamente, las posiciones ateístas de ambos pensadores confluyen mediante ese denominador común, la invocación al Éter y, en general, a elementos naturales, *fisicistas*. Así es, Sócrates eleva a categoría divina el Aire, el Éter, el Caos, las Nubes, la Lengua (*Nu*. 264-265; 424); y, como el Éter para Eurípides, las propias Nubes aportan la sustancia alimenticia a los intelectuales, según declara personalmente Sócrates (*Nu*. 331)[597]. El caso es que esta dieta irreligiosa (la cual diseña Aristófanes con pericia humorística) se verifica igualmente en la antinomia Esquilo-Eurípides: comprobamos sin ambages la oposición entre Deméter, sustento divino del alma esquílea (v. 886: Δήμητερ ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα) y el Éter, alimento material del cuerpo euripídeo (v. 892: αἰθὴρ ἐμὸν βόσκημα). Considerando la procedencia eleusina de Esquilo[598], juzgamos probable que esta contingencia corrobore la antítesis 'religiosidad / irreligiosidad' en Esquilo y Eurípides. A decir verdad, Esquilo fía sencillamente en los misterios *demetriacos* (v. 887) y Eurípides apela estrictamente al método dialéctico (v. 894); y, como ha sido felizmente expresado, resulta obvia la contraposición entre "The Poetry of Tongue and of *Phren*", que caracteriza el tono respectivamente expositivo de Eurípides y de Esquilo en *Las Ranas*[599]. En última instancia, la elección final de Esquilo como vencedor del certamen propiciará los exabruptos iracundos de Eurípides quien, en blasfemias ante Dioniso, tildará a la divinidad de "canalla" (v. 1472: ὦ μιαρώτατ') y "miserable" (1476: ὦ σχέτλιε) mediante injurias que, a la postre, sancionan el talante impío de Eurípides[600].

[596] Cf. Del Corno 2006: 210.

[597] Dover 1994: 303.

[598] Del Corno (2006: 210) conecta sugestivamente la invocación a Deméter y la personalidad de Esquilo, oriundo de Eleusis.

[599] Woodbury 1988. Por su parte, Sommerstein (1996: 234-235) defiende, a la vista de nuestro pasaje, la inverosimilitud de la historia transmitida en el siglo IV a.C., la cual pretendería que Esquilo fue encausado por revelación de los secretos mistéricos.

[600] Sommerstein (1996: 235) ahonda sobremanera en la cuestión y recuerda la creencia popular de que la ofensa religiosa por parte de un individuo podía conllevar represalias de los dioses hacia la comunidad. Por lo demás, Eurípides denomina precisamente a Dioniso ὦ μιαρώτατ' ἀνθρώπων, como si de un ser humano se tratase. Cf. lo ya indicado a propósito de Ar. *Av*. 1209 y el comentario que más adelante efectuamos sobre Ar. *Pl*. 78-79.

39

Aristófanes, *Pluto* 489-498 (Sommerstein 2001)

ΧΡ. φανερὸν μὲν ἔγωγ᾽ οἶμαι γνῶναι τοῦτ᾽ εἶναι πᾶσιν ὁμοίως,
ὅτι τοὺς χρηστοὺς τῶν ἀνθρώπων εὖ πράττειν ἐστὶ δίκαιον,
τοὺς δὲ πονηροὺς καὶ τοὺς ἀθέους τούτων τἀναντία δήπου.
τοῦτ᾽ οὖν ἡμεῖς ἐπιθυμοῦντες μόλις ηὕρομεν, ὥστε γενέσθαι
βούλευμα καλὸν καὶ γενναῖον καὶ χρήσιμον εἰς ἅπαν ἔργον.
ἢν γὰρ ὁ Πλοῦτος νυνὶ βλήψῃ καὶ μὴ τυφλὸς ὢν περινοστῇ,
ὡς τοὺς ἀγαθοὺς τῶν ἀνθρώπων βαδιεῖται κοὐκ ἀπολείψει,
τοὺς δὲ πονηροὺς καὶ τοὺς ἀθέους φευξεῖται· κᾆτα ποιήσει
πάντας χρηστούς – καὶ πλουτοῦντας δήπου – τά τε θεῖα σέβοντας.
καίτοι τούτου τοῖς ἀνθρώποις τίς ἂν ἐξεύροι ποτ᾽ ἄμεινον;

loci similes: 491, 496 ἄθεος: Ar. *Th.* 671, 721; A. *Eu.* 151, 541; A. *Pers.* 808; Antipho 1. 21; 1. 23; 2. 2. 13; E. *Andr.* 491; E. *Ba.* 995, 1015; E. *HF* 433; E. *Hel.* 1148; E. *Heracl.* 107; E. *Or.* 925; S. *El.* 124, 1181; S. *OT* 254, 661, 1360; S. *Tr.* 1036.

CR. A mi parecer hay una cuestión obvia que todos podemos aceptar:
es justo que a los hombres nobles les vaya bien
y que a los malvados y ateos, lo contrario, claro está.
El caso es que, pese a nuestro deseo, apenas hemos acertado con
un modelo adecuado, digno y eficaz para todo proyecto.
Pues bien, si ahora mismito Pluto recobra la vista y no vaga ciego,
irá en pos de las buenas personas y no las abandonará,
mientras que rehuirá a los hombres malvados y ateos. Más aún, a todos
convertirá en nobles –y en ricos, claro– y en devotos de los dioses.
En fin, ¿quién podría hallar para los hombres una solución mejor que esta?

El declive de la hegemonía ateniense tras la Guerra del Peloponeso y el ocaso de una generación político-literaria singular marcan la fase postrera en la producción dramática de Aristófanes, fase que se caracteriza por una hipercrítica de negatividad ante la realidad circundante[601]. De esta guisa, el escepticismo compositivo (e incluso, por decirlo sin ambages, el pesimismo existencial del autor) acompasan esa desesperanza que ya se percibe en *Las Asambleístas* (representada en 392 a.C.), donde un retablo de mujeres ridículamente masculinizadas pugna en ocurrencias de política interna frente a varones incapaces e indolentes. El caso es que *Pluto* (del año 388 a.C.) transmite la apostilla doliente del comediógrafo en un mundo desmoronado de dioses y de hombres[602]: al cabo, los tres personajes

[601] Ramón Palerm 2011: 121.

[602] El *Pluto* transmitido dispuso de cierta versión anterior. Cf. una actualización de

que habían aglutinado la crítica *paidéutica* de nuestro autor (Cleón, Eurípides, Sócrates) habían ya desaparecido.

En efecto, con la base de la tradición yámbica inherente a la comedia y en atención a un tópico universalmente aquilatado (a saber, que el dinero es un dios ciegamente esquivo y con frecuencia beneficia a las personas innobles)[603], Aristófanes sitúa en nuestro pasaje a Crémilo, un campesino el cual juzga ingenuamente –en debate principal con la figura de Pobreza– que Pluto, recobrada la vista merced a los oficios de Asclepio, ordenará la vida cotidiana con arreglo al sentido común: atenderá a las personas nobles y negará sus favores a los individuos mezquinos y ateos. A decir verdad, Pluto comparece divinizado en la representación cómica, de modo que su divinal acción posibilitaría los objetivos de Crémilo. Por cierto que se ha especulado sobre la naturaleza cualitativamente divina que Aristófanes confiere a Pluto en esta obra[604]: a nuestro parecer, la identificación entre δαίμονες y θεοί es aquí operativa según la tendencia habitual en los géneros literarios más acreditados, que presentan sinonimia generalizada de ambos términos cuando estos se hallan en plural[605]. Por añadidura, Crémilo denomina a Pluto en sendos pasajes θεός (vv. 392 y 1197). El caso es que, ante la negativa inicial de Pluto para recobrar la vista y satisfacer los deseos del campesino, Crémilo recrimina la cobardía inherente al dios crematístico (v. 123: ὦ δειλότατε πάντων δαιμόνων)[606]. Sucede que, en la intervención aquí seleccionada (con argumentos perseverantes en los vv. 500-506), Crémilo quintaesencia una reflexión del ciudadano común que nuestro personaje viene desarrollando desde el principio de la trama. Efectivamente, un Pluto enceguecido por la inquina de Zeus hacia los hombres (v. 87: ὁ Ζεύς με ταῦτ' ἔδρασεν ἀνθρώποις φθονῶν), en particular hacia los más nobles (v. 92: ἐκεῖνος τοῖσι χρηστοῖσι φθονεῖ)[607], admite la existencia de un mundo estructuralmente injusto donde, como Crémilo viene sosteniendo, las personas devotas y dignas sufren el azote de la penuria (vv. 28-29: ἐγὼ θεοσεβὴς καὶ δίκαιος ὢν ἀνὴρ / κακῶς ἔπραττον καὶ πένης ἦν) mientras que el sector de los opulentos se halla poblado de individuos sacrílegos (vv. 30-31: ἕτεροι δ' ἐπλούτουν ἱερόσυλοι ῥήτορες / καὶ συκοφάνται καὶ πονηροί)[608].

---

pormenores sobre la cuestión en Sommerstein 2001: 28-33; Gil 2013b: 514-517.

[603] Sfyroeras 1995: 233-234, quien cita la autoridad de Hiponacte (36 W) como precedente literario.

[604] Gil 2013b: 522 y 544 n. 14.

[605] Suárez de la Torre 2000: 47. Sobre la noción de δαίμων en la Comedia, cf. 75.

[606] Sommerstein (2001: 150) subraya el carácter proverbial de esta afirmación (cf. Ar. *Pl.* 203).

[607] Cf. Rodríguez Alfageme 1999: 222-223; Jay-Robert 2002: 15.

[608] Repárese en la presencia del término irreligioso ἱερόσυλος, comparecencia única en Aristófanes aunque el verbo correspondiente se halla también singularmente atestiguado (*V.* 845: ἱεροσυλήσας). Por cierto que se trata de una aparición concurrente con el vocablo πονηρός, como el adjetivo ἄθεος en los vv. 491 y 496. Por otro lado, algunos autores defienden la antinomia χρηστός / πονηρός en clave ideológico-política, lo cual podría desprenderse

Máxime considerando, como el propio Crémilo puntualiza ante la indicación mencionada de Pluto, que únicamente las personas nobles y justas veneran a Zeus (vv. 93-94: καὶ μὴν διὰ τοὺς χρηστούς γε τιμᾶται μόνους / καὶ τοὺς δικαίους), análisis con el que Pluto coincide (v. 94: ὁμολογῶ σοι). Por consiguiente, ello justifica la declaración esperanzada de Crémilo en el sentido de que Pluto, con la visión recuperada, despreciará τοὺς δὲ πονηροὺς καὶ τοὺς ἀθέους (vv. 491, 496): he aquí la única comparecencia de la expresión en el corpus aristofánico y la inclusión singular del vocablo ἄθεος, referido a seres humanos, en el comediógrafo[609]. En todo caso, bien parece que el adjetivo presenta aquí una acepción polisémica, conjugando tanto la noción de impiedad religiosa cuanto el concepto de repudio formal hacia los preceptos divinales y aun los mismos dioses[610].

del contenido que muestran los vv. 30-31 (Lévy 1997: 207 y 212). En nuestra opinión, la inferencia resulta sugestiva pero juzgamos que el sentido moral es dominante. Véase, por ejemplo, el v. 1107 donde Hermes apela a Carión ὦ πόνηρε.

[609] Cf. Ar. *Th.* 671, 721.

[610] El término ἄθεος constituye una supresión notablemente radical del vínculo con la divinidad (cf. Calderón Dorda 2013: 298).

40

Aristófanes, *Pluto* 1107-1119 (Sommerstein 2001)

ΚΑ. τί δ' ἐστίν;
ΕΡ. ὁ Ζεύς, ὦ πόνηρε, βούλεται
εἰς ταὐτὸν ὑμᾶς συγκυκήσας τρύβλιον
ἁπαξάπαντας εἰς τὸ βάραθρον ἐμβαλεῖν.
ΚΑ. ἡ γλῶττα τῷ κήρυκι τούτῳ τέμνεται.
ἀτὰρ διὰ τί δὴ ταῦτ' ἐπιβουλεύει ποιεῖν
ἡμᾶς;
ΕΡ. ὁτιὴ δεινότατα πάντων πραγμάτων
εἴργασθ'. ἀφ' οὗ γὰρ ἤρξατ' ἐξ ἀρχῆς βλέπειν
ὁ Πλοῦτος, οὐδεὶς οὐ λιβανωτόν, οὐ δάφνην,
οὐ ψαιστόν, οὐχ ἱερεῖον, οὐκ ἀλλ' οὐδὲ ἓν
ἡμῖν ἔτι θύει τοῖς θεοῖς.
ΚΑ. μὰ Δί' οὐδέ γε
θύσει· κακῶς ἐπεμελεῖσθ' ἡμῶν τότε.
ΕΡ. καὶ τῶν μὲν ἄλλων μοι θεῶν ἧττον μέλει·
ἐγὼ δ' ἀπόλωλα κἀπιτέτριμμαι.
ΚΑ. σωφρονεῖς.

VARIAE LECTIONES: 1110: τούτῳ alii codd.: τούτων v.l. quod seq. Torchio 2001.

CA. ¿Qué ocurre?
HE. ¡Sinvergüenza! Zeus quiere
mezclaros juntos en un mismo mortero
para arrojaros luego al Báratro, a todos sin excepción.
CA. A este heraldo se le corta la lengua.
Pero, vamos a ver, ¿por qué planea hacernos
eso?
HE. Porque habéis cometido la mayor de
todas las tropelías: desde que Pluto recobró
la vista, nadie sacrifica ni incienso, ni laurel,
ni un pastel, ni animal alguno; nada, ni una sola ofrenda
para nosotros, los dioses.
CA. Y por Zeus que nadie
volverá a haceros sacrificios: mal velabais antes por nosotros.
HE. Los otros dioses me preocupan menos.
Yo me doy por muerto y hecho añicos.
CA. Tienes razón.

La presencia atractiva de Hermes en escena da pábulo a un diálogo de incidencia relevante entre la divinidad y Carión, el esclavo de Crémilo. Sucede que Pluto, rejuvenecido y con la vista recobrada, ha provocado efectos indeseados en

el mundo de los dioses: enriquecidos los hombres y satisfechas sus necesidades, declinan ahora efectuar sacrificios a las deidades, de suerte que la propia existencia de estas se antoja innecesaria puesto que los humanos han desarrollado un contrapoder religioso. Más aún, todas las personas, independientemente de su talante moral, parecen haber recibido los favores pecuniarios[611]. Así las cosas, el emisario de los dioses comparece ante Carión para censurar la conducta humana y deplorar la triste condición en que, a título personal, se halla sumido. Resulta obvia la comicidad intrínseca en la inversión de los papeles: he aquí un dios pordiosero, un dios que acude implorando ante un ser humano, por añadidura esclavo (lo cual se desarrolla en los vv. 1120 ss.). Por su parte, Carión dispensa un trato despiadado a Hermes desde los compases iniciales de la escena. Efectivamente, la amenaza que el dios transmite, en el sentido de que Zeus medita acabar con los humanos en su totalidad, merece el axioma sarcástico e irreligioso del esclavo: al mensajero se le corta la lengua. Probablemente la lectura τῷ κήρυκι τούτῳ ("al heraldo este") resulte más incisiva que τῷ κήρυκι τούτων ("al heraldo de estas noticias"), lección asimismo transmitida y factible. En cualquier circunstancia, obsérvese el menosprecio burlón del esclavo hacia la divinidad, una característica inherente a Carión en el curso de la trama; y, en el caso que nos ocupa, la disemia intencional del esclavo desliza un escarnio indisimulado, ya que en los ritos sacrificiales la lengua del animal propiciatorio era seccionada, ofrecida al sacerdote oficiante[612]. A decir verdad, el binomio Crémilo-Carión, amo-esclavo, resulta orgánicamente funcional en *Pluto*, donde Crémilo se conduce mesurado en relación con los dioses y Carión aglutina maneras descomedidas, de rotundidad ocasionalmente blasfema, hacia las deidades. Sirvan algunos pasajes ilustrativos.

1. Consultado el oráculo délfico por Crémilo a fin de encauzar la educación de su único hijo, Crémilo y Carión topan con un Pluto andrajoso y ciego, quien se identifica ante ellos: mientras Carión no duda en motejarlo de "grandísimo canalla" (vv. 78-79: ὦ μιαρώτατε / ἀνδρῶν ἁπάντων), Crémilo se expresa con estupor de forma apotropaica (vv. 81-82: ὦ Φοῖβ' Ἄπολλον καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες / καὶ Ζεῦ)[613]. Por cierto que, como observa perspicazmente Sommerstein, no resulta inusitado en la comedia aristofánica que un ser humano, temperamental, se dirija a una divinidad cual si de un hombre se tratase[614].

[611] La cuestión ha sido convenientemente debatida: cf. Lévy 1997: 209-210.

[612] Sommerstein 2001: 209. Véase la posibilidad de analizar el dativo τῷ κήρυκι τούτῳ como dativo *stricto sensu* ("al heraldo este") o como dativo simpatético ("del heraldo este"), interpretaciones compatibles con la mordacidad inherente a Carión.

[613] La distribución de los versos implicados entre amo y esclavo ha sufrido avatares ecdóticos. Por nuestra parte, creemos que el perfil dramático de los personajes se adecua bien a la división aquí presente. Cf. Wilson 2009: 200. Asimismo Torchio (2001: 122) respeta la ordenación consignada.

[614] Sommerstein 2001: 140. Este autor cita como ejemplos representativos Ar. *Av.* 1638; Ar. *Ra*. 1160, 1472.

2. Una vez ha recuperado la vista Pluto merced a la intercesión del dios Asclepio, Carión relata a la Mujer de Crémilo la experiencia vivida. En cierto momento, Carión confiesa que, pese a la venerable solemnidad de los preparativos que precedieron a la sanación de Pluto, no se resistió a la tentación de un puchero humeante (vv. 682-683: κἀγὼ νομίσας πολλὴν ὁσίαν τοῦ πράγματος / ἐπὶ τὴν χύτραν τὴν τῆς ἀθάρης ἀνίσταμαι), lo cual motiva la pregunta de la Mujer en su extrañeza ante la acción temeraria e irrespetuosa de Carión hacia el dios Asclepio (v. 684: ταλάντατ' ἀνδρῶν, οὐκ ἐδεδοίκεις τὸν θεόν;). Pues bien, Carión declara abiertamente el único resquemor que albergaba, a saber, que la divinidad se le adelantara en procesión al puchero (vv. 685-686).

3. En una gradación ascendente de impúdica irreverencia, Carión indica que, conforme la deidad se iba aproximando a la comitiva, dio en expeler un gran cuesco (vv. 698-699). Sin embargo, esta contingencia no causó mella alguna en Asclepio (v. 704: οὐδ ἐφρόντισεν) al que tilda expresamente Carión de σκατοφάγον, "comemierda" (v. 706), dicterio sin parangón contra una divinidad en la literatura clásica[615].

Llegados a este punto y esbozada la condición groseramente indecorosa de Carión respecto de las divinidades, se explica el vilipendio de Hermes en el pasaje que hemos escogido, dios cuya comparecencia en la comedia de Aristófanes proporciona puntos de inflexión estructural (como también comentamos en *La Paz*) que preludian el desenlace de la pieza. De esta manera, enriquecidos los hombres y sometidos los mismos dioses al imperio del dinero, Hermes solicitará asilo formal entre los humanos para desertar de los dioses, habida cuenta la distinta calidad de vida en uno y otro lugar (vv. 1147-1149). A decir verdad, el papel que desempeña Hermes resulta tragicómicamente lastimero: la misión de la divinidad resulta ahora ociosa en un mundo religioso que los hombres han subvertido[616]. Acto seguido, cuando el Sacerdote de Zeus Salvador se persona ante Crémilo manifestando la intención de renunciar a su ministerio cultual (puesto que nadie entra ahora en los templos salvo para efectuar prácticas indecentes), Crémilo le anuncia que el propio Zeus Salvador ya se ha presentado voluntariamente entre la comunidad de los seres humanos (vv. 1171-1190)[617]. Más precisamente, el Sacerdote refiere que solo entra en el templo un número considerable de individuos para defecar en el recinto (v. 1184), sacrilegio tamaño que merece una pregunta de causticidad por parte de Crémilo (v. 1185): "¿Acaso no recibes tú las porciones acostumbradas de estas ofrendas?" (οὔκουν τὰ νομιζόμενα σὺ τούτων λαμβάνεις;). En última instancia y paradójicamente,

[615] Cf. Ar. *Pax* 48, donde la escatológica afrenta recae en Cleón, enemigo jurado del comediógrafo. Por su parte, Torchio (2001: 193) sugiere que el apelativo mencionado pretenda connotar grotescamente el papel de Asclepio como médico.

[616] Jay-Robert 2002: 19.

[617] Cf. Gil 2013b: 628 n. 175; Sommerstein 2001: 214.

diera la impresión de que el muy θεοσεβὴς καὶ δίκαιος Crémilo (como predica el personaje de sí mismo en el v. 28) termina erigiéndose en 'ateo' para los dioses del panteón olímpico[618].

Para sintetizar, el pasaje analizado anticipa el final jocoserio de una comedia que, en sintonía con *Las Asambleístas*, simboliza el declive manifiesto de un mundo donde el dinero ejerce el poder omnímodo y donde los dioses, que antaño cohesionaban la polis, han perdido su funcionalidad axiológica y aun ontológica[619].

[618] Cf. Sommerstein 1983: 317-318, quien recuerda con sagacidad la admonición de Crémilo a Pluto en el sentido de que, si este recupera la vista, el poder de Zeus valdrá una nadería, tres óbolos (vv. 124-126). Sobre la denigración de Zeus, cf. asimismo Konstan – Dillon 1981: 384.

[619] Cf. Sousa e Silva 2015: 31-32. Por su parte, McGlew (1997) confiere a la obra una interpretación optimista, en la convicción de que nos hallamos ante un alegato de fantasía para escapismo de la realidad cotidiana: si, contra pronóstico, vence la riqueza y pierde la pobreza, los atenienses son dichosos en el imaginario cómico.

4.4. Oratoria
(Oratory)

V.M. Ramón Palerm (Orcid ID: 0000-0001-5566-5753; vmramon@unizar.es)
Universidad de Zaragoza

41

Antifonte, 1. 21-23 (Gagarin 1997)

21. Σκέψασθε οὖν ὅσῳ δικαιότερα ὑμῶν δεήσομαι ἐγὼ ἢ ὁ ἀδελφός. ἐγὼ μέν γε τῷ τεθνεῶτι ὑμᾶς κελεύω καὶ τῷ ἠδικημένῳ τὸν ἀΐδιον χρόνον τιμωροὺς γενέσθαι· οὗτος δὲ τοῦ μὲν τεθνεῶτος πέρι οὐδὲν ὑμᾶς αἰτήσεται, ὃς ἄξιος καὶ ἐλέου καὶ βοηθείας καὶ τιμωρίας παρ᾽ ὑμῶν τυχεῖν, ἀθέως καὶ ἀκλεῶς πρὸ τῆς εἱμαρμένης ὑφ᾽ ὧν ἥκιστα ἐχρῆν τὸν βίον ἐκλιπών, [22] ὑπὲρ δὲ τῆς ἀποκτεινάσης δεήσεται ἀθέμιτα καὶ ἀνόσια καὶ ἀτέλεστα καὶ ἀνήκουστα καὶ θεοῖς καὶ ὑμῖν, δεόμενος ὑμῶν <μὴ τιμωρῆσαι> ἃ αὐτὴ ἑαυτὴν οὐκ ἔπεισε μὴ κακοτεχνῆσαι. ὑμεῖς δ᾽ οὐ τῶν ἀποκτεινάντων ἐστὲ βοηθοί, ἀλλὰ τῶν ἐκ προνοίας ἀποθνῃσκόντων, καὶ ταῦτα ὑφ᾽ ὧν ἥκιστα αὐτοὺς ἐχρῆν ἀποθνήσκειν. ἤδη οὖν ἐν ὑμῖν ἐστι τοῦτ᾽ ὀρθῶς διαγνῶναι, ὃ καὶ ποιήσατε. 23. δεήσεται δ᾽ ὑμῶν οὗτος μὲν ὑπὲρ τῆς μητρὸς τῆς αὑτοῦ ζώσης, τῆς ἐκεῖνον διαχρησαμένης ἀβούλως τε καὶ ἀθέως, ὅπως δίκην μὴ δῷ, ἂν ὑμᾶς πείθῃ, ὧν ἠδίκηκε· ἐγὼ δ᾽ ὑμᾶς ὑπὲρ τοῦ πατρὸς μοῦ τεθνεῶτος αἰτοῦμαι, ὅπως παντὶ τρόπῳ δῷ· ὑμεῖς δέ, ὅπως διδῶσι δίκην οἱ ἀδικοῦντες, τούτου γε ἕνεκα καὶ δικασταὶ ἐγένεσθε καὶ ἐκλήθητε.

loci similes: 21, 23 ἄθεος (hic ἀθέως): Antipho 2. 2. 13; A. *Eu.* 151, 541; A. *Pers.* 808; Ar. *Pl.* 491, 496; Ar. *Th.* 671, 721; E. *Andr.* 491; E. *Ba.* 995, 1015; E. *HF* 433; E. *Hel.* 1148; E. *Heracl.* 107; E. *Or.* 925; S. *El.* 124, 1181; S. *OT* 254, 661, 1360; S. *Tr.* 1036.

22 ἀνόσιος: Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; A. *Supp.* 762; A. *Th.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Th.* 667, 679, 684/5; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec.* 790, 792, 852; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3, 9. 78. 1; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph.* 257.

21. Por consiguiente, considerad hasta qué punto las súplicas que os dirijo son más justas que las de mi hermano. Por mi parte, os insto a que resolváis vengar al difunto, víctima para siempre de injusto agravio. Por su parte, este individuo nada os solicitará en favor del difunto, el cual merece obtener de

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_7

> vosotros compasión, auxilio y venganza, habida cuenta que perdió la vida prematuramente –por causa de quienes menos debían hacerlo– de forma contraria a los dioses y a la casta de su condición. 22. Sin embargo, en pro de la asesina, rogará súplicas ilegales, irreligiosas, inatendibles, inauditas para los dioses y para vosotros: os pide que no venguéis las acciones que ella obvió persuadirse de no perpetrar. Vosotros no sois los garantes de los asesinos sino de las víctimas asesinadas con premeditación, especialmente por causa de quienes menos deben hacerlo. En consecuencia, tenéis la autoridad para dictaminar con rectitud: podéis realizarlo. 23. Por añadidura, este sujeto os suplicará en favor de su madre, viva como está (cuando ella atentó contra el pobre aquel con indiferencia sacrílega), para que, si logra persuadiros, no sea condenada por sus actos delictivos. Os pido personalmente, en memoria de mi difunto padre, que ella sea condenada sin remisión. En efecto, habéis sido designados jueces para condenar a los delincuentes, sí, por esta precisa razón.

El *corpus* oratorio de Antifonte se halla recorrido, en su faceta didáctico-política, de una antinomia inherente a la pericia compositiva que exhibe nuestro sofista-oligarca. Así es, mediante el vínculo estricto que presentan los argumentos retóricos, la técnica procesal y la intención política, la tensión piedad religiosa/impiedad irreligiosa proporciona un modelo efectista al servicio de la causa que profesa el de Ramnunte, en su condición indivisible de logógrafo (como ocurre en los llamados discursos *reales*) y de maestro en el arte de la erística (lo que sucede en *Las Tetralogías*). El talento singular de Antifonte (que saluda emocionado Tucídides en 8. 68. 1) nos va a entregar la existencia de un sujeto posibilista, redomadamente ladino, un portento de astucia dialéctica en beneficio de sus intereses políticos y doctrinales[620]. En suma, observaremos a un individuo que instrumentaliza la religión y maneja con soltura experta la terminología (ir)religiosa.

Nos hallamos aquí en el discurso *Contra la madrastra*, de factura intencionadamente arcaizante, que revela el uso del patetismo temático-formal en defensa de la cultura *de clan*. La trama es aparentemente sencilla: cierto individuo (cuyo nombre desconocemos, pues no consta en el texto) recibe la invitación de un amigo, Filoneo, para cenar en casa de este. En el curso de la cena ingiere una bebida que le ha dado la concubina de su amigo, el mencionado Filoneo. El caso es que nuestro hombre sufre una intoxicación que provoca el fatal desenlace. Inicialmente se inculpa a la concubina, la cual resulta condenada a muerte. Pues bien, años después del suceso, el hijo de la víctima pide reabrir el expediente so pretexto de que su padre, ya moribundo, le había confesado que la instigadora del crimen era la segunda esposa del interfecto, es decir la madrastra

[620] Gagarin (2002) ofrece probablemente, con carácter general, el estudio más ponderado y capaz sobre nuestro la trayectoria de nuestro autor.

del querellante. Como ha expuesto deliciosamente el profesor Varias[621], nuestro discurso presenta dos piedras angulares: la venganza de *familia* (τιμωρία), que constituye la *inventio* para fundamentar la denuncia; y la *pietas* estrictamente filial, que procura corroborar la prosapia del linaje familiar en contraposición a esos intereses oscuros, probablemente de índole económica, los cuales parecen guiar los pasos de la parte contraria (es decir, la madrasta y un hermanastro del querellante, quien capitaliza la defensa). Para sintetizar: he aquí la piedad religiosa y la defensa del legado paterno, sendas divisas de factura conservadora que maneja el denunciante (acaso remedo del propio Antifonte). Pues bien, trazado el proemio con una formalización retórico-argumental de sello elevadísimo, hemos extractado ciertos pasajes con los que se cierra la exposición de los acontecimientos y queda abierto el ejercicio probatorio. La argumentación del orador se conduce de manera bidireccional, conforme a principios legales y a principios morales que se pretenden intrínsecamente asociados. En efecto, el hermanastro declinó ofrecer sus esclavos para que estos fueran sometidos a interrogatorio, lo cual parece patentizar un desinterés suspicaz en el esclarecimiento de los hechos (1. 6-13). Por otra parte, la negativa contrasta con el noble gesto del muchacho, nuestro orador, quien prometió a su moribundo padre instruir un proceso para arrojar luz sobre el asunto (1. 1). Esto es, la piedad consustancial del querellante (vendrá subrayando la parte acusadora) se torna antítesis de la vileza inherente a la parte contraria, impía a ojos de los dioses y de los hombres mediante una formulación que ya comienza a deslizarse en 1. 5[622].

Llegados los pasajes seleccionados, verificamos con nitidez la estrategia argumental del orador merced a un precioso juego de antítesis donde el acusador, exhibiendo su pasión juvenil, apela reiteradamente a los jueces para que impartan rectitud vengativa en beneficio del padre difunto y perjuicio de la pérfida madrastra[623]. Con sutil perspicacia, el joven orador insiste en que la muerte prematura de su padre atenta a los designios divinos y a la gallardía del finado (1. 21: ἀθέως καὶ ἀκλεῶς). Nótese que el adverbio ἀθέως tiene su correlato en la repetición del término más adelante, atribuido a la actitud ignominiosa de la madrastra, la cual actuó con frialdad sacrílega (1. 23: ἀβούλως τε καὶ ἀθέως). Sucede que Antifonte presenta el lema aquí interesado únicamente en estos dos pasajes (amén de una inclusión adicional en 2. 2. 13), patentizando el talante irrespetuoso ante los dioses que exhibe la madrastra. Por otra parte, el orador

[621] Varias 1998.

[622] La narración de los hechos se articula con arreglo a la polaridad funcional de los hermanastros, que afecta a la cultura de parentesco y al entramado de la piedad convencional, lo cual permite que el orador tilde a su madrastra (con inequívoco efectismo de antonomasia literaria) de "Clitemestra" (1. 17). Cf. Gagarin 2002: 146.

[623] El nervio persuasivo del orador ante los jueces resulta particularmente incisivo ante la consabida ausencia de un cuerpo jurídico, profesionalizado, en el esquema legislativo de Atenas. Cf. Gagarin 1997: 9-13.

pronostica las alegaciones del hermanastro mediante calificativos que equiparan los criterios (i)legales a los (ir)religiosos (1. 22): ἀθέμιτα καὶ ἀνόσια καὶ ἀτέλεστα καὶ ἀνήκουστα καὶ θεοῖς καὶ ὑμῖν. Por añadidura, la expresividad intensiva de las raíces δικ- y ἀδικ- (fácilmente detectables) quiere redundar en la imbricación de las evidencias jurídico-religiosas a fin de subrayar la acción punitiva de la parte acusada, máxime tratándose de un homicidio premeditado (1. 22: ἐκ προνοίας). Esta misma razón justifica que, ulteriormente, el orador persista en la convicción de que el padre difunto merece compasión; y la homicida, condena absoluta: ello constituiría la resolución más acorde a una justicia piadosa de conformidad a los dioses y a los hombres (1. 25: καὶ γὰρ δικαιότερον καὶ ὁσιώτερον καὶ πρὸς θεῶν καὶ πρὸς ἀνθρώπων γίγνοιτο ὑμῖν).

42

Antifonte, 2. 2. 11 (Gagarin 1997)

Ἐκ δὲ παντὸς τρόπου ἀπολυόμενος τῆς αἰτίας ἔγωγε οὔτε εἰς τὰ τεμένη εἰσιὼν τὴν ἁγνείαν τῶν θεῶν μιανῶ, οὔτε ὑμᾶς πείθων ἀπολῦσαί με ἀνόσια πράσσω. οἱ δὲ διώκοντες μὲν ἐμὲ τὸν ἀναίτιον, τὸν δ' αἴτιον ἀφιέντες, τῆς τε ἀφορίας αἴτιοι γίγνονται, ὑμᾶς τε ἀσεβεῖς εἰς τοὺς θεοὺς πείθοντες καταστῆναι πάντων ὧν ἐμὲ ἄξιόν φασι παθεῖν εἶναι δίκαιοί εἰσι τυγχάνειν.

loci similes: μιαίνω: Antipho 2. 1. 3; 2. 1. 10; 3. 1. 2; A. *A.* 209, 637, 1669; A. *Ch.* 859; A. *Eu.* 694-695; A. *Supp.* 225, 366; A. *Th.* 344; E. *HF* 1232; E. *Hel.* 1000; E. *Heracl.* 71, 264; E. *IA* 1595; E. *Ion* 1118; E. *Or.* 75; E. *Ph.* 1050; E. *Supp.* 378; S. *Ant.* 1044; ; S. *OC* 1374; Th. 2. 102. 5.

ἀνόσιος: Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; A. *Supp.* 762; A. *Th.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Th.* 667, 679, 684/5; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec.* 790, 792, 852; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3, 9. 78. 1; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph.* 257.

ἀσεβής: Antipho 6. 33; A. *A.* 1493, 1517; A. *Supp.* 9; A. *Th.* 831; E. *Ba.* 502; S. *OC* 823; S. *OT* 1382, 1441.

Absuelto en cualquier circunstancia de la causa que se me imputa, ni ultrajo la santidad de los dioses cuando penetro en los templos ni atento a las prácticas religiosas por que pretenda persuadiros de mi absolución. Precisamente quienes me persiguen –inocente como soy– dejan impune al culpable, se erigen en responsables de cosechas yermas y, al persuadiros de comportamiento impío contra los dioses, se convierten en dignos de arrostrar todas las condenas de cuantas dicen soy merecedor.

Las Tetralogías de Antifonte muestran un factor de cohesión que conviene asumir indefectiblemente: se trata de ejercicios escolásticos en los que el Ramnusio hunde el bisturí de su análisis sofístico-jurídico para ofrecer alegatos cuya temática no se corresponde necesariamente con el derecho ático de la época. Son efectivamente casos *prácticos*, conjeturales, en los que el orador despliega la versatilidad de sus aptitudes para confrontar (e incluso enfrentarse a) una ley sancionada por su validez religiosa, lo cual marca una orientación original y

perspicazmente novedosa en el manejo de los argumentos jurídico-religiosos[624]. Si bien se mira y como puede inferirse de las tres tetralogías que conservamos, suele darse un esquema tipológico del siguiente cariz: la acusación parece defender, *a priori*, la verdad factual de un caso merced a la evidencia elemental que proporciona la fuerza probatoria de los sentidos; y la defensa, por su parte, objeta a esa verdad mediante el criterio del razonamiento dialéctico el cual, mediante sutilezas discursivas de importancia, redarguye la verdad primaria. En suma, he aquí la culminación de las disquisiciones filosóficas sobre la preeminencia de la razón frente a los sentidos, que cultivaron celosamente –aunque con intención doctrinal distinta– la escuela de Elea y el propio Gorgias, cuyo relativismo esencial no es ajeno a la proyección de Antifonte[625]. Con una particularidad inteligentemente añadida: ahora esas construcciones especulativas se tornan capitales en la valoración de los conceptos jurídico-religiosos.

En realidad la primera tetralogía (de la cual hemos extractado el pasaje pertinente) anticipa un *modus operandi* que, de manera exponencialmente creciente, comparece en la tercera tetralogía. Se trata del énfasis que marca el orador en la cultura del μίασμα para valorar los argumentos de la acusación y del acusado. Es mérito de la crítica filológica haber incidido en el sesgo con impronta sofística que adopta el problema de la contaminación religiosa, una mácula de estatus jurídico-religioso cuya purificación prístina dejan las partes al criterio imperativo de los jueces[626]: ello implica que, si el dictamen resulta erróneo, los propios jueces se erigirán en responsables de que persista el μίασμα no expiado y de que las consecuencias inmediatas afecten tanto a los representantes legales cuanto a la ciudad en su conjunto. Pues bien, el caso aquí planteado es revelador: cierto individuo, quien provenía de una cena y deambulaba por la noche en compañía de un esclavo, es hallado muerto. Sucede que el esclavo, también fallecido a la postre, habría revelado agonizante que el agresor era un enemigo íntimo del sujeto. Por tal causa, un familiar de la víctima emprende la acción procesal en el convencimiento de que el asesino era la persona indicada cuyo móvil habría sido, efectiva y razonablemente, esa inquina manifiesta (2. 1. 6: εἰκότως μὲν ἐπεβούλεσεν, εἰκότως δ' ἀμυνόμενος τὴν ἔχθραν ἀπέκτεινε τὸν ἄνδρα). Por su parte, el imputado exhibe una coartada que apela a un principio de contradicción elemental: ante la animosidad existente entre ambos individuos –lo cual admite el acusado explícitamente–, la agresión resultaría absolutamente temeraria, puesto que todos los indicios de culpabilidad recaerían *ipso facto* contra sí mismo. Por consiguiente y en previsión de cualquier contingencia, afirma que su explicación es sensiblemente más razonable que la establecida por la acusación (2. 2. 3: εἰ γάρ νῦν διὰ τῆς ἔχθρας τὸ μεγέθος εἰκότως ὑφ'

[624] Carawan 1993: 266; Ramón Palerm 1996a: 36-37.
[625] Woodruff 1999: 295-296.
[626] Innes 1991; Carawan 1993: 250.

ὑμῶν καταδοκοῦμαι, πρὶν ἐργάσασθαι εἰκότερον ἦν προειδότα τὴν νῦν ὑποψίαν εἰς ἐμὲ οὖσαν...). Comoquiera que no existen testigos imparciales que verifiquen la comisión del hecho, el argumento de la estricta lógica, de la verosimilitud razonable (τὸ εἰκός), prevalece en las partes implicadas[627]. Con todo, los recursos argumentativos quedan corroborados por las manifestaciones de tenor (ir)religioso que invocan los litigantes. En efecto, la intervención de la defensa en nuestro pasaje constituye una eficaz responsión formal al alegato incisivamente pugnaz de la acusación, en el sentido de que los jueces permiten la existencia de una mancilla religiosa e impía en la ciudad si no actúan expeditivos contra el culpable (2. 1. 3: ...πάσης τῆς πόλεως μιαινομένης ὑπ᾽ αὐτοῦ..., τὸ τ᾽ ἀσέβημα ἡμέτερον γίγνεται, τῆς ὑμετέρας ἁμαρτίας ἡ ποινὴ εἰς ἡμᾶς τοὺς μὴ δικαίως διώκοντας ἀναχωρεῖ. ἅπαντος δὲ τοῦ μιάσματος ἀναχωροῦντος εἰς ἡμᾶς...); y de que un individuo impuro y sacrílego, el cual entra en los santuarios, es responsable de la mancha que profana una ciudad lesa de cosechas baldías (2. 1. 10: ἀσύμφορόν θ᾽ ὑμῶν ἐστι τόνδε μιαρὸν καὶ ἄναγνον ὄντα εἴς <τε> τὰ τεμένη τῶν θεῶν εἰσιόντα μιαίνειν τὴν ἁγνείαν αὐτῶν... ἐκ γὰρ τούτων αἵ τ᾽ ἀφορίαι γίγνονται δυστυχεῖς θ᾽ αἱ πράξεις καθίστανται). Adviértase la congeries de elementos irreligiosos que se proyectan, prácticamente en pie de igualdad, tanto al encausado cuanto al propio jurado, lo cual se aviene a una técnica procedimental plena de artificios argumentativos[628]. Por lo demás, todo ello explica la simetría responsiva del acusado, quien declina efectuar ἀνόσια en su discurso persuasivo ante los jueces y, con perspicacia dialéctica, subsume las responsabilidades inicuas en los demandantes, reos de pretender que los jueces se muestren ἀσεβεῖς εἰς τοὺς θεούς[629]. Es destacable que, no obstante la presencia notable del compuesto ἀσεβ- en el *corpus* antifonteo, el adjetivo ἀσεβής consta solo en dos ocasiones[630]. En síntesis, la estrategia de la defensa participa de un tono prudente con la actuación judicial y mordaz con la línea probatoria que establece la acusación. Por este motivo, el primer discurso de la defensa se resolverá mediante una apelación de benevolencia a los jueces para que estos cuiden compasivamente del acusado y lo preserven de una condena que atente a la estricta justicia y a la voluntad divina (2. 2. 13: ἀδίκως καὶ ἀθέως)[631].

[627] Sobre la naturaleza de este argumento, cf. en general Mercado Percia 2015.

[628] Innes (1991), quien califica provocativamente de *Sofistópolis* a la Atenas del momento, glosa inteligentemente la práctica epidíctico-judicial del Ramnusio.

[629] Cf. Leite 2014a: 161.

[630] Cf. supra, loci similes.

[631] Nótese que, como en el discurso *Contra la madrastra*, comparece el adverbio ἀθέως el cual, en unión de ἀδίκως (con independencia de que puedan constituir un sintagma formular), liga los conceptos jurídico-religiosos al tiempo que enfatiza el carácter irreligioso de una sentencia potencialmente inculpatoria contra el acusado. De hecho, el adjetivo ἄθεος (y su cognado adverbial ἀθέως) marca una separación radical respecto de la divinidad en mayor medida que cualquier otro término irreligioso. Cf. Calderón Dorda 2013: 298.

43

Antifonte, 3. 2. 8 (Gagarin 1997)

Ὁ δὲ παῖς βουλόμενος προδραμεῖν, τοῦ καιροῦ διαμαρτὼν ἐν ᾧ διατρέχων οὐκ ἂν ἐπλήγη, περιέπεσεν οἷς οὐκ ἤθελεν, ἀκουσίως δὲ ἁμαρτὼν εἰς ἑαυτὸν οἰκείαις συμφοραῖς κέχρηται, τῆς δ' ἁμαρτίας τετιμωρημένος ἑαυτὸν ἔχει τὴν δίκην, οὐ συνηδομένων μὲν οὐδὲ συνεθελόντων ἡμῶν, συναλγούντων δὲ καὶ συλλυπουμένων. τῆς δὲ ἁμαρτίας εἰς τοῦτον ἡκούσης, τὸ ἔργον οὐχ ἡμέτερον ἀλλὰ τοῦ ἐξαμαρτόντος ἐστί, τό τε πάθος εἰς τὸν δράσαντα ἐλθὸν ἡμᾶς μὲν ἀπολύει τῆς αἰτίας, τὸν δὲ δράσαντα δικαίως ἅμα τῇ ἁμαρτίᾳ τετιμώρηται.

VARIAE LECTIONES: τοῦ καιροῦ Spengel: τοῦ χώρου AN quod seq. Decleva Caizzi 1969.

LOCI SIMILES: ἁμαρτία (3): Antipho 2. 1. 3; 2. 4. 12; 3. 2. 5; 3. 2. 6; 3. 2. 9; 3. 2. 10; 3. 2. 11; 3. 3. 8; 3. 3. 10 (3); 3. 3. 11; 3. 4. 5 (2); 3. 4. 8 (2); 3. 4. 9; 4. 3. 4; 4. 4. 5; 5. 88; 5. 89; 6. 6; A. *A.* 537, 1197; A. *Ch.* 519; A. *Pr.* 9; And. 1. 67; 2. 25; E. *Andr.* 1106; E. *Ba.* 1121; S. *OC* 967; S. *Ph.* 1225, 1248.

El muchacho, que pretendía correr hacia delante, marrando la oportunidad de situarse donde no habría sufrido el golpe, se precipitó en problemas indeseados y, pese a su error involuntario –que percutió en sí mismo–, halló una desgracia personal. Dado que encontró su castigo a causa de este error, tiene la correspondiente justicia; y no por nuestro gusto o voluntad, al contrario, nos condolemos y compadecemos de él. Pero, si el error ha recaído sobre él, no ha sido por nuestra acción sino por culpa de quien ha cometido el error: el infortunio, que ha afectado a quien lo provocó, nos absuelve de responsabilidad; y, debido a ese error, el infortunio ha castigado, paralela y justamente, a quien lo provocó.

La presente tetralogía constituye un monumento paradigmático del quehacer retórico-sofístico, epidíctico-judicial, inherente al talento creativo de Antifonte. La trama presenta un incidente deportivo de ámbito agonístico, puesto que cierto muchacho el cual se hallaba ejercitando el arte de la jabalina, siguiendo las instrucciones del *pedotriba*, lanza el aparato que, lejos de caer donde se proponía, impacta en un segundo atleta con funestas consecuencias. En principio, la acusación denuncia la existencia de un homicidio involuntario, mientras que la defensa argüirá que el chico fallecido, ausente de la zona de seguridad provista, ha pecado de imprudencia temeraria. Al respecto, los padres de los respectivos jóvenes capitalizan la acusación y la defensa.

El fragmento seleccionado se ajusta al primer discurso de la defensa que, en realidad, constituye un brillantísimo ataque de sutileza dialéctica contra la acusación y, por extensión, contra el atleta fallecido, a quien se juzga verdadero responsable tanto del incidente en su conjunto cuanto de la propia muerte. Un

sagaz proemio de tópicos finamente incardinados (3. 2. 1-2) invita a una exposición de los acontecimientos que habrá de generar ese estupor de indignación, el cual desconcierta seriamente a la parte acusadora (3. 3. 1-5) cuando, en su primera intervención, solicitaba sencillamente de los jueces que adoptaran una resolución justa "a fin de impedir que la ciudad toda se viera contaminada por su acción [la ejecutada por el lanzador]" (3. 1. 2: μὴ περιορᾶν ἅπασαν τὴν πόλιν ὑπὸ τούτου μιαινομένην).

A decir verdad, nuestro fragmento se inserta en el centro léxico-semántico de incidencia que pretende deslizar el orador. Como puede observarse en el apartado de 'lugares paralelos', los pasajes 3. 2. 5; 3. 2. 6; 3. 2. 9; 3. 2. 10; 3. 2. 11 preludian y coronan, mediante efectismo de intento, el principal argumento de la defensa: la ἁμαρτία, el error de culpa que propicia el desenlace infeliz de los hechos, es débito privativo de quien, en su inepcia atlética, se apostó ingenuamente en la dirección del proyectil, error que desencadenó su propia muerte (3. 2. 5: …διὰ τὴν αὑτοῦ ἁμαρτίαν ἀποθανών). La distribución exquisita del término por parte de la defensa redunda en que el sustantivo implicado comparezca mediante una concienzuda *moratio in re* y justifica que el texto aquí seleccionado patentice la acumulación –en el eje medular de la argumentación– del término ἁμαρτία con tres comparecencias. Amén de ello, repárese en la adición, relevante desde una aproximación psicolingüística, de formas correspondientes a los verbos ἁμαρτάνω (ἁμαρτών), διαμαρτάνω (διαμαρτών) y ἐξαμαρτάνω (τοῦ ἐξαμαρτόντος). La elegancia discursiva del orador tiene una dimensión léxico-religiosa de importancia en un tono abiertamente sofístico. Por un lado, la semántica de ἁμαρτ- permite el tránsito conceptual que abarca desde el mero fallo (aquí en el lanzamiento de una jabalina) hasta la interpretación del error en clave culposa de naturaleza judicial[632]. Y aquí es donde, como Decleva Caizzi ha resuelto modélicamente, penetra la asociación entre la ἁμαρτία (o, mediante un término técnico que también justiprecia Antifonte en su *corpus* oratorio, ἁμάρτημα) y la ἀδικία (o ἀδίκημα), puesto que el lexema ἁμαρτ- pretende significar –en el esquema antifonteo– un error de índole racional pero una culpa de carácter religioso[633]. Así las cosas, llegamos a la equivalencia terminológica que el de Ramnunte defiende con astucia: los lemas ἁμαρτία, ἀδικία y ἀσέβεια se encuentran agrupados en un campo semántico parejo[634]; y ello explica que, al

[632] En rigor, esta tetralogía constituye un homenaje al παίγνιον erístico (por decirlo a la manera de Gorgias) en la manipulación léxico-semántica de los étimos comprometidos (mediante el tema ἁμαρτ-). Ello conlleva la dificultad, a menudo inextricable, de aquilatar el matiz conceptual de la parte defensora en la argumentación probatoria, lo cual provoca la desesperación discursiva de la acusación. Cf. Pastor Andrés 2015: 81-87. Esta misma razón nos ha instado a indicar en los *loci similes* el sustantivo ἁμαρτία, sin perjuicio de las sutilezas, ocasionalmente distinguidas, que el significado del vocablo entraña.

[633] Decleva Caizzi 1969: 55-59.

[634] Al respecto, es ilustrativa la fórmula que provee Antifonte en términos prácticamente

decir de la defensa, el muchacho fallecido haya expiado cualquier mácula religiosa merced a su propio óbito. En síntesis y a la postre, la esfera (ir)religiosa de la acción prevalece sobre la intelectual o incluso la judicial[635]. Y se torna palmario el carácter artificioso, sofisticado en la maduración de los conceptos a fin de –entre burlas y veras– relativizar y aun tergiversar ladinamente los principios religiosos que sancionan ese argumento en apariencia absurdo: el homicida es la víctima; y la víctima, el homicida.

iguales para sendos discursos 'reales': 5. 88 (...ἁμαρτία καὶ ἀσέβειά ἐστιν εἵς τε τοὺς θεοὺς καὶ εἰς τοὺς νόμους) y 6. 6 (…ἁμαρτία καὶ ἀσέβεια εἵς τε τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς νόμους). Con todo, la acepción de las categorías pertinentes en estos discursos debe matizarse (cf. el comentario a 5. 88).

[635] Decleva Caizzi 1969: 59.

44

Antifonte, 3. 3. 8 (Gagarin 1997)

Οὐ δίκαιος δὲ ἀποφυγεῖν ἐστι διὰ τὴν ἀτυχίαν τῆς ἁμαρτίας. εἰ μὲν γὰρ ὑπὸ μηδεμιᾶς ἐπιμελείας τοῦ θεοῦ ἡ ἀτυχία γίγνεται, ἁμάρτημα οὖσα τῷ ἁμαρτόντι συμφορὰ δικαία γενέσθαι ἐστίν· εἰ δὲ δὴ θεία κηλὶς τῷ δράσαντι προσπίπτει ἀσεβοῦντι, οὐ δίκαιον τὰς θείας προσβολὰς διακωλύειν γίγνεσθαι.

loci similes: ἁμαρτία: Antipho 2. 1. 3; 2. 4. 12; 3. 2. 5; 3. 2. 6; 3. 2. 8 (3); 3. 2. 9; 3. 2. 10; 3. 2. 11; 3. 3. 10 (3); 3. 3. 11; 3. 4. 5 (2); 3. 4. 8 (2); 3. 4. 9; 4. 3. 4; 4. 4. 5; 5. 88; 5. 89; 6. 6; A. *A.* 537, 1197; A. *Ch.* 519; A. *Pr.* 9; And. 1. 67; 2. 25; E. *Andr.* 1106; E. *Ba.* 1121; S. *OC* 967; S. *Ph.* 1225, 1248.

ἁμάρτημα: Antipho 1. 27; 3. 4. 7; 4. 1. 4; 4. 4. 5; 5. 5; 5. 91; 5. 92; And. 1. 29; 1. 30 (2); S. *Ant.* 1261.

ἀσεβέω: Antipho 2. 1. 9; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; A. *Eu.* 270; And. 1. 10; 1. 29; 1. 30; 1. 31; 1. 32 (2); 1. 58; 1. 71; 1. 132; Ar. *Th.* 367; E. *Ba.* 490; Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2, 8. 129. 3; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.

No es justo que el acusado sea absuelto merced al infortunio de su yerro. En efecto, si el infortunio se produce sin que tercie ninguna intervención divina, resulta justo que, tratándose de una culpa, la desgracia recaiga sobre el culpable. Si, de otro modo, se cierne un flagelo del dios sobre el autor, reo este de impiedad, no es justo contrariar los designios divinos.

Creemos que la elección de este pasaje ilustra la contraposición sagaz (que Antifonte cultiva con celo en *Las Tetralogías*) de la parte incriminada frente a la incriminatoria. Efectivamente, el discurso de contrarréplica que establece la acusación constituye un pliego sensiblemente inarticulado de recriminaciones sañudas sobre la línea de actuación con que la defensa viene procediendo. La acusación, presa de su perplejidad, manifiesta implícitamente que la destreza oratoria de su oponente faculta para ejercer una defensa globalmente impía de la causa (3. 3. 3: τοσοῦτον δὲ προέχων ἐν τοῖς λόγοις ἡμῶν, ἔτι δὲ ἐν οἷς ἔπρασσε πολλαπλάσια τούτων, οὗτος μὲν οὐχ ὁσίως δεῖται ὑμῶν συχνῶς τὴν ἀπολογίαν ἀποδέχεσθαι αὐτοῦ). Insistiendo con pertinacia en la utilización mezquina de un discurso persuasivo (3. 3. 3: ὑπὸ πονηρᾶς λόγων ἀκριβείας...), entre denuestos y censuras sobre la arquitectura oratoria de la defensa (3. 3. 5), el acusador formula una argumentación de tono enredoso y exponencialmente intrincado, donde advertimos preguntas retóricas acaso irrisorias (3. 3. 7: εἰς τίν' ὁ φόνος ἀνήκει; εἰς τοὺς θεωμένους ἢ τοὺς παιδαγωγούς, ὧν οὐδεὶς οὐδὲν κατηγορεῖ; "¿A quién se atribuye el homicidio? ¿A los espectadores o a los maestros, a quienes nadie acusa de nada?) y contradicciones expositivas de relevancia tamaña puesto que, en 3. 3. 10, el querellante admite y aun afirma

su pretensión de establecer –contra todo pronóstico– que la responsabilidad procesal deba ser compartida por las partes implicadas en el suceso (ἀλλὰ κοινὰ ἀμφότερα ταῦτα ἀμφοῖν αὐτοῖν ἐστι, δηλώσω), circunstancia que cuestiona seriamente el planteamiento discursivo del orador. El caso es que, entre la maraña de consideraciones que observamos, resulta detectable una interesante manifestación de estilo *gnomológico*, en clave jurídico-religiosa, la cual hemos seleccionado por la perspicacia singularmente deductiva (no exenta, a nuestro parecer, de calculada ambivalencia) que desliza aquí Antifonte. En realidad, la parte incriminatoria persigue equiparar la sutileza dialéctica del imputado con el recurso asimismo de la raíz ἁμαρτ-, la cual vemos ahora testimoniada con los sustantivos ἁμαρτία, ἁμάρτημα y con el verbo ἁμαρτάνω. El orador parece reivindicar esos términos para su causa *a contrario sensu* y, explorando una vía de análisis notablemente audaz, presenta un recurso efectista: debido al infortunio del error culposo (διὰ τὴν ἀτυχίαν τῆς ἁμαρτίας), una de dos: si no media intervención divina, la carga penal es desgracia privativa del culpable (ἁμάρτημα οὖσα τῷ ἁμαρτόντι συμφορὰ δικαία γενέσθαι ἐστίν); en el caso de que la acción ignominiosa provenga de azote divino, el culpable –reo de impiedad– lo es en un doble sentido: jurídico y religioso (εἰ δὲ δὴ θεία κηλὶς τῷ δράσαντι προσπίπτει ἀσεβοῦντι, οὐ δίκαιον τὰς θείας προσβολὰς διακωλύειν γίγνεσθαι). La argucia declamatoria con que opera Antifonte se antoja tamaña. Cierto es que, como subraya Decleva Caizzi, el orador desea patentizar una identificación entre ἀτυχία y ἁμάρτημα, que conduce inexorablemente al ἀδίκημα de la acción[636]. No obstante, creemos que el acusador no acierta a valorar el significado preciso del esquema retórico y jurídico-religioso que venía modelando el acusado. Como se desprende del pasaje anteriormente comentado (3. 2. 8), la parte incriminada conforma una línea de análisis en la que ἁμαρτία, ἀδικία y ἀσέβεια se hallan estrictamente conectadas. Sin embargo, el querellante no llega a proponer esa solución salvo en el supuesto de que tercie la interposición divina a fin de infligir el castigo debido al impío. Por lo demás, la declaración sentenciosa del acusador posibilita una doble lectura que este parece desdeñar o malinterpretar en su acepción más capaz –y deletérea– para su defensa. Expuestos los hechos en términos maximalistas, una primera lectura (que interesa al querellante) conllevaría sentencia jurídica, en un primer supuesto, y sentencia jurídico-religiosa, en el segundo caso; una segunda lectura (que incumbe a los anhelos del querellado) deslizaría la existencia de una pena jurídico-religiosa en ambos supuestos, ya que el acusador muestra su impotencia para argumentar persuasivamente –pese al empaque atildado de su pronunciamiento– quiénes son realmente los sujetos agente y paciente, respectivamente, del infortunio

[636] Decleva Caizzi 1969: 68-69.

desgraciado[637]. En efecto, considerada la exposición sentenciosa desde una óptica angular, diera la impresión de que el denunciante está incriminando precisamente a la parte que dice defender (por cierto que el acusado suscribiría sin ambages el tenor solemne de esta declamación). Ello explica, en última instancia, el cariz embrollado y sobremanera contradictorio que ofrece la disertación de la parte acusadora.

[637] Debemos enfatizar una cuestión primordial para el estudio de *Las Tetralogías*, la cual comparece aquí en su máxima expresión: la imposibilidad de imbricar la presencia de estas causas judiciales, escolares, en el código jurídico de la Atenas Clásica. En efecto, todo parece invitar a la valoración del esfuerzo dialéctico de Antifonte desde una perspectiva legalmente artificiosa y abiertamente polemista respecto de la tradición heredada. Al respecto, suscribimos *grosso modo* la tesis de Innes 1991: 221-223.

45

Antifonte, 4. 1. 2-3 (Gagarin 1997)

2. Ὅστις οὖν, τούτων ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀξιωθέντος τοῦ βίου ἡμῶν, ἀνόμως τινὰ ἀποκτείνει, ἀσεβεῖ μὲν περὶ τοὺς θεούς, συγχεῖ δὲ τὰ νόμιμα τῶν ἀνθρώπων. 3. ὅ τε γὰρ ἀποθανών, στερόμενος ὧν ὁ θεὸς ἔδωκεν αὐτῷ, εἰκότως θεοῦ τιμωρίαν ὑπολείπει τὴν τῶν ἀλιτηρίων δυσμένειαν, ἣν οἱ παρὰ τὸ δίκαιον κρίνοντες ἢ μαρτυροῦντες, συνασεβοῦντες τῷ ταῦτα δρῶντι, οὐ προσῆκον μίασμα εἰς τοὺς ἰδίους οἴκους εἰσάγονται.

loci similes: ἄνομος (hic ἀνόμως): Antipho 4. 1. 4; A. *A.* 151; E. *Andr.* 491; E. *Ba.* 387, 995, 1015; E. *IA* 399; E. *Or.* 1455; E. *Ph.* 380; E. *Supp.* 44; Hdt. 1. 162. 1; S. *OC* 142; Th. 4. 92. 7.

ἀσεβέω: Antipho 2. 1. 9; 3. 3. 8; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; A. *Eu.* 270; And. 1. 10; 1. 29, 1. 30; 1. 31; 1. 32 (2); 1. 58; 1. 71; 1. 132; Ar. *Th.* 367; E. *Ba.* 490; Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2, 8. 129. 3; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.

ἀλιτήριος: Antipho 4. 1. 4; 4. 2. 8; 4. 3. 7; 4. 4. 10 (2); And. 1. 51; 1. 130; 1. 131; Ar. *Eq.* 445; S. *OC* 371; Th. 1. 126. 11.

συνασεβέω: *hápax*.

μίασμα: Antipho 2. 1. 5; 4. 1. 5; 4. 3. 5; 4. 3. 7; 5. 82; A. *A.* 1420, 1645; A. *Ch.* 1017, 1028; A. *Eu.* 169, 281, 600; A. *Supp.* 473, 265, 619; A. *Th.* 682; E. *Alc.* 22, E. *Med.* 1268-1269; E. *HF* 1233, 1324; E. *Heracl.* 558; E. *Hipp.* 35, 317, 946; E. *IT* 946, 1047, 1178, 1226; E. *Or.* 517, 598; E. *Ph.* 816; S. *Ant.* 172, 776, 1042; S. *OT* 97, 241, 313, 1012.

2. Comoquiera que la divinidad ha determinado que nuestra existencia sea merecedora de los antedichos atributos, quien asesina a cualquier persona contra toda ley se revela impío a la vista de los dioses y subvierte las leyes humanas. 3. Pues bien, el muerto, privado de cuanto la divinidad le otorgó, cede a la venganza de la divinidad, en buena lógica, la cólera de los espíritus infernales, cólera que introducen en sus propias casas –a guisa de una contaminación que no les correspondía– cuantos juzgan o testimonian con menoscabo de la justicia, colaborando en impiedad con el homicida.

Antifonte prosigue exhibiendo el manejo de su pericia dialéctico-judicial en la presente tetralogía. En virtud de las dos precedentes que la tradición nos ha legado, todo invita a pensar que –no obstante la propensión antifontea en pro de la causa retórica que presenta la defensa– la primera tetralogía ofrece un cierto equilibrio expositivo entre las partes; en la segunda, parece obvia la persuasión rutilante del incriminado; en la tercera, se antoja predominante la fuerza seductora de la acusación sin merma del esfuerzo que acomete el querellado. He aquí la δεινότης, la inteligencia portentosa de Antifonte al servicio del interés jurídica e ideológicamente *paidéutico* que caracteriza al Ramnusio. Así, por cuanto afecta a la tetralogía tercera, la trama del discurso escolar

revela una *inventio* notablemente tópica: se trata de una reyerta en la que cierto anciano y un joven intercambian golpes sin que, en apariencia, medie un motivo objetivable. El caso es que, a consecuencia de la contienda, el anciano fallece, por lo cual se establece un careo procesal entre el grupo de ancianos, quienes se erigen en parte acusadora, y los amigos del joven, que defienden pugnazmente al encausado. Sucede que la presente tetralogía muestra y redunda en algunas cuestiones de índole (ir)religiosa que ya veníamos anticipando, a saber, la tensión piedad/impiedad (que recorre el *corpus* antifonteo) con la incidencia de una mixtura significativa en la terminología religiosa antigua y moderna. Resultan perceptibles los lemas de incumbencia que, en un tono crecientemente incisivo, sostienen aquí los querellantes. El pasaje seleccionado muestra esta circunstancia sin ambages: los ancianos vienen anticipando que, efectivamente, la vejez es una prerrogativa graciosa de los dioses hacia los mortales que han adquirido esa condición solemne[638], la cual –por mor de la citada sanción divina– los hombres no pueden erradicar salvo en acto palmariamente impío. En coherencia elemental con este argumento, quien subvierte ilícitamente la prescripción legal que sellan los dioses es doblemente reo de culpabilidad: jurídica y religiosa (4. 1. 2: Ὅστις... ἀνόμως τινὰ ἀποκτείνει, ἀσεβεῖ μὲν περὶ τοὺς θεούς, συγχεῖ δὲ τὰ νόμιμα τῶν ἀνθρώπων). Procede reseñar que la voz ἄνομος (aquí en forma adverbial) se halla atestiguada en la prosa oratoria del siglo V a.C. merced singularmente al *corpus* antifonteo[639]. La congeries de elementos (ir)religiosos en la exposición de los querellantes se torna gradualmente mordaz. En efecto, el sello impío de la acción que el homicida ha perpetrado exige una expiación que garantizan los dioses en atención a los espíritus infernales, una acepción del término (ἀλιτήριος) exquisitamente buscada por Antifonte con un sello acaso arcaizante[640]. Más aún, mediante una sutileza de profundidad capciosa, la acusación desliza una idea inquietante: quienes eventualmente fallen o testimonien en contra de la estricta justicia (involucrando perspicazmente a los propios jueces y al imputado en el litigio) serán copartícipes de impiedad en pie de igualdad con el homicida (4. 1. 3: οἱ παρὰ τὸ δίκαιον κρίνοντες ἢ μαρτυροῦντες, συνασεβοῦντες τῷ ταῦτα

[638] Cf. 4. 1. 2: τούτων ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀξιωθέντος τοῦ βίου ἡμῶν. En realidad, el demostrativo en función anafórica τούτων (aquí traducido parafrásticamente como "de los antedichos atributos") pretende sintetizar el sentir del grupo de ancianos.

[639] Igualmente sucede con el sustantivo ἀνομία (Antipho 4. 1. 7), que maneja en esta sección la parte acusadora. Por lo demás, como indica atinadamente Decleva Caizzi (1969: 239) en su comentario al pasaje, ἀνόμως "significa 'contro la legge voluta dalla divinità' ed implica che è lecito uccidere chi trasgredisca questa legge".

[640] Cf. Decleva Caizzi (1969: 248): "Nelle *Tetralogie* ἀλιτήριος è equivalente a προστρόπαιος, nel senso di 'irato spirito vendicatore'". Lo cierto es que, como señala Furley (1996: 109-110), el término ἀλιτήριος afecta generalmente a un sujeto que, por haberse malquistado con los dioses, arrostra una vida de penalidades. Con todo, sin perjuicio de cuanto precede, hemos optado por incluir el lema en el apartado de loci similes, dada su proyección semánticamente (ir)religiosa.

δρῶντι). Adviértase la presencia singularmente expresiva del término συνασεβοῦντες, únicamente registrado aquí en la literatura de época clásica[641]. Por consiguiente y de conformidad con una lógica bien articulada, los responsables de acción tamaña introducirán en sus propios hogares ese μίασμα que emponzoña la ciudad. Por cierto que la categoría pertinente, μίασμα, es utilizada con fruición en la arquitectura expositiva de la parte querellante (por contra, la incriminada se abstiene de operar con este esquema)[642]. Y es que la contaminación (ir)religiosa –que debe ser convenientemente purgada– es un recurso que Antifonte explora ferazmente, en su intento por experimentar con redomada astucia la conjugación de conceptos arcaicos y de categorías jurídico-religiosas innovadoras.

[641] Contamos con una segunda comparecencia del verbo συνασεβέω en el griego antiguo: D.S. 16. 61. 3.

[642] Sobre el concepto de μίασμα y la correspondiente purificación en el mundo heleno, con particular atención a nuestra tetralogía y al género trágico, cf. Leite 2014a: 116-121.

46

Antifonte, 4. 4. 10 (Gagarin 1997)

Οὑτωσὶ δὲ ἐκ παντὸς τρόπου τῶν ἐγκλημάτων ἀπολυομένου τοῦ ἀνδρός, ἡμεῖς ὁσιώτερον ὑμῖν ἐπισκήπτομεν ὑπὲρ αὐτοῦ, μὴ τὸν φονέα ζητοῦντας κολάζειν τὸν καθαρὸν ἀποκτείνειν. ὅ τε γὰρ ἀλιτήριος τοῦ ἀποθανόντος οὐδὲν ἧσσον τοῖς αἰτίοις προστρόπαιος ἔσται, οὗτός τε ἀνοσίως διαφθαρεὶς διπλάσιον καθίστησι τὸ μήνιμα τῶν ἀλιτηρίων τοῖς ἀποκτείνασιν αὐτόν.

VARIAE LECTIONES: ἀλιτήριος Thalheim: ἀποκτείνας AN quod seq. Decleva Caizzi 1969. μήνιμα Briegleb quod seq. Decleva Caizzi 1969: μίασμα AN quod seq. Gagarin 1997.

LOCI SIMILES: ἀλιτήριος (2): Antipho 4. 1. 3; 4. 1. 4; 4. 2. 8; 4. 3. 7; And. 1. 51; 1. 130; 1. 131; Ar. *Eq*. 445; S. *OC* 371; Th. 1. 126. 11.
ἀνόσιος (hic ἀνοσίως): Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; A. *Supp*. 762; A. *Th*. 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Ar. *Av*. 328, 334; Ar. *Pl*. 415; Ar. *Ra*. 850; Ar. *Th*. 667, 679, 684/5; E. *Ba*. 613; E. *Cyc*. 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El*. 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec*. 790, 792, 852; E. *Hel*. 869, 1054; E. *Hipp*. 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med*. 607, 796, 1305; E. *Or*. 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph*. 67, 493, 609; E. *Tr*. 628, 1316; Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3, 9. 78. 1; S. *Ant*. 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph*. 257.

De este modo, absuelto en todo caso el hombre de los cargos que se le imputan, os rogamos con la mayor piedad que, en vuestra indagación para infligir castigo al asesino, no condenéis a muerte a un inocente. La ira vengadora del muerto no sancionará en menor medida a los responsables, mientras que, si este hombre perece impíamente, él redoblará para sus asesinos la cólera de los espíritus vindicadores.

En esta tetralogía, la defensa centra su planteamiento procesal en sendas contrarréplicas que muestran una particularidad privativa: el primer discurso apologético es patrimonio del joven incriminado en la acción; sin embargo, mediante un giro *cuasinovelesco*, el segundo discurso de la defensa corre a cargo de un amigo íntimo del joven investigado, quien capitaliza la exposición ante la circunstancia de que el muchacho judicialmente perseguido ha optado por fugarse. Con todo, la línea argumental –cuya afectación diríase provocativamente histriónica– discurre paralela en ambas disertaciones. Para sintetizar y al decir de la defensa: el anciano inició la agresión física, de modo que la responsabilidad primera del funesto desenlace es imputable estrictamente al anciano (4. 2. 2; 4.

4. 2-3); el joven no hizo sino repeler esa agresión amenazante y propinó al anciano un severo correctivo que, en legítima defensa, ampara la normativa jurídica (4. 2. 3; 4. 4. 7); la resolución fatal de la reyerta debe extenderse a la negligencia profesional del médico quien, a instancias de los propios ancianos, asumió con impericia los cuidados de la víctima (4. 2. 4; 4. 4. 8). En realidad, la segunda contrarréplica de la defensa (encabezada, como queda dicho, por el amigo del joven incriminado y dado a la fuga) muestra una bonita responsión retórico-probatoria al segundo discurso de la acusación, donde se maneja el tópico, felizmente explotado en la tradición clásica[643], de la contraposición entre las características convencionalmente atribuidas a los jóvenes y la condición tradicionalmente inherente a los ancianos, a saber: la imprudencia, la insolencia y la inexperiencia acostumbrada en los más jóvenes se juzgaría antítesis de la prudencia, la serenidad y la experiencia propia de los ancianos, iniciativa argumental de la acusación (4. 3. 2) que la defensa pugna por redargüir (4. 4. 2). No obstante, la tesis endeble que maneja la parte querellada –amén de la maniobra literalmente evasiva que el joven imputado decide emprender– erosiona sensiblemente la base procedimental de la defensa que, en última instancia y como alegato exculpatorio de conclusión (pasaje que aquí hemos traído a colación), se atendrá a ciertos argumentos de factura emotiva, parangonables a los que exhibía la acusación pero carentes de ese cariz persuasivamente incisivo. De hecho, las palabras iniciales de nuestro fragmento provocan cierto estupor, ya que los τεκμήρια absolutorios que enfáticamente dice haber probado (οὑτωσὶ δὲ ἐκ παντὸς τρόπου τῶν ἐγκλημάτων ἀπολυομένου τοῦ ἀνδρός) discrepan de la realidad argumental. A decir verdad, la intensidad ilocutiva de la exposición se centra en dos asertos, aquí pretendidamente ligados, de índole (ir)religiosa: la santidad notablemente piadosa de sus preces ante los jueces (ἡμεῖς ὁσιώτερον ὑμῖν ἐπισκήπτομεν) que contrastaría con una sentencia condenatoria e impía (ya que, en opinión siempre de la defensa, ha quedado verificada la inocencia del joven imputado), factor que revertiría en la acción vindicativa del muchacho condenado, quien proyectaría la cólera de los espíritus infernales contra quienes se erijan en sus asesinos, es decir, contra los propios jueces (οὗτός τε ἀνοσίως διαφθαρεὶς διπλάσιον καθίστησι τὸ μήνιμα τῶν ἀλιτηρίων τοῖς ἀποκτείνασιν αὐτόν)[644]. Al respecto, debemos significar la presencia

[643] En tal sentido, resultan sobresalientes las antilogías discursivas de Nicias y de Alcibíades que proporciona Tucídides (cf. especialmente Th. 6. 13; 6. 18).

[644] Hemos preferido la solución conjetural μήνιμα frente a la voz transmitida μίασμα. No obstante la explicación de Gagarin (1997: 173), quien defiende la lección μίασμα e interpreta τῶν ἀλιτηρίων como genitivo 'subjetivo', adoptamos el criterio que sostiene Decleva Caizzi (1969: 261-262): efectivamente, en esta misma tetralogía la parte defensora, ya en su primera intervención (4. 2. 8), conmina a los jueces con la cólera de los espíritus vindicadores (τὸ μήνιμα τῶν ἀλιτηρίων προστρίψομαι) en el supuesto de sentencia condenatoria. El paralelismo con la síntesis conclusiva de la segunda intervención, mediante hincapié pertinaz en el argumento, resulta palmario.

cuantitativamente dominante de las formaciones ἀνόσιος-ἀνοσίως en la obra antifontea (tendencia perceptible en los autores literarios de la Atenas Clásica finisecular) frente al término ἀσεβής, de inobjetable contundencia semántica. Con probabilidad, el lema ἀνόσιος marcaba la oposición del ser humano frente a las costumbres religiosas y a las prescripciones divinas de un modo socioculturalmente más tenue que el vocablo ἀσεβής[645].

[645] Y ello sin perjuicio de que, como subraya Peels 2015 (particularmente 255-256), el término ἀνόσιος constituya una transgresión humana la cual repele a las potencias divinas. Cf. asimismo el comentario sobre And. 1. 132.

47

Antifonte, 5. 8 (Gagarin 1997)

Πρῶτον μὲν οὖν, ὡς παρανομώτατα καὶ βιαιότατα εἰς τόνδε τὸν ἀγῶνα καθέστηκα, τοῦτο ὑμᾶς διδάξω, οὐ τῷ φεύγειν ἂν τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον, ἐπεὶ κἂν ἀνωμότοις ὑμῖν καὶ μὴ κατὰ νόμον μηδένα ἐπιτρέψαιμι περὶ τοῦ σώματος τοῦ ἐμοῦ διαψηφίσασθαι, ἕνεκά γε τοῦ πιστεύειν ἐμοί τε μηδὲν ἐξημαρτῆσθαι εἰς τόδε τὸ πρᾶγμα καὶ ὑμᾶς γνώσεσθαι τὰ δίκαια, ἀλλ᾽ ἵνα ᾖ τεκμήρια ὑμῖν καὶ τῶν ἄλλων πραγμάτων καὶ τῶν εἰς ἐμὲ ἡ τούτων βιαιότης καὶ παρανομία.

loci similes: παράνομος: And. 4. 22; 4. 23; Ar. *Pl*. 415; Ar. *Th*. 684/5; E. *Ba*. 997; E. *Med*. 1121; E. *Tr*. 284; Th. 2. 17. 2, 3. 65. 1, 3. 66. 2.

παρανομία: And. 1. 122; 4. 10; 4. 33; Th. 1. 132. 2, 4. 98. 6; 6. 15. 4, 6. 28. 2.

βιαιότης καὶ παρανομία: And. 4. 10.

Ante todo, os demostraré lo siguiente: que comparezco a este proceso del modo más ilegal y violento; y no por rehuir vuestro tribunal. En efecto, aun cuando no hubierais prestado juramento ni existiera principio legal, me habría puesto a vuestra disposición para que dictarais sentencia sobre mi persona; y ello debido a mi absoluto convencimiento de que ninguna responsabilidad tengo en esta causa y de que vosotros observaréis la justicia. Al contrario, comparezco para que la violencia e ilegalidad de estos individuos sean para vosotros prueba manifiesta de sus conductas restantes, incluidas las que exhiben contra mí.

El discurso real que traemos a colación, *Sobre el homicidio de Herodes*, constituye probablemente la pieza maestra de Antifonte en su condición de logógrafo. El argumento –de notable modernidad– es sintéticamente como sigue: un ciudadano de Mitilene, por nombre Euxiteo[646], recibe la acusación de haber asesinado a un sujeto ateniense llamado Herodes. Ello habría ocurrido en el curso de una travesía entre Lesbos y Tracia. Al parecer, Herodes habría perdido la vida en tierra cuando una tormenta obligó a fondear la embarcación en la que viajaban y cambiarla por otra más segura. El caso es que Herodes salió de la embarcación primera a tierra firme y ya no regresó. Estamos ante un discurso de apología, dado que el individuo imputado, Euxiteo, defiende su causa tras la acusación que ha recibido de los parientes de la víctima. Pues bien: contra toda duda, las razones de Antifonte para escribir el discurso fueron de índole jurídico-política (y acaso

[646] Conocemos el nombre de Euxiteo merced al testimonio tardío del rétor Sopater. Cf. Gagarin 1997: 173.

propagandísticas)[647]. Las relaciones entre Mitilene y Atenas eran estrechas; y la ciudad lesbia constituía un sólido apoyo para la coalición delo-ática. Sin embargo, como documenta Tucídides (3. 1-50), se produjo una revuelta oligárquica en el 427 a.C. que fue sofocada por los atenienses, los cuales ejecutaron a los cabecillas, confiscaron sus tierras y despacharon clerucos, a quienes se dio un asentamiento mientras que los antiguos propietarios de Mitilene se vieron obligados a abonar un impuesto, en lo sucesivo, para cultivar sus antiguas tierras. El caso es que, según consta fehacientemente, el individuo asesinado, Herodes, era uno de esos clerucos asentados en Mitilene; y el padre de Euxiteo, nuestro presunto homicida, formaba parte de los cabecillas que instigaron la sedición oligárquica aunque, para su fortuna, había esquivado la pena capital tras refugiarse en una posesión personal de Tracia. En resumen: el joven Euxiteo, oligarca, podía tener un móvil de cariz político y personal para atentar contra el infortunado Herodes, un colono ateniense con posesión propia en territorio ocupado a los mitileneos. Por su parte, Euxiteo deberá desplegar la versatilidad de sus aptitudes oratorias (es decir, las aptitudes retórico-oratorias de Antifonte) para buscar una coartada exculpatoria mediante la atención concienzuda al manípulo de tópicos y al material probatorio de utilidad para su causa.

Hemos seleccionado el pasaje aquí incluido por mor de su disposición estratégica en la configuración del discurso y debido a la inclusión de términos cuya acepción muestra, siquiera en modo implícito, una intención jurídico-(ir) religiosa de importancia. Se trata del engarce entre el proemio y la narración de los acontecimientos, lo cual presenta modélicamente el orador mediante la predisposición explicativa (προκατασκευή), la delimitación argumental (πρόθεσις) y la *captatio benevolentiae* (εὔνοια) de los jueces, tres factores combinados que pueden apreciarse en la inserción del texto. El caso es que esta distribución estructural, cuya factura para impresionar a los jueces resulta sobresaliente, pretende deslizar que el *onus probandi* debe recaer en la parte demandante y que, ante la ausencia de evidencias probatorias en otro sentido, los planteamientos de verosimilitud corroboran la posición de la defensa[648]. Por cierto que asistimos a la exposición de lemas (donde brilla el segmento παρανομ-) los cuales observan un propósito intrínsecamente jurídico y, de manera concomitante, (ir)religioso. La orientación apologética del querellado resulta patente: la instrucción del proceso

[647] El presente discurso revela fehacientemente la politización de la justicia y la judicialización de la vida política en la Atenas finisecular. En el mismo sentido debe interpretarse la trama del discurso 6 (*Sobre el coreuta*): el corego se hallaba aleccionando a un grupo de muchachos cuando uno de ellos, tras ingerir cierto bebedizo para afinar la voz, se intoxica y muere, lo que motiva la inculpación del corego. Pues bien, este discurso muestra asimismo la oposición –de tensión creciente a finales del siglo V– entre la facción oligárquica, a la cual (como nuestro propio Antifonte) pertenecía el corego, y la demócrata de sesgo radical. Cf. Ramírez Vidal 1996: 240-243.

[648] Cf. Sancho 2007-2008: 944-946.

es formalmente defectuosa desde el momento en que una acusación de homicidio (φόνου δίκη), la cual precisaría de juramento solemne por parte de los querellantes mediante un enjuiciamiento con sede en el Areópago, queda técnicamente encubierta mediante un arresto (ἀπαγωγή) previa denuncia expresa (ἔνδειξις) como malhechor (κακοῦργος), delito que comprendía infracciones menores y eximía a los acusadores de juramento[649]. Por consiguiente, Euxiteo alega deficiencias en las garantías procesales de aplicación para su causa[650].

Pues bien, al respecto del pasaje escogido, resulta llamativa –como hemos anticipado– la irrupción de los términos παράνομος (en grado superlativo) y παρανομία[651], los cuales despliega nuestro autor –únicamente en este discurso– con cierta fruición al objeto de, creemos, enfatizar el carácter inicialmente ilegal de la imputación que el orador afronta; y ello sin merma de las implicaciones subsidiariamente (ir)religiosas. Efectivamente, si la tetralogía tercera incidía en que un homicidio ilegal, ἀνόμως, comportaba de suyo una conducta impía ante los dioses (4. 1. 2: ἀνόμως τινὰ ἀποκτείνει, ἀσεβεῖ μὲν περὶ τοὺς θεούς, συγχεῖ), la conexión entre los cognados παράνομος/παρανομία y una pauta impía es harto probable. En efecto, resulta destacable en la categorización léxico-semántica de Antifonte la inferencia de que una conducta injusta o ilegal constituye *ipso facto* una contravención de la piedad debida y de las leyes divinas. No en vano, con el epílogo de este discurso (5. 96), Euxiteo liga perspicazmente el sobreseimiento de un proceso sancionador παράνομως a una resolución pía conforme a justicia (ταῦτά τοι δέομαι ὑμῶν, οὔτε τὸ ὑμέτερον εὐσεβὲς παρεὶς οὔτε ἐμαυτὸν ἀποστερῶν τὸ δίκαιον). Por cierto que no se trata del único autor relevante donde hallamos estas correlaciones de asociación. Por indicar algunos ejemplos ilustrativos: Andócides (1. 122) refiere algunas de las iniquidades ético-jurídico-religiosas de Calias (cuya figura es señaladamente denostada por el orador) con la indicación de que el acaudalado sujeto llegó a un grado extremo de mezquindad y corrupción (βδελυρίας καὶ παρανομίας)[652]; Andócides (4. 10) revela algunas de las veleidades irrespetuosas de Alcibíades que atentan a la moralidad cívica: entre otras, el adulterio y la seducción de mujeres casadas (περὶ μὲν οὖν μοιχείας καὶ γυναικῶν ἀλλοτρίων ἁρπαγῆς καὶ τῆς ἄλλης βιαιότητος καὶ παρανομίας)[653]. Por otra parte y como ya hemos comentado en los pasajes

[649] Sobre las cuestiones técnico-periciales del juicio, cf. Gagarin 1989: 17-29. En relación con los conceptos de ἀπαγωγή, ἔνδειξις y κακούργημα, cf. Palao 2007: 408. Por lo demás, Euxiteo sugiere que la parte acusadora, negándose a prestar juramento (el cual posee una carga notable de carácter jurídico-religioso), conculca preceptos de sanción humana y divina: cf. Redondo 1991: 95 nn. 8-9.

[650] Antipho 5. 9: πρῶτον μὲν γὰρ κακοῦργος ἐνδεδειγμένος φόνου δίκην φεύγω.

[651] También hallamos atestiguado aquí, en una ocasión, el verbo παρανομέω, cuando el orador lanza un severo reproche al querellante (5. 15: σὺ παρανομεῖς).

[652] Cf. el comentario sobre And. 1. 132.

[653] En realidad se trata del discurso epidíctico-judicial *Contra Alcibíades*, juzgado

oportunos de Aristófanes, el comediógrafo refiere (*Th*. 684/5) la indicación coral de las comadres quienes afirman que la divinidad castiga τά τε παράνομα τά τ' ἀνόσια (con filiación conceptual de los vocablos implicados)[654].

generalizadamente apócrifo para el corpus andocideo. Nótese la fórmula βιαιότητος καὶ παρανομίας, la cual se compadece bien con el sintagma βιαιότης καὶ παρανομία que aparece en nuestro pasaje de Antifonte. Cf. una actualización inteligentemente comentada de *Contra Alcibíades* en Cobetto Ghiggia 1995.

[654] Sancho 1997: 64 n. 104. Cf. igualmente el significativo paralelismo que consta en Ar. *Pl*. 415: ἔργον κἀνόσιον καὶ παράνομον.

48

Antifonte, 5. 88 (Gagarin 1997)

ὈΟρθῶς μὲν γὰρ γνωσθέντα τιμωρία ἐστὶ τῷ ἀδικηθέντι, φονέα δὲ τὸν μὴ αἴτιον ψηφισθῆναι ἁμαρτία καὶ ἀσέβειά ἐστιν εἵς τε τοὺς θεοὺς καὶ εἰς τοὺς νόμους.

loci similes: ἁμαρτία: Antipho 2. 1. 3; 2. 4. 12; 3. 2. 5; 3. 2. 6; 3. 2. 8 (3); 3. 2. 9; 3. 2. 10; 3. 2. 11; 3. 3. 10 (3); 3. 3. 11; 3. 4. 5 (2); 3. 4. 8 (2); 3. 4. 9; 4. 3. 4; 4. 4. 5; 5. 89; 6. 6; A. *A.* 537, 1197; A. *Ch.* 519; A. *Pr.* 9; And. 1. 67; 2. 25; E. *Andr.* 1106; E. *Ba.* 1121; S. *OC* 967; S. *Ph.* 1225, 1248.
ἀσέβεια: Antipho 4. 3. 6; 6. 6; E. *Ba.* 476; E. *Or.* 823.
ἁμαρτία καὶ ἀσέβεια: Antipho 6. 6.

En efecto, las sentencias conforme a derecho constituyen venganza en favor de una persona agraviada. Asimismo, condenar por asesinato a un inocente es dislate de impiedad que atenta contra los dioses y contra las leyes.

Finalizado el capítulo de pruebas y testimonios demostrativos, Euxiteo se demora en una prolongada conclusión discursiva mediante reflexiones que, insistiendo en los defectos formales inherentes a la instrucción del caso, ofrecen un *plus* notable en la combinación de los aspectos jurídicos-religiosos cuya observancia recuerda el orador –con una sutil exposición argumentativa– a los jueces (5. 81-96). Matizando la opinión de Gagarin[655], juzgamos que el acusado redobla sugestivamente en esta sección los factores de emotividad forense a los cuales dota de una pátina marcadamente (ir)religiosa. Es verdad: Euxiteo ofrece explicaciones de tópico patetismo (con parangón literario en el género perfectamente reconocible[656]) donde refiere que, ya sea una travesía marina en la cual se ha embarcado, ya sean actos religiosos de los que haya participado, puede contrastarse el éxito en la expedición y el feliz cumplimiento de los cultos sagrados (82-83); y ello merced a su moralidad de costumbres indudablemente pías que, en buena lógica, verifican *quod erat demonstrandum*, a saber, la inocencia del inculpado. No es menos cierto, sin embargo, que en el texto aquí recogido Euxiteo introduce una reflexión estilísticamente efectista. El argumento, mediante un hondo sentido retórico, se compadece con el tono expositivo que exhibe Antifonte en otros discursos y consta también de manera relativamente paralela en el esquema de

[655] Gagarin (1989: 89) estima que "the rest of Euxitheos' speech provides us no new information about the facts of the case".

[656] Por ejemplo, And. 1. 113-114; 1. 137-139 (cf. el comentario sobre And. 1. 132). En tal sentido, resultan ilustrativas las indicaciones de Furley 1996: 109-115.

Andócides[657]. Con todo, el orador incluye una expresión cuyo análisis no debiera soslayarse: ἁμαρτία καὶ ἀσέβειά ἐστιν εἴς τε τοὺς θεοὺς καὶ εἰς τοὺς νόμους. La traducción que hemos aportado ("dislate de impiedad que atenta contra los dioses y contra las leyes") desea subrayar, mediante hendíadis, la aproximación de las nociones implicadas que, como proponíamos en la tetralogía segunda, responden al esquema categórico de Antifonte. La presencia de los lemas ἁμαρτία y ἀσέβεια merece al menos, por lo que a nuestro texto concierne, las siguientes reflexiones.

En lo que atañe a la voz ἀσέβεια, es obviamente perceptible y documentado, tanto en el mismo Antifonte como en la literatura de época clásica, el compuesto ἀσέβ-, particularmente con el verbo ἀσεβέω y el adjetivo ἀσεβής[658]. Sin embargo, en los autores cuyo estudio venimos mostrando, el término ἀσέβεια comparece en un número significativamente restringido de casos. De hecho, no existiendo el nombre ἀθεΐα hasta época tardía y documentado el vocablo ἀθεότης solo a partir de Platón, el sustantivo ἀσέβεια se antojaba singularmente capaz de aglutinar, en época clásica, toda una red de acepciones –explícitas o implícitas– que cierto autor quisiera deslizar o cribar. La intensidad (ir)religiosa del término adquiere potencialmente un grado superlativo y, por razones de carácter jurídico, religioso o político (no excluyentes necesariamente entre sí)[659], los literatos dan la impresión de ser intencionadamente comedidos en el uso de la expresión. En realidad, solo Antifonte y Eurípides mencionan sin ambages el lema: Antifonte, merced a esa fórmula reconociblemente interna en dos ocasiones y a una tercera comparecencia en 4. 3. 6[660]; Eurípides, en *Las Bacantes* 476 y en *Orestes* 823. Respecto del primer testimonio, Dioniso afirma ante un desconcertado Penteo que los ritos de la divinidad son hostiles a quien practica la impiedad (ἀσέβειαν ἀσκοῦντ' ὄργι' ἐχθαίρει θεοῦ) y, por cuanto afecta al segundo ejemplo, el Coro juzga el matricidio de Orestes como un acto de urdida impiedad (τὸ δ' εὖ κακουργεῖν ἀσέβεια ποικίλα[661]).

[657] Cf. Antipho 4. 1. 2-3; 4. 4. 10; And. 1. 32.

[658] Al respecto, cf. el comentario sobre Antipho 2. 2. 11.

[659] El llamado 'Decreto de Diopites' (cuya noticia testimonia estrictamente Plutarco en *Per.* 32. 2), acaso fijado en el 430 a.C, podría hallarse en el origen de la cautela que manifiestan de modo general los autores. En todo caso, la explicación es meramente especulativa, dado que son precisamente Antifonte y Eurípides (quienes componen las piezas pertinentes con posterioridad a la fecha citada) los únicos literatos del siglo V a.C. resueltos a documentar *verbatim* el término ἀσέβεια.

[660] Cf. el comentario sobre Antipho 3. 2. 8. Efectivamente, en el discurso *Sobre el Coreuta* (Antipho 6. 6) leemos: ἁμαρτία καὶ ἀσέβεια εἴς τε τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς νόμους. Por añadidura, el querellante de la tercera tetralogía incide en que el acusado pretende defenderse ὑπὲρ τῆς αὑτοῦ ἀσεβείας (Antipho 4. 3. 6). Por lo demás Antifonte, en su indagación pionera de índole jurídico-religiosa, testimonia asimismo el término cognado ἀσέβημα (Antipho 2. 1. 3; 2. 1. 11; 4. 2. 9; 5. 91). También Andócides (1. 32), como se observa en el comentario a 1. 29-33, presenta el lema en una sola ocasión. Ningún otro autor del siglo V a.C. (o de época arcaica) atestigua la voz ἀσέβημα.

[661] Aceptamos la conjetura de Bothe εὖ (que defienden, entre otros filólogos, West 1987

En lo concerniente al lema ἁμαρτία, que comparece asimismo en 5. 79 y en 5. 88, se recordará (y así lo observamos de forma marcada en *Las Tetralogías*) que el vocablo consta como un error del intelecto que entraña culpa religiosa[662]. En paralelo, el cognado léxico ἁμάρτημα adquiere una acepción idéntica. Debemos mencionar que, respecto de los discursos reales, el término ἁμάρτημα comparece en *Contra la madrastra* (1. 27) y en *Sobre el homicidio de Herodes* (5. 91; 5. 92). Sucede que en 1. 27 el orador procede a una correlación simultánea entre ἁμάρτημα y ἀδίκημα (la expresión literal, con *homeoteleuton* e *isocolia* logrados, es ἀδικήμασι καὶ ἁμαρτήμασι), lo cual conduce inexorablemente a una infracción asimismo religiosa de la parte acusadora que, al decir del querellante, ha actuado de manera premeditada (ἐκ προνοίας). He aquí una declaración programática vertida de manera incipiente, todavía sin un perfil minucioso; pero ya entrevemos que los ἁμαρτήματα se asocian con los ἀδικήματα en el caso de que exista voluntariedad. Por cierto que la crítica viene señalando el carácter primerizo de esta pieza[663], dadas la imperfecciones retórico-formales que patentiza *Contra la madrastra*. Sin embargo, *Sobre el homicidio de Herodes* y *Sobre el Coreuta* ofrecen una reconocida madurez cualitativa, técnico-forense, en la obra de Antifonte; y ello puede explicar la adaptación puntillosamente formalizada de la terminología correspondiente. Ocurre que Euxiteo distingue (5. 92) entre ἁμάρτημα τῆς τύχης ("error azaroso") y ἁμάρτημα τῆς γνώμης ("error de juicio"): el primero, involuntario, merece disculpa (συγνώμην), mientras que el segundo, voluntario, no es disculpable. De este modo, se antoja comprensible la reflexión precedente que el orador armoniza con un brillante estilo antitético (5. 91: καὶ μὴν εἰ δέοι ἁμαρτεῖν τι, τὸ ἀδίκως ἀπολῦσαι ὁσιώτερον τοῦ μὴ δικαίως ἀπολέσαι· τὸ μὲν γὰρ ἁμάρτημα μόνον ἐστί, τὸ δὲ ἕτερον καὶ ἀσέβημα, "puestos a cometer cualquier error, es más respetuoso absolver injustamente que resolver pena de muerte contraria a la justicia: lo uno es simple desliz; lo otro constituye también un acto de impiedad"). En efecto, el matiz que adopta ahora ἁμάρτημα difiere del que Antifonte exhibe sofisticadamente en *Las Tetralogías*. No estamos ya ante el diseño de discursos ficticios, epidíctico-judiciales, didácticos y proclives a la

y Guzmán Guerra 2000) frente al transmitido αὖ. De hecho, la antístrofa donde se inserta el pasaje comienza con un feliz oxímoron (*Or.* 819: τὸ καλὸν οὐ καλόν).

[662] Cf. el comentario sobre Antipho 3. 2. 8 con arreglo a la noción del elemento ἁμαρτ-.

[663] Cf. Decleva Caizzi 1969: 57 n. 118. La cronología del *corpus* oratorio de Antifonte, tras prolijos debates histórico-filológicos, suele aceptarse en la actualidad como sigue: la pieza más antigua (sin una datación definida) es *Contra la madrastra*. Por su parte, *Sobre el coreuta* y *Sobre el homicidio de Herodes* están fechados hacia el 418 a.C. y entre el 417-414 a.C. respectivamente (Redondo 1991: 90 y 131). En lo tocante a *Las Tetralogías,* la crítica oscila entre una fijación antigua y otra más reciente. Dado el espíritu sofístico que impregna esos tres discursos ficticios y ante las razones que expone Gagarin (2002: 61-62), juzgamos probable que *Las Tetralogías* fueran compuestas entre el 428 y el 411 a.C. (año en que Antifonte, como instigador de la revolución oligárquica, habría conformado y pronunciado el discurso en su propia defensa).

experimentación ideológica o jurídica[664]. Nos hallamos ante la argumentación pertinente en la instrucción procesal. Con exquisita pericia de maestro, Antifonte desliza ante los jueces que un potencial ἁμάρτημα (a saber, un error consciente) conducirá directamente, por añadidura, a un ἀσέβημα; y que ellos serán culpables ante los dioses y ante las leyes. En definitiva, esta indicación se compadece con el contenido que ofrece 5. 88 y se aviene correctamente a las disquisiciones técnico-jurídicas que constan en los testimonios literarios de relevancia[665].

[664] Gagarin 2002: 55.

[665] Decleva Caizzi (1969: 55-56 y nn. 113, 116) facilita unas espléndidas observaciones y ofrece documentación testimonial de particular autoridad: Th. 1. 32. 5; 1. 69. 6; Anaximen. *Rh.* 4. 8-9 (1427 a); Arist. *Rh.* 1. 1374 b 5.

49

Andócides, 1. 29-33 (MacDowell 1962)

29. Περὶ μὲν τῶν μυστηρίων, ὦ ἄνδρες, ὧν εἵνεκα ἡ ἔνδειξις ἐγένετο καὶ περὶ ὧν ὑμεῖς οἱ μεμυημένοι εἰσεληλύθατε, ἀποδέδεικταί μοι ὡς οὔτε ἠσέβηκα οὔτε μεμήνυκα περὶ οὐδενὸς οὔτε ὡμολόγηκα περὶ αὐτῶν, οὐδὲ ἔστι μοι ἁμάρτημα περὶ τὼ θεὼ οὔτε μεῖζον οὔτ᾽ ἔλαττον οὐδέν. ὅπερ ἐμοὶ περὶ πλείστου ἐστὶν ὑμᾶς πεῖσαι. καὶ γὰρ οἱ λόγοι τῶν κατηγόρων—ταῦτα τὰ δεινὰ καὶ φρικώδη ἀνωρθίαζον, καὶ λόγους εἶπον ὡς πρότερον ἑτέρων ἁμαρτόντων καὶ ἀσεβησάντων περὶ τὼ θεώ, οἷα ἕκαστος αὐτῶν ἔπαθε καὶ ἐτιμωρήθη—τούτων οὖν ἐμοὶ τῶν λόγων ἢ τῶν ἔργων τί προσήκει; 30. ἐγὼ γὰρ πολὺ μᾶλλον ἐκείνων κατηγορῶ, καὶ δι᾽ αὐτὸ τοῦτό φημι δεῖν ἐκείνους μὲν ἀπολέσθαι, ὅτι ἠσέβησαν, ἐμὲ δὲ σῴζεσθαι, ὅτι οὐδὲν ἡμάρτηκα. ἦ δεινόν γ᾽ ἂν εἴη, εἰ ἐμοὶ ὀργίζοισθε ἐπὶ τοῖς ἑτέρων ἁμαρτήμασι, καὶ τὴν εἰς ἐμὲ διαβολὴν εἰδότες ὅτι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν τῶν ἐμῶν λέγεται, κρείττω τῆς ἀληθείας ἡγήσεσθε. δηλονότι γὰρ τοῖς μὲν ἡμαρτηκόσι τὰ τοιαῦτα ἁμαρτήματα οὐκ ἔστιν ἀπολογία ὡς οὐκ ἐποίησαν (ἡ γὰρ βάσανος δεινὴ παρὰ τοῖς εἰδόσιν), ἐμοὶ δὲ ὁ ἔλεγχος ἥδιστος, ἐν οἷς ὑμῶν οὐδέν με δεῖ δεόμενον οὐδὲ παραιτούμενον σωθῆναι ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ αἰτίᾳ, ἀλλ᾽ ἐλέγχοντα τοὺς τῶν κατηγόρων λόγους. 31. καὶ ὑμᾶς ἀναμινῄσκω τὰ γεγενημένα, οἵτινες ὅρκους μεγάλους ὀμόσαντες οἴσετε τὴν ψῆφον περὶ ἐμοῦ, καὶ ἀρασάμενοι τὰς μεγίστας ἀρὰς ὑμῖν τε αὐτοῖς καὶ παισὶ τοῖς ὑμετέροις αὐτῶν, ἦ μὴν ψηφιεῖσθαι περὶ ἐμοῦ τὰ δίκαια, πρὸς δὲ τούτοις μεμύησθε καὶ ἑοράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά, ἵνα τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σῴζητε δὲ τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας. 32. νομίσατε τοίνυν ἀσέβημα οὐδὲν ἔλαττον εἶναι τῶν μηδὲν ἠδικηκότων ἀσεβεῖν καταγνῶναι ἢ τοὺς ἠσεβηκότας μὴ τιμωρεῖσθαι. ὥστ᾽ ἐγὼ ὑμῖν πολὺ μᾶλλον τῶν κατηγόρων πρὸς τοῖν θεοῖν ἐπισκήπτω, ὑπέρ τε τῶν ἱερῶν ἃ εἴδετε, καὶ ὑπὲρ τῶν Ἑλλήνων οἳ τῆς ἑορτῆς ἕνεκεν ἔρχονται δεῦρο· εἰ μέν τι ἠσέβηκα ἢ ὡμολόγηκα ἢ ἐμήνυσα κατά τινος ἀνθρώπων, ἢ ἄλλος τις περὶ ἐμοῦ, ἀποκτείνατέ με, οὐ παραιτοῦμαι· 33. εἰ δὲ οὐδὲν ἡμάρτηταί μοι, καὶ τοῦτο ὑμῖν ἀποδείκνυμι σαφῶς, δέομαι ὑμῶν αὐτὸ φανερὸν τοῖς Ἕλλησι πᾶσι ποιῆσαι, ὡς ἀδίκως εἰς τόνδε τὸν ἀγῶνα κατέστην.

VARIAE LECTIONES: 32 τῶν μηδὲν ἠδικηκότων Lipsius: τοὺς μηδὲν ἠδικηκότας codd. τῶν μηδὲν ἠδικηκότων etiam Redondo 2006.

LOCI SIMILES: 29, 30, 31, 32 (2) ἀσεβέω: And. 1. 10; 1. 58; 1. 71; 1. 132; A. *Eu*. 270; Antipho 2. 1. 9; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; Ar. *Th*. 367; E. *Ba*. 490; Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2, 8. 129. 3; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.

29, 30 (2) ἁμάρτημα: Antipho 1. 27; 3. 3. 8; 3. 4. 7; 4. 1. 1; 4. 4. 5; 5. 5; 5. 91; 5. 92; S. *Ant*. 1261.

32 ἀσέβημα: Antipho 2. 1. 3; 2. 1. 11; 4. 2. 9; 5. 91; Th. 6. 27. 2.

> 29. Ciudadanos: en lo concerniente a los misterios a causa de los cuales se formuló la *éndeixis* y habéis comparecido vosotros, los ya iniciados, he demostrado cumplidamente que ni he cometido impiedad ni he delatado a nadie ni he realizado confesiones al respecto; y que no he incurrido en tacha alguna –ni mucha ni poca– por cuanto atañe a las dos diosas. Mi objetivo principal es persuadiros de esta declaración. Ahí están las soflamas de mis acusadores: han levantado acusaciones de tremendo patetismo y vertido noticias en el sentido de que, ya con antelación, otros individuos han cometido actos delictivos e impíos contra las dos diosas, circunstancia que acarreó a estos el castigo sufrido. Pues bien, ¿cuál es mi relación con esas acusaciones o con esos actos? 30. Por mi parte, deseo verter sobre ellos acusaciones de mayor fuste, razón por la cual exijo que ellos sean condenados a muerte, ya que su proceder ha sido impío, y que yo quede en libertad, puesto que ningún delito he cometido. En efecto, sería inaudito que os ensañarais conmigo debido a delitos ajenos y que concedáis mayor crédito al infundio lanzado sobre mi persona –a sabiendas de que es formulado por enemigos míos– que a la verdad. Pues resulta evidente que, para quienes han perpetrado semejantes actos delictivos, no existe defensa con el argumento de que no los realizaron (incisivo sería el interrogatorio, por cierto, ante hombres que conocen los hechos). Sin embargo, mucho me complace una investigación pericial en la cual ninguna demanda o reivindicación voy a solicitaros para que, a la vista de tal imputación, me absolváis. Al contrario, me dispongo a refutar los argumentos de mis acusadores. 31. Me permito recordar los sucesos a quienes, una vez prestados juramentos de la máxima trascendencia, debéis votar sobre mi persona; además habéis asumido las más importantes imprecaciones tanto para vosotros como para vuestros hijos, a saber, que votaréis sobre mi persona conforme a justicia. Por añadidura, estáis ya iniciados y habéis asistido a los misterios sagrados en honor de las dos diosas con el propósito de sancionar a los impíos y de exculpar a los inocentes. 32. En consecuencia, advertid que condenar por impiedad a quienes no han cometido falta alguna es delito impío no menor que absolver a quienes han incurrido en actos de impiedad. Por consiguiente yo, en medida mucho mayor que mis acusadores, apelo a vuestra responsabilidad, para honrar a las dos diosas, en el nombre de los misterios sagrados que habéis contemplado y en el nombre de los griegos que aquí se concitan merced a la ceremonia: si he incurrido en impiedad, confesión o delación alguna sobre cualquier persona –o si cualquier persona lo ha hecho sobre mí–, condenadme a muerte, nada imploro. 33. Por contra, si no he cometido delito ninguno y os lo demuestro fehacientemente, ruego manifestéis sin ambages a todos los griegos que he comparecido a esta causa de manera injusta.

Mediante el Decreto de Tisámeno, la restauración democrática del 403 a.C. y la amnistía político-jurídica correspondiente, los atenienses habían determinado valerse de las leyes patrias, los πάτριοι νόμοι de Solón y Dracón cuya vigencia se había promulgado en unión de leyes adicionales que, por mor del mencionado Decreto, debían permanecer inscriptas para conocimiento público.

Al respecto, revisadas y fijadas las leyes, el Consejo del Areópago se erigiría en garante de las mismas con una consecuencia de máxima importancia: las leyes habrían de ajustarse a los hechos de responsabilidad civil o penal que fueran cometidos con posterioridad al 403 a.C[666]. El caso es que corría el año 399 a.C. Y Andócides, finalmente acomodado en Atenas tras una vida de funambulismo sociopolítico y existencial, debe arrostrar una nueva tribulación de índole político-jurídico-religiosa[667]. En efecto, con notable posterioridad a la consabida profanación de los misterios sagrados y de la mutilación de los Hermes (415 a.C., casos en que Andócides había sido antaño implicado), enemigos de facción política, con Cefisio a la cabeza, presentan una denuncia pública o ἔνδειξις ante el Arconte Rey (máxima autoridad en lo tocante a cuestiones religiosas) so pretexto de que Andócides, el oligarca acogido en el régimen democrático, era culpable de manifiesta impiedad por cargos de imputación severa que afectaban a su pasado mediato[668]. Ante hechos de naturaleza primordialmente irreligiosa como los ahora atribuidos (la ominosa participación en actos cívico-religiosos, de honor a las diosas Deméter y Perséfone, que debían ser vedados considerando la idiosincrasia de nuestro orador), conformarán el jurado ciertos ciudadanos ya iniciados en los misterios sagrados (cf. 1. 29: οἱ μεμυημένοι; 1. 31: μεμύησθε καὶ ἑοράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά). He aquí, de entrada, el principio motor de la acusación que vertebra esencialmente la disposición estructural del discurso *Sobre los misterios*: la retórica de las categorías (ir)religiosas que manejan con tino los litigantes para desacreditar jurídicamente al adversario político.

Concretamente los pasajes aquí seleccionados coronan una habilidosa exposición de síntesis (1. 10 ss., antes de pronunciarse Andócides sobre la espinosa cuestión de los Hermes [1. 34 ss.]) donde el orador recurre al principio erístico de negar la máxima acusación: ni ha cometido acto de impiedad ni delación alguna que justifique su presencia en el litigio, presencia solo motivada por el carácter impíamente falsario de sus oponentes. La estrategia que advertimos en el texto escogido presenta una condición doble e indivisible: por un lado, la atención tópica, de espontaneidad estudiada, a la responsabilidad de los jueces en la resolución de la causa; por otro lado, la conexión exquisita de términos relevantes –cuyo precedente señero se halla en Antifonte– que ligan admirablemente la técnica sofística a la acepción de un léxico jurídico-religioso muy formalizado. En efecto, el dramatismo discursivo que Andócides observa en sus acusadores (1. 29: ταῦτα τὰ δεινὰ καὶ φρικώδη ἀνωρθίαζον) queda superado por la vehemencia de nuestro orador, al punto de involucrar a los jueces y aun a los propios hijos de estos en la implicación que pudiera derivarse de los juramentos

[666] Carawan 2004: 109; Sancho 2004: 82. Cf. And. 1. 83-84.

[667] Para el perfil biográfico de Andócides, cf. López Eire 1981; Redondo 2006: 7-65.

[668] Sobre el proceso de ἔνδειξις y los casos en que esta resultaba operativa, cf. Palao 2007: 408-411.

emitidos y del fallo correspondiente (1. 31: ἀρασάμενοι τὰς μεγίστας ἀρὰς ὑμῖν τε αὐτοῖς καὶ παισὶ τοῖς ὑμετέροις αὐτῶν). La tensión de patetismo estructural resulta sagazmente sancionada por la inclusión de argumentos donde la terminología irreligiosa desempeña un papel cualitativa y cuantitativamente destacado. Como puede observarse en el planteamiento de Andócides (1. 29), la fórmula de introducción ἠσέβηκα... μεμήνυκα... ὡμολόγηκα tiene su correspondencia conclusiva en ἠσέβηκα... ὡμολόγηκα... ἐμήνυσα (1. 33). He ahí el verbo ἀσεβέω, cuya comparecencia en distintas formas personales e impersonales jalona deliciosa y retóricamente la defensa del orador. De hecho, junto a la formación ἠσέβηκα que se repite en la alocución, hallamos incorporaciones adicionales de interés conceptual y léxico: "otros individuos han cometido actos delictivos e impíos contra las dos diosas" (1. 29: ἑτέρων ἁμαρτόντων καὶ ἀσεβησάντων περὶ τὼ θεώ); "Exijo que ellos [i.e. mis acusadores] sean condenados a muerte, ya que su proceder ha sido impío" (1. 30: φημι δεῖν ἐκείνους μὲν ἀπολέσθαι, ὅτι ἠσέβησαν); "Estáis ya iniciados y habéis asistido a los misterios sagrados en honor de las dos diosas con el propósito de sancionar a los impíos y de exculpar a los inocentes" (1. 31: μεμύησθε καὶ ἑοράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά, ἵνα τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σῴζητε δὲ τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας); "En consecuencia, advertid que condenar por impiedad a quienes no han cometido falta alguna es delito impío no menor que absolver a quienes han incurrido en actos de impiedad" (1. 32: νομίσατε τοίνυν ἀσέβημα οὐδὲν ἔλαττον εἶναι τῶν μηδὲν ἠδικηκότων ἀσεβεῖν καταγνῶναι ἢ τοὺς ἠσεβηκότας μὴ τιμωρεῖσθαι).

A decir verdad, la existencia en congeries de estas siete figuras etimológicas sobre ἀσεβέω –en un cómputo de trece apariciones del verbo para nuestro largo discurso y, por ende, para la obra toda de Andócides– resulta notablemente destacable, máxime con la concurrencia en el último pasaje del vocablo técnico ἀσέβημα ("acción delictiva de impiedad"), solo aquí testimoniado en la producción andocidea. Bien mirados, los pasajes que hemos recogido presentan una relevancia exquisita. De entrada y como queda dicho, debe notarse la composición trimembre ἠσέβηκα... μεμήνυκα... ὡμολόγηκα (1. 29), que se cierra merced a una estructura anular en la argumentación del orador: ἠσέβηκα... ὡμολόγηκα... ἐμήνυσα (1. 33). Acto seguido, hallamos la coordinación de los participios ἁμαρτόντων καὶ ἀσεβησάντων con su complemento περὶ τὼ θεώ. Procede subrayar la equiparación conceptual, en la práctica, de ambas formaciones. Como ha sido modélicamente explicado, el verbo ἁμαρτάνω ("errar") adquiere incidentalmente, desde la formalización que ya Antifonte imprime al étimo, el sentido de yerro intelectual no exento de culpa religiosa[669]. Sin ir más lejos, en nuestro texto hallamos por dos veces la voz ἁμάρτημα (1. 29; 30) con una marcada acepción jurídico-religiosa que aproxima el sentido del vocablo a

[669] Decleva Caizzi 1969: 57-58.

la semántica de ἀσεβέω y ἀσέβημα. Esta misma ligazón aclara la antítesis de simetría que detectamos más adelante (30: φημι δεῖν ἐκείνους μὲν ἀπολέσθαι, ὅτι ἠσέβησαν, ἐμὲ δὲ σῴζεσθαι, ὅτι οὐδὲν ἡμάρτηκα), donde la correspondencia léxico-semántica entre ἠσέβησαν y ἡμάρτηκα patentiza el alegato de Andócides, quien opone con pericia retórico-estilística la inocencia de sus actos a la confesión sacrílega de sus adversarios (tildados de impíos por falsarios). Todo ello acredita que, mediante apóstrofe rotundo a los jueces, nuestro orador sostenga un axioma cardinal: la condena por impiedad, sin que medien actos punitivos, es delito impío y equiparable a la absolución de quienes han conculcado las normas religiosas (1. 32: νομίσατε τοίνυν ἀσέβημα οὐδὲν ἔλαττον εἶναι τῶν μηδὲν ἠδικηκότων ἀσεβεῖν καταγνῶναι ἢ τοὺς ἠσεβηκότας μὴ τιμωρεῖσθαι)[670]. Por añadidura, debe repararse también aquí en la coexistencia de los verbos ἀσεβέω y ἀδικέω, un fenómeno que también comparece en 1. 31 (μεμύησθε καὶ ἑοράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά, ἵνα τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σῴζητε δὲ τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας). Y no debe extrañar, puesto que en la formulación léxico-semántica de influencia sofístico-antifontea (la cual nutre el andamiaje tipológico de Andócides, correligionario del Ramnusio) asistimos a una filiación en el esquema ἁμάρτημα-ἀδίκημα-ἀσέβημα con implicaciones jurídico-religiosas de importancia[671].

En suma, la proclama de Andócides en esta parte de su discurso ofrece una convergencia expresiva de significantes y significados, los cuales presentan una notabilísima incidencia en aspectos irreligiosos con el propósito de contraponer la actitud del orador a la de sus oponentes. El caso es que, se trate o no de una mistificación disciplinada por parte de Andócides, el *páthos* erístico se antoja incontrovertible y revela palmariamente la antinomia 'piedad / impiedad' inherente a la composición en su globalidad: una apología cuidada de Andócides, vinculada igualmente a las leyes codificadas en la época de rango superior a los πάτριοι νόμοι que pudieran invocarse[672].

[670] Es una línea de argumentación pareja a la que expone Antipho 5. 91.

[671] Decleva Caizzi 1969: 55-57. Con arreglo a la semántica jurídico-religiosa del tema ἀδικ-, cf. asimismo Peels 2015: 148 y 254.

[672] Carawan 2004; Gagarin 2008: 179. Por lo demás, Andócides (1. 103) incide sugestivamente en la contradicción que se infiere del proceso a él incoado: la ἔνδειξις es formalmente regular pero la acusación aneja se corresponde con un decreto ya derogado.

50

Andócides, 1. 132 (MacDowell 1962)

Ἀλλὰ γάρ, ὦ ἄνδρες, διὰ τί ποτε τοῖς ἐμοὶ νυνὶ ἐπιτιθεμένοις μετὰ Καλλίου καὶ συμπαρασκευάσασι τὸν ἀγῶνα καὶ χρήματα εἰσενεγκοῦσιν ἐπ᾽ ἐμοὶ τρία μὲν ἔτη ἐπιδημῶν καὶ ἥκων ἐκ Κύπρου οὐκ ἀσεβεῖν ἐδόκουν αὐτοῖς, μυῶν μὲν Ἀ <...> Δελφόν, ἔτι δὲ ἄλλους ξένους ἐμαυτοῦ, καὶ εἰσιὼν εἰς τὸ Ἐλευσίνιον καὶ θύων, ὥσπερ ἐμαυτὸν ἄξιον νομίζω εἶναι; ἀλλὰ τοὐναντίον λῃτουργεῖν οὗτοι προὐβάλλοντο, πρῶτον μὲν γυμνασίαρχον Ἡφαιστίοις, ἔπειτα ἀρχιθέωρον εἰς Ἰσθμὸν καὶ Ὀλυμπίαζε· εἶτα δὲ ταμίας <ἦν> ἐν πόλει τῶν ἱερῶν χρημάτων. νῦν δὲ ἀσεβῶ καὶ ἀδικῶ εἰσιὼν εἰς τὰ ἱερά;

VARIAE LECTIONES: ταμίας <ἦν> MacDowell: ταμίαν codd. quod seq. Redondo 2006.

LOCI SIMILES: ἀσεβέω: And. 1. 10; 1. 29; 1. 30; 1. 31; 1. 32 (2); 1. 58; 1. 71; A. *Eu*. 270; Antipho 2. 1. 9; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; Ar. *Th*. 367; E. *Ba*. 490; Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2, 8. 129. 3; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.
ἀσεβῶ καὶ ἀδικῶ: Ar. *Th*. 367.

Veamos, ciudadanos: ¿Por qué razón estos individuos (quienes se ciernen actualmente sobre mí en atención a Calias, conspiran para procesarme y vienen aportando sumas de dinero contra mí) no juzgaron que yo –tres años hace que vivo aquí, llegado de Chipre– cometía actos de impiedad cuando iniciaba en los misterios a A<…>, el oriundo de Delfos, y también a otros huéspedes personales, e incluso me dirigía al Eleusinio y celebraba sacrificios, tal como en justicia pienso que debo hacerlo? A la inversa, estos sujetos me sugerían que desempeñara liturgias: primero, como gimnasiarco en las Hefestias; luego, como presidente de teoros en dirección al Istmo y a Olimpia. Acto seguido, ejercí como tesorero de los bienes sagrados en la Acrópolis. Pues bien, ¿ahora cometo un delito de impiedad por acudir a los templos?

El capítulo seleccionado constituye, en realidad, un delicioso colofón apologético que tiene su origen en el cargo más delicado que se imputa a nuestro orador. Como se infiere anteriormente (1. 110), ya ejercida la denuncia mediante ἔνδειξις, Andócides recibe la acusación de haber depositado una ofrenda de súplica, concretamente una rama de olivo, en el Eleusinio (templo dedicado en Atenas a las dos diosas, Deméter y Perséfone) durante la celebración de los misterios. Debía de existir un νόμος πάτριος, al que apelan los antagonistas de Andócides, el cual prescribía la muerte para quien depositara efectivamente la citada ofrenda de súplica durante la celebración de los misterios. El caso es que la maniobra entrañaba una pretensión sagaz en los adversarios de Andócides: inculpar de impiedad al orador cuya responsabilidad en la acción resultaría sin duda verosímil, habida cuenta su pasado irreligioso que, en claro

argumento circular, Andócides habría deseado expiar mediante la imposición de la ofrenda[673]. Así las cosas, la defensa de Andócides –quien niega tenazmente su participación en los hechos– va a orientarse en una dirección jurídico-religiosa con suma perspicacia para, de modo adicional, desacreditar políticamente a sus enemigos. Previo desprestigio ético-cívico de Cefisio, Meleto y Epicares (1. 94-105), autores materiales de la persecución que afronta Andócides, nuestro orador centrará su diatriba de mordacidad crítica en el verdadero instigador de la acusación, Calias, hijo de Hiponico, perteneciente al ínclito linaje de los Cérices y, en la condición hereditaria de δᾳδοῦχος ("portador de la antorcha"), sacerdote capital durante la celebración de los misterios sagrados. De hecho, Andócides va a combinar ingeniosamente la defensa propia con la invectiva pertinaz –directa e indirectamente vertida– hacia la figura de Calias. Inicialmente detectamos que Calias, de manera solemne, revela que se halla depositada una ofrenda de súplica en el altar del Eleusinio (1. 112: ἀναστάς Καλλίας ὁ Ἱππονίκου τὴν σκευὴν ἔχων λέγει ὅτι ἱκετηρία κεῖται ἐπὶ τοῦ βωμοῦ). Acto seguido, ante la acusación de sus adversarios en el sentido de que las diosas confundieron al orador para que este depositara inadvertidamente la rama suplicante, Andócides alega una refutación de efectismo retórico: si hubiera sido el responsable de la contravención normativa, las mismas diosas habrían propiciado que él reconociera formalmente el delito, lo cual no sucedió (1. 114: εἰ γὰρ ἐβουλέσθην με ἀπολλύναι τὼ θεώ, ἐχρῆν δήπου καὶ μὴ θέντα με τὴν ἱκετερίαν ὁμολογῆσαι· ἀλλ᾽ οὔτε ὑπήκουσα οὔτ᾽ ἔθηκα)[674]. A continuación, Andócides contrapone su hombría de bien a la actitud mezquina de Calias mediante la declaración de una segunda persona, Céfalo (un mandatario del partido democrático), quien increpa y denomina a Calias "el más sacrílego de todos los hombres" (1. 116: Ὦ Καλλία, πάντων ἀνθρώπων ἀνοσιώτατε) por arrogarse la interpretación de una ley ancestral que colisiona en su resolución con la ley escrita, la cual imponía una sanción económica de mil dracmas. En rigor, la crítica jurídico-religiosa es de fuste, ya que desliza la interpretación de que ciertos clanes prevaricaban en la distorsión exegética de los πάτριοι νόμοι, los cuales eran prácticamente 'materia de estado' reservada[675]. Por añadidura, el vocativo en grado superlativo del adjetivo ἀνόσιος constituye una caracterización intensificadora de la bajura moral que Calias destila. A decir verdad, *Sobre los misterios* es el único discurso andocideo donde consta el término indicado, siempre en grado comparativo o superlativo (1. 19; 1. 23). No obstante, aquí verificamos la única ocasión de comparecencia en vocativo, con descalificación directa hacia terceros. En realidad, la semántica de ἀνόσιος presenta eventualmente un matiz de índole emocional e incide en una actitud del ser humano que repugna sensiblemente

[673] MacDowell 1962: 141.

[674] El auxilio divino ante dificultades extremas es un argumento retórico que los oradores invocan incidentalmente en sus discursos apologéticos. Cf. Antipho 5. 83.

[675] Furley 1996: 116.

a los dioses[676]. Pues bien, con el propósito de subrayar el carácter deletéreo de Calias, nuestro orador revisa concienzudamente –sin merma de pormenores escabrosos– la disoluta vida sentimental del sacerdote oficiante en los misterios sagrados (1. 117-129), del cual Andócides menciona que habría cohabitado con tres mujeres de la misma familia (en concreto, madre, hija y sobrina): esta coyuntura permite fundamentar la equiparación nominal de Calias con un Edipo o un Egisto (1. 129). Si bien se mira, la identificación es particularmente sañuda, ya que se trata de personajes cuyas acciones atentan a la *pietas* más elemental y solemne de la religiosidad griega. En tal sentido, no resistiremos la tentación de citar la descripción de flagelo que se autoimpone Edipo (S. *OT* 1360: νῦν δ' ἄθεος μὲν εἰμ', ἀνοσίων δὲ παῖς). El caso es que, en última instancia (1. 130-131, con inmediata antelación al parágrafo aquí seleccionado), Andócides introduce el rumor proverbial que había circulado en Atenas de que Hiponico, el padre de Calias, estaba criando en casa "un espíritu maligno" puesto que el hijo se hallaba dilapidando la fortuna de la acaudalada familia. El lema concerniente, ἀλιτήριος, asume en la religiosidad tradicional la acepción de un individuo que, por realizar actos execrables ante los dioses, sobrelleva una vida infeliz entre los seres humanos[677]. Como puede comprobarse, el sarcasmo de Andócides es medular y enfatiza igualmente la condición impía de Calias quien conculca un principio de religiosidad cardinal: el cuidado de respeto escrupuloso a los más suyos[678]. Por lo demás, el texto que hemos escogido cierra en síntesis de conclusión el argumentario de censura jurídico-religiosa con implicaciones de naturaleza obviamente política, favorable a los intereses del orador. Los interrogantes retóricos que brillan ahora (1. 132) tienden a exhibir las contradicciones consustanciales de la parte acusadora, las cuales contrastan con la actitud de pulcritud religiosa que reclama para sí Andócides: ello le lleva a ironizar, en resolución, con una fórmula harto elocuente: νῦν δὲ ἀσεβῶ καὶ ἀδικῶ εἰσιὼν εἰς τὰ ἱερά[679];

[676] Esta es, al menos, la línea exegética de Peels (2015: 253-256), quien en sus conclusiones finales delimita semánticamente la oposición ὅσιος / ἀνόσιος.

[677] Furley 1996: 109.

[678] Andócides, quien utiliza con fruición y en defensa propia el tópico sobre la nobleza del parentesco, filtra aquí el mismo tópico *in malam partem*. Sobre el recurso al tópico en nuestro autor, cf. Mactoux 1989; Strauss 1993.

[679] El sintagma ἀσεβῶ καὶ ἀδικῶ, de índole jurídico-religiosa, presenta un significativo correlato en Ar. *Th.* 367, donde el Coro de las Tesmoforiantes deplora el comportamiento de aquellas mujeres que atentan impíamente contra los preceptos del estado (ἀσεβοῦσ' ἀδικοῦσί τε τὴν πόλιν).

4.5. Historiografía
(Historiography)

G. Sopeña Genzor (Orcid ID: 0000-0002-8971-5656; gsopena@unizar.es)
Universidad de Zaragoza

51

Heródoto, 1. 189. 1-190. 1 (Hude 1927)

Ἐπείτε δὲ ὁ Κῦρος πορευόμενος ἐπὶ τὴν Βαβυλῶνα ἐγίνετο ἐπὶ Γύνδῃ ποταμῷ, τοῦ αἱ μὲν πηγαὶ ἐν Ματιηνοῖσι εἰσί, ῥέει δὲ διὰ Δαρδανέων, ἐκδιδοῖ δὲ ἐς ἕτερον ποταμὸν Τίγρην, ὁ δὲ παρὰ Ὦπιν πόλιν ῥέων ἐς τὴν Ἐρυθρὴν θάλασσαν ἐκδιδοῖ, τοῦτον δὴ τὸν Γύνδην ποταμὸν ὡς διαβαίνειν ἐπειρᾶτο ὁ Κῦρος ἐόντα νηυσιπέρητον, ἐνθαῦτά οἱ τῶν τις ἱρῶν ἵππων τῶν λευκῶν ὑπὸ ὕβριος ἐσβὰς ἐς τὸν ποταμὸν διαβαίνειν ἐπειρᾶτο, ὁ δέ μιν συμψήσας ὑποβρύχιον οἰχώκεε φέρων. [2] κάρτα τε δὴ ἐχαλέπαινε τῷ ποταμῷ ὁ Κῦρος τοῦτο ὑβρίσαντι, καί οἱ ἐπηπείλησε οὕτω δή μιν ἀσθενέα ποιήσειν ὥστε τοῦ λοιποῦ καὶ γυναῖκάς μιν εὐπετέως τὸ γόνυ οὐ βρεχούσας διαβήσεσθαι (...). 190. ὡς δὲ τὸν Γύνδην ποταμὸν ἐτείσατο Κῦρος ἐς τριηκοσίας καὶ ἑξήκοντα διώρυχάς μιν διαλαβών, καὶ τὸ δεύτερον ἔαρ ὑπέλαμπε, οὕτω δὴ ἤλαυνε ἐπὶ τὴν Βαβυλῶνα.

Pero cuando Ciro, en su marcha contra Babilonia, llegó al río Gindes –que tiene sus fuentes el país de los matienos, atraviesa el de los dardaneos y desemboca en el otro río, el Tigris, que pasa por la ciudad de Opis y desemboca en el mar Eritreo–, cuando Ciro, en fin, intentaba atravesar el mencionado río Gindes (que es navegable), justo entonces uno de sus caballos sagrados del grupo de los blancos penetró desbocado en el río tratando de atravesarlo, pero la corriente lo engulló en sus aguas y lo arrastró. [2] Ciro, como es natural, se irritó sumamente ante ese sacrilegio del río y lo amenazó con dejarlo tan menguado que, en lo sucesivo, hasta las mujeres podrían atravesarlo fácilmente sin mojarse la rodilla (…). 190. Después de castigar al río Gindes dividiéndolo en trescientos sesenta canales, Ciro, cuando despuntaba la primavera siguiente, encaminóse por fin contra Babilonia.

Heródoto consigna la costumbre del ejército aquemémida de que ocho corceles blancos arrastrasen el carro del dios supremo del panteón iranio, Ahura Mazda, mientras otros diez les acompañaban sin monta[680]. Se trata de caballos

[680] Cf. 7. 40. 2-4. El *Avesta* resulta explícito acerca de la venerable santidad de estos animales blancos: cuatro conducen el carro de Mitra (*Yašt* 10. 125), cuatro también el de Sraoša (*Yasna* 57. 27 y ss.). Briant 2002: 250-253. In extenso, Shahbazi – Thordarson –Solṭānī Gordfarāmarzī – Bosworth 1983.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_8

neseos –nombre derivado acaso de Nisia, en Media, celebérrimos durante toda la antigüedad[681]–, de gran talla, cuyo color blanco exaltaba la índole sacra del noble bruto, herencia del viejo fondo indoario[682]. El animal de nuestro pasaje –de carácter consagrado, por lo tanto, y habilitado para tal menester– había sido desuncido a propósito para procurar su completa seguridad al atravesar el río. De tal suerte, el monarca adopta en el cálamo del Halicarnaseo un papel divinizante: Heródoto asimila su enojo en todo a la ira propia de un dios, incluso con la amenaza y aplicación subsiguiente de un castigo contra el río que, obviamente, realimenta la idea de la peculiar desmesura en la actuación de Ciro, asociada a la *hýbris* de un equino (ὑπὸ ὕβριος).

Ha sido pertinentemente destacado cómo la figura de los monarcas persas fue tratada por la historiografía griega como sinécdoque del exceso, una forma privilegiada de enfrentarse a la alteridad *médica* en tanto que modelo de representación, muy dilatado en el tiempo[683]. No obstante, como es sabido, a diferencia radical de Cambises, de Jerjes e incluso de Darío, Ciro el Grande gozó de una evidente idealización que culminó en ese espejo de príncipes en que lo convirtió Jenofonte o en el dechado de καλοκἀγαθία de la tradición socrática, platónica y cínica[684]. Con muy pocos matices, el retrato de este soberano es incontrovertiblemente favorable en las letras griegas: ejemplo del buen gobierno, la mesura, la clemencia y la tolerancia (cualidades, por cierto, corroboradas por las fuentes babilónicas –*Cilindro de Ciro, CB* 11– y bíblicas, como Isaías, 45. 1 o Esdras, 1. 7-11; 5. 14-15)[685].

Heródoto no supone una excepción a esta tónica, ubicando la biografía de Ciro en los cuatro estadios tópicos de las vidas de reyes orientales. De todas las versiones sobre su nacimiento y ascenso al trono, nuestro historiador elige la misteriosa del niño expósito, amamantado por una perra –que le da el nombre–, el de unos difíciles primeros años de vida –entre padres adoptivos, previamente a su reconocimiento– hasta convertirse en el forjador de un imperio colosal, momento tras el cual muere de manera violenta[686]. Ciertamente, su excurso sobre el Gran Rey es abiertamente favorable al soberano: afable y valiente sobre todos los demás (1. 123), clementísimo al perdonar la vida del abyecto Astiages (1. 130), sabio guía de hombres (1. 130), πατήρ de las naciones a su mando (3. 89), etc.

Sin embargo, al llegar de lleno al estadio del ejercicio del imperio, al que corresponde precisamente nuestro pasaje, Heródoto cambia de registro y muestra a un Ciro del que emerge esa ὕβρις que todo persa parece albergar en su interior:

[681] Hanslik 1936.
[682] Weidner 1952: 157-59.
[683] García Sánchez 2009: passim.
[684] Nadon 2001: 29-42
[685] García Sánchez 2009: 89-103.
[686] Payen 1997: 51-53.

como si, habiendo abandonado el ámbito de su agreste y pura Persia natal, el contagio con la vida muelle de babilonios y medos hubiera trocado el antaño templado carácter del Gran Rey[687]. El episodio aquí descrito resulta paradigmático, en efecto, dado que el monarca aplica un escarmiento expeditivo, de clara índole divinizante: en desagravio al sol –cuya íntima relación con los équidos ya ha sido subrayada–, dividió el río en los mismos días del año iranio, trescientos sesenta, número de fuerte carga simbólica entre los persas que coincide con el número de talentos en oro o de caballos blancos entregados en tributo por algunas satrapías (hecho citado por el propio Heródoto, 3. 90-91; 3. 95), de aquellos otros sacrificados a Mitra en la fiesta solemne de la deidad, de los animales inmolados por los magos ante la tumba de Pasargada o del de las concubinas del harén real[688].

Parece significativo, en fin, el paralelo entre el desbocamiento del corcel blanco, su mal fin (ὑποβρύχιος) y la ira soberbia de Ciro. Recientemente, Louis Rawlings ha explorado la sustantiva presencia de ὕβρις, como nombre propio, en una larga lista de perros citados por Jenofonte en su *Cinegético* (7. 5). Mucho más que considerar *hýbris* como un término neutro –desmesura y agresividad como deseables cualidades de una bestia de caza, sugerencia de una interpretación superficial–, Rawlings propone una lectura en clave ideológica que, en la mentalidad griega, hace recaer en el animal las propias condiciones y carácter del amo. En el caso de Jenofonte, los propietarios de esta clase de perros –bien adiestrados y necesitados de cuidados específicos– pertenecían a una elite que, como tal, pudiera haberse visto inclinada a ver el término *hýbris*, en el sentido de superioridad frente sus inferiores sociales, como una cualidad positiva. Así quien llamó a su perro de tal manera estaba haciendo una declaración no tanto sobre el can, sino sobre sí mismo[689].

En nuestro pasaje, en suma, en este sentido, la sobreexcitación del caballo neseo de Ahura Mazda – a causa de una *hýbris* irracional y funesta– es no sólo colocada por Heródoto como causa directa de la cólera del Gran Rey, sino como anticipo y correlato de la conducta punitiva del monarca, de marcada índole simbólica y religiosa, pues se dirige nada menos que contra la fuerza de un curso fluvial (por cierto, de carácter sacro entre los babilonios). La figura de hipálage –donde el participio en dativo ὑβρίσαντι concierta gramaticalmente con el río (ποταμῷ) y, al mismo tiempo, afecta por analogía al propio monarca– permite afirmar que el comportamiento del animal en este trance sería, por tanto y en este sentido, reflejo del temperamento de Ciro, tendente a instalarse en la exageración y la desmesura en el criterio del cronista griego.

[687] Gammie 1986: 179.
[688] Briant 2002: 96, 280-283, 404, 499, passim. García Sánchez 2009: 94, 187-189.
[689] Rawlings 2011: 145-159.

52

Heródoto, 1. 159. 3-1. 160. 1 (Hude 1927)

Πρὸς ταῦτα ὁ Ἀριστόδικος ἐκ προνοίης ἐποίεε τάδε· περιιὼν τὸν νηὸν κύκλῳ ἐξαίρεε τοὺς στρουθοὺς καὶ ἄλλα ὅσα ἦν νενοσσευμένα ὀρνίθων γένεα ἐν τῷ νηῷ. ποιέοντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα λέγεται φωνὴν ἐκ τοῦ ἀδύτου γενέσθαι φέρουσαν μὲν πρὸς τὸν Ἀριστόδικον, λέγουσαν δὲ τάδε· Ἀνοσιώτατε ἀνθρώπων, τί τάδε τολμᾷς ποιέειν; τοὺς ἱκέτας μου ἐκ τοῦ νηοῦ κεραΐζεις; [4] Ἀριστόδικον δὲ οὐκ ἀπορήσαντα πρὸς ταῦτα εἰπεῖν· Ὦναξ, αὐτὸς μὲν οὕτω τοῖσι ἱκέτῃσι βοηθέεις, Κυμαίους δὲ κελεύεις τὸν ἱκέτην ἐκδιδόναι; τὸν δὲ αὖτις ἀμείψασθαι τοισίδε· Ναὶ κελεύω, ἵνα γε ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε, ὡς μὴ τὸ λοιπὸν περὶ ἱκετέων ἐκδόσιος ἔλθητε ἐπὶ τὸ χρηστήριον. 160. ταῦτα ὡς ἀπενειχθέντα ἤκουσαν οἱ Κυμαῖοι, οὐ βουλόμενοι οὔτε ἐκδόντες ἀπολέσθαι οὔτε παρ' ἑωυτοῖσι ἔχοντες πολιορκέεσθαι ἐκπέμπουσι αὐτὸν ἐς Μυτιλήνην.

loci similes: 1. 159. 3 ἀνόσιος: Hdt. 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3, 9. 78. 1; A. *Supp*. 762; A. *Th*. 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; Ar. *Av*. 328, 334; Ar. *Pl*. 415; Ar. *Ra*. 850; Ar. *Th*. 667, 679, 684/5; E. *Ba*. 613; E. *Cyc*. 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El*. 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec*. 790, 792, 852; E. *Hel*. 869, 1054; E. *Hipp*. 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med*. 607, 796, 1305; E. *Or*. 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph*. 67, 493, 609; E. *Tr*. 628, 1316; S. *Ant*. 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph*. 257.

1. 159. 4 ἀσεβέω: Hdt. 2. 139. 2, 8. 129. 3; A. *Eu*. 270; Antipho 2. 1. 9; 2. 2. 11; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; Ar. *Th*. 367; E. *Ba*. 490; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.

Ante ello, Aristódico, según tenía pensado, hizo lo siguiente: se puso a pasear alrededor del templo y a espantar a todos los gorriones y demás especies de pájaros que habían anidado en el templo. Y, mientras eso hacía, se dice que del interior del lugar sagrado salió una voz que se dirigía a Aristódico y decía lo siguiente: "¡Grandísimo sacrílego! ¿Cómo te atreves a hacer eso? ¿A mis suplicantes arrojas del templo?". [4] Entonces Aristódico, sin desconcertarse, a esas palabras respondió: "Señor, ¿así socorres tú a tus suplicantes y, en cambio, ordenas a los cimeos que entreguen al suyo?". Pero el dios, por su parte, contestó en estos términos: "Sí, lo ordeno para que, por vuestra impiedad, perezcáis lo antes posible y no vengáis en lo sucesivo, a por un oráculo sobre la entrega de suplicantes". 160. Cuando esta respuesta llegó a oídos de los cimeos, como no querían perecer, si lo entregaban, ni verse sitiados, si lo retenían entre ellos, lo enviaron a Mitilene.

Heródoto (1. 141 y ss.) enmarca bien las circunstancias que desembocan en nuestro pasaje y que conviene conocer en síntesis. Ciertamente, Ciro el Grande consumó la conquista de Lidia en 546, tras la derrota de Creso. Temerosas de una represión, las ciudades jonias mandaron embajadores para informar al soberano persa de su sometimiento; y convocaron una reunión de la anfictionía en el santuario del Panionio, en Micala, consagrado a Posidón Heliconio; si bien los de Mileto –quienes habían medizado previamente y no temían, en consecuencia, represalia alguna– no comparecieron.

Ciro regresó a Ecbatana para atender sus asuntos de Estado; y a la guarnición de Sardes la dejó a cargo de un noble oficial persa, Tabalo; pero, de manera inopinada, encomendó el transporte del oro lidio confiscado a la gestión de un nativo: un tal Pactias que –aprovechando la partida del Gran Rey y disponiendo libremente del inmenso botín cobrado– excitó la sublevación contra Persia, sitiando a Tabalo en la acrópolis. En estas circunstancias, Ciro, aconsejado por Creso[690], se limitó a sofocar la rebelión y a cargar solamente contra el culpable Pactias, perdonando a los lidios a cambio de obligarles a modificar radicalmente su modo de vida, en evitación de probables revueltas futuras. Corría el año 544 a.C[691].

Fue el general medo Mazares quien recibió la orden de reclamar a la ciudad eolia de Cime al rebelde, que se había refugiado allí como suplicante. Los cimeos, ante la gravedad del caso, acordaron acudir al importante oráculo de Apolo en Dídima, en Mileto, a pesar de contar con el cercano templo de Grinio, al norte de su propia ciudad[692]. Por consejo del dios, decidieron entregar a Pactias; pero Aristódico –un hombre notable y de excelente reputación entre los suyos– impidió la acción, desconfiando de la respuesta de los delegados y forzando una segunda consulta. Esta obtuvo idéntica respuesta: el refugiado debería ser entregado a los persas.

Ha sido bien señalado cómo la mayor parte de las respuestas oraculares conocidas –por medio de los textos y de la epigrafía– no pueden ser consideradas genuinas. En general, sirvieron para confirmar decisiones tomadas previamente, refrendándolas mediante el recurso al ámbito religioso[693]. En este caso, no parece

[690] A quien le había perdonado la vida, merced a la intercesión de Apolo, tras condenarlo a muerte (1. 86-88).

[691] 1. 153-156. Hay estudio detallado en Brown 1978. Cf. Albadalejo 2005.

[692] El santuario de Dídima fue centro religioso principal en la Hélade: el segundo oráculo de Apolo tras el délfico. Su ubicación resulta peculiar, toda vez que se hallaba dentro de la χώρα de Mileto, al sur, a unos 17 km. del centro politano, al que le unía una vía sacra. Desde el Arcaísmo y hasta el 494 –momento en que fue destruido por Darío I–, el santuario estuvo dirigido por la poderosa familia milesia de los Bránquidas (Fontenrose 1988: 45-46; Brown 1978: 70; Greaves 2012).

[693] Fontenrose 1978; 1988: 212-214; 2011; Parker 1985; Bowden 2005; Eidinow 2007; Stoneman 2011.

haber dudas acerca de que la familia milesia de los Bránquidas, administradora del oráculo, deseaba evitar todo roce con Ciro, fieles partidarios como eran del ya descrito acuerdo entre Mileto y Persia. De tal modo ha de interpretarse la exhortación desde Dídima a los cimeos para expulsar a Pactias. Aristódico, a cambio, se muestra en Heródoto en la posición contraria a la sumisión jonia al soberano aqueménida: de ahí su reserva hacia la sinceridad de los emisarios y su denuedo en conseguir una segunda consulta oracular[694]. En esta nueva apelación al dios Apolo, nuestro historiador narra la pregunta de Aristódico en estilo directo[695]. A pesar del intento del noble cimeo por obtener una respuesta diferente a la que ya se había recibido, la postura medizante de los Bránquidas, como era de esperar, reiteró la entrega del exiliado a los persas[696].

Es en este momento en el que comparece nuestro texto. Previendo el resultado de la consulta, y mediante un plan premeditado (ἐκ προνοίης ἐποίεε τάδε), Aristódico comenzó a pasear alrededor del espacio santo (*ádyton* es el término que utiliza), espantando a todas las aves que habían anidado en el mismo. Al realizar tal acción, "se dice" (λέγεται) que la voz de Apolo surgió del interior del templo y se pronunció claramente contra el notable cimeo con el conativo término ἀνοσιώτατε ἀνθρώπων. Aristódico, ante ello, aún replicó al Oblicuo que bien había acudido él en ayuda de sus propios suplicantes (los pájaros), pero, en cambio, ordenaba a la ciudad entregar al suyo. La tercera intervención apolínea es contundente: "Sí, lo ordeno para que, por vuestra impiedad (ἀσεβήσαντες) perezcáis lo antes posible y no vengáis en lo sucesivo a por un oráculo sobre la entrega de suplicantes".

El pasaje suscita varias apreciaciones de alcance. Primeramente, como es sabido, los oráculos suelen ser utilizados por Heródoto como el preámbulo de hechos que acaecen posteriormente en su relato, una suerte de "espacio-camino"[697]; y como tal recurso narrativo, en este caso, resulta reseñable el *tempo* ternario que aplica. No deja de ser significativo que el episodio de esta intervención apolínea, tratando de resolver la infidencia del lidio Pactias contra Ciro, se inscriba en el hecho –extraordinariamente frecuente en la obra del de Halicarnaso– de

[694] Albadalejo ha indicado que las reservas mostradas por el personaje al conocer la respuesta del dios podrían apuntar a que Heródoto ya era sabedor de ella, a través de sus fuentes, y recrea de manera verosímil, al modo sofístico de su tiempo, la psicología del protagonista del relato. En caso de no haber sido así, nuestro cronista habría conocido, al menos, la versión de los cimeos, cuyos descendientes serían los únicos que habrían tenido inteligencia de la postura adoptada por Aristódico, así como de sus intenciones. (Albadalejo 2005: 276 n. 42).

[695] 1. 159. 1-2: "Señor, hasta nosotros ha llegado en calidad de suplicante el lidio Pactias, huyendo de una muerte violenta a manos de los persas; ellos lo reclaman y exigen a los cimeos que lo entreguen. Sin embargo nosotros, pese a que tememos el poderío de los persas, no nos hemos atrevido hasta ahora a entregar al suplicante en tanto tu decisión no nos indique taxativamente lo que debemos hacer".

[696] Parke 1985: 15-18

[697] Mikalson 2003: 55-57, 209-224, passim; Dewald 2012: 76-77.

que, para desplegar una tensión y resolverla, sean necesarios tres momentos[698]. *A fortiori,* Pierre Bonnechere ha hecho hincapié –con un detallado estudio reciente– en la normalidad de una segunda consulta al mismo santuario para precisar una respuesta dada. Los ejemplos –privados y públicos, reales y ficticios- son numerosísimos; y del estudio de los mismos se colige que la segunda pesquisa no es consecuencia casi nunca de la ambigüedad de la primera[699]. Ahora bien, Aristódico, tras el segundo oráculo, premeditadamente urde un plan que fuerza nada menos que la tercera sentencia de un airado Apolo, tildando este a aquel de ἀνοσιώτατε ἀνθρώπων ("grandísimo sacrílego") y reprochando a los ciudadanos de Cime su impiedad sin paliativos, por cuya causa perecerán.

En su estudio acerca del término, Saskia Peels ha destacado con tino cómo, en la literatura griega del siglo V, todo suplicante proclama que brindarle protección es ὅσιον, concretando además, a menudo, que rehusar la dotación de dicho amparo podría desatar la cólera de Zeus *Xenios*, *Hikesios* o de cualquier otra deidad[700]. Ahora bien, dilucidar con exactitud cuál fuera la condición del suplicante en la Hélade no resulta nada sencillo, existiendo al respecto un estimulante debate académico. Generalmente, en la historiografía tradicional se aceptaba la inviolabilidad de aquel, si bien recientes estudios señalan cómo, desde los antiguos términos religiosos, la concesión de tal calidad devendrá un procedimiento racionalizado en términos legales[701].

No cabe insistir acerca del carácter sobre el significado de los *hierá*, bien puesto de relieve en todos los estudios acerca de la religión griega. Todo lo que está dentro de este territorio consagrado pertenece a los dioses y, en consecuencia, cualquier santuario y lo que este contiene es inviolable: el estatus de *ásylon hierón* era adquirido tras el preceptivo ritual de la *hiketeía*, por el cual el individuo en cuestión se convertía en suplicante (*hikétes o hikétis*). Es de sobra sabido que, en el pensamiento helénico, los pájaros sirven como vehículos para revelar los deseos de los dioses y para enviar signos: en la literatura hay consignadas innumerables transformaciones en aves y, en el ritual propio, el término οἰωνομαντεία describe

[698] Los ejemplos conforman legión. Por ejemplo: Solón consigna dos casos de felicidad humana, pero del tercero excluye al opulento Creso (1. 32); y este, análogamente, en su pira de suplicio, invocará tres veces el nombre del arconte, suscitando en la última la piedad de Ciro (1. 86). La expedición persa se dirime tras la evidencia de tres sueños (7. 12-17); y tres veces salta Jerjes de su trono, medroso ante el valor griego en las Termópilas (7. 212). Del mismo modo sucede en el coloquio (así, el debate sobre la constitución ideal en 3. 80, 82) y, moduladamente, en el relato de Rampsinito y el ladrón (2. 121), ora en esencia (el héroe desarrolla tres astucias sucesivas: robo del tesoro, del cadáver y engaño de la hija del rey), ora en detalle: tres veces nota el monarca cómo merman sus riquezas, hasta que habilita la trampa decisiva. Cf. Lida de Malkiel 2009: 39-41.

[699] Bonnechere 2013.

[700] Peels 2015: 113.

[701] Peels 2015: 113-115. Sobre los términos de este debate acerca de la condición del suplicante, cf. Naiden 2006: n. 29 y passim.

muy bien el ejercicio de la ornitomancia, extendido en todas sus formas[702]. Las aves que habían hecho nido en el santuario de Dídima –turbadas por la maniobra de Aristódico– gozaban de esta inmunidad sagrada, en tanto que propiedad del dios y bajo su amparo[703].

El pasaje herodoteo ilustra cómo la ira de Apolo se desata porque se le pone a prueba y se le provoca con un plan premeditado: tildar a Aristódico de sacrílego entraña aquí una evaluación directa de la conducta humana por parte del Olimpo; ahora bien, preguntar al dios sin intermediario por qué protege a sus suplicantes es un acto que entraña en sí un ingrediente palmario de *hýbris*, dado que un simple mortal juzga a Apolo con el mismo criterio que este lo hace con los hombres[704]. En suma, el comportamiento del notable cimeo con los pájaros es metafórico: la devolución de Pactias propuesta por los Bránquidas es remedada simbólicamente por la expulsión de las aves de un ámbito consagrado[705].

La contestación apolínea es suficientemente elocuente: dado que la concesión de asilo a un suplicante se presumía obligatoria, no debía ser consultada a un oráculo: se trata de un caso de flagrante impiedad. Incluso si Apolo inicialmente acepta la petición de entregar a Pactias, su cólera es prueba de que tal opción le ofende[706]. En última instancia, Heródoto expone en nuestro pasaje cómo los cimeos acabaron adoptando una delicada decisión de compromiso: la de expulsar a Pactias, pero sin entregarlo a Ciro, aterrados como estaban ante la perspectiva de perecer por causa de la cólera olímpica, habiendo cometido impiedad, entregando a un suplicante: el destino del rebelde sería la isla de Lesbos.

La gestión medizante del exilio de Pactias por parte del santuario de Dídima queda subrayada, en el cálamo del de Halicarnaso, merced a la redacción de la anecdóta a propósito de las aves y de la intervención directa del dios, tanto más sorprendente cuanto que acaece sin mediación alguna de profetisa. En definitiva, Heródoto adopta una posición de abierta y expresiva simpatía hacia el

[702] Dillon, 1996; Collins 2002. Cf. Eliano, *VH* 5. 17.

[703] Sinn 1993. Resulta interesante consignar que Heródoto (2. 64) explica que los egipcios y los griegos son los únicos que no entran en un santuario sin lavarse, tras la coyunda; y que evitan el ayuntamiento carnal dentro de los *hierá*: los demás pueblos sí lo hacen, argumentando que las bestias y las aves se aparean y crían en los recintos sacros, aunque a él esa conducta no le resulta grata. Evidentemente, se estimaba que los animales actuaban en lugares consagrados por inspiración divina (Mikalson 2003: 177-78).

[704] Cf. la actuación de Creso, en su indagación oracular (1. 46-49).

[705] Peels 2015: 118.

[706] Brown 1978: 72; Fontenrose 1988: 11. En este sentido, algunos estudios establecen un paralelismo entre la historia de Aristódico y la consulta que, en el relato de Heródoto, realizó Glauco al Apolo délfico acerca de un dinero que le fue entregado en depósito (6. 86). No obstante, debe anotarse que este preguntó algo que resultaba un crimen en sí mismo (esto es: si podría quedarse una suma ajena, habiendo jurado devolverla), pero los cimeos intentar dirimir un dilema muy áspero, sin ninguna intención aviesa: se trataba de decidir entre la vida de un hombre o la propia supervivencia de la polis. (Sinn 1993: 118 n. 50).

antipersa Aristódico, refrendada posteriormente (6. 19-20) con la noticia de la deportación de la medizante familia milesia de los Bránquidas, administradora del oráculo[707].

[707] Parke 1985: 15-18; Greaves 2002: 122-123.

53

Heródoto, 8. 129. 1-3 (Hude 1927)

Ἀρταβάζῳ δὲ ἐπειδὴ πολιορκέοντι ἐγεγόνεσαν τρεῖς μῆνες, γίνεται ἄμπωτις τῆς θαλάσσης μεγάλη καὶ χρόνον ἐπὶ πολλόν. ἰδόντες δὲ οἱ βάρβαροι τέναγος γενόμενον παρήισαν ἐς τὴν Παλλήνην. [2] ὡς δὲ τὰς δύο μὲν μοίρας διοδοιπορήκεσαν, ἔτι δὲ τρεῖς ὑπόλοιποι ἦσαν, τὰς διελθόντας χρῆν εἶναι ἔσω ἐν τῇ Παλλήνῃ, ἐπῆλθε πλημυρὶς τῆς θαλάσσης μεγάλη, ὅση οὐδαμά κω, ὡς οἱ ἐπιχώριοι λέγουσι, πολλάκις γινομένης. Οἱ μὲν δὴ νέειν αὐτῶν οὐκ ἐπιστάμενοι διεφθείροντο, τοὺς δὲ ἐπισταμένους οἱ Ποτειδαιῆται ἐπιπλώσαντες πλοίοισι ἀπώλεσαν. [3] αἴτιον δὲ λέγουσι Ποτειδαιῆται τῆς τε ῥηχίης [καὶ τῆς πλημυρίδος] καὶ τοῦ Περσικοῦ πάθεος γενέσθαι τόδε, ὅτι τοῦ Ποσειδέωνος ἐς τὸν νηὸν καὶ τὸ ἄγαλμα τὸ ἐν τῷ προαστίῳ ἠσέβησαν οὗτοι τῶν Περσέων οἵ περ καὶ διεφθάρησαν ὑπὸ τῆς θαλάσσης· αἴτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι. τοὺς δὲ περιγενομένους ἀπῆγε Ἀρτάβαζος ἐς Θεσσαλίην παρὰ Μαρδόνιον.

VARIAE LECTIONES: 8. 129. 3 ἠσέβησαν plur. codd.: ἐσέβησαν ABC.

LOCI SIMILES: 8. 129. 3 ἀσεβέω: Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2; A. *Eu*. 270; Antipho 2. 1. 9; 2. 2. 11; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; Ar. *Th*. 367; E. *Ba*. 490; Th. 4. 98. 7, 6. 53. 1.

Llevaba ya Artabazo tres meses de asedio cuando se produjo una gran bajamar que duró largo tiempo. Entonces los bárbaros, al ver que se había formado una marisma, empezaron a pasar por allí en dirección a Palene. [2] Pero, cuando habían cubierto dos quintas partes del trayecto (con lo que aún les quedaban tres por recorrer para penetrar en Palene), los sorprendió de improviso una pleamar de una magnitud que, al decir de los lugareños, no se había producido hasta la fecha, aunque el fenómeno es frecuente en la zona. Pues bien, los bárbaros que no sabían nadar encontraron la muerte, y los de Potidea, que los atacaron a bordo de unas embarcaciones, acabaron con quienes sí sabían hacerlo. [3] (Por cierto que, según los potideatas, la causa de la marea y del desastre de los persas se debió a que fueron precisamente esos soldados persas que perecieron por la acción del mar quienes profanaron el templo de Posidón, así como la imagen del dios que se alza en las afueras de la ciudad; y, a mi juicio, tienen razón al atribuir esa causa al episodio). Artabazo, entonces condujo a los supervivientes a Tesalia, reuniéndose con Mardonio.

Es bien conocida la gran importancia estratégica de Potidea, antigua colonia de Corinto, cuya fundación debe situarse *circa* 600 a.C.: ubicada en el estrecho cuello que une la península de Palene –actual Casandra– con la de la Calcídica, disponía de sendos enclaves portuarios en los golfos de

Torone y en el Termaico; y estaba amurallada en sus extremos septentrional y meridional[708]. Heródoto describe los hechos allí acaecidos, que conducen al desenlace de nuestro pasaje, en los capítulos anteriores de su libro octavo (8. 123 y 126-28).

Potidea, en efecto, fue una de las ciudades de la península de Palene en las que Jerjes adquirió tropas, vituallas y navíos en su carga contra la Hélade en el año 480 a. C[709]. Tras el revés de Salamina, el Gran Rey regresó a Asia dejando el mando a Mardonio, con Tigranes y Artabazo como lugartenientes[710]. Así las cosas, los potideatas se sublevaron contra Persia; y, como consecuencia, la ciudad sufrió el duro asedio del ejército de Artabazo –que previamente había tomado Olinto– durante tres meses. Sin embargo, como detalla nuestro fragmento, el notable iranio fracasó en el sitio, a consecuencias de una virulenta pleamar que ahogó a muchos de los suyos y posibilitó que los de Potidea consiguieran una victoria meritoria en el año 479 a.C. Inmediatamente después, la polis aportó unos trescientos hombres a la batalla de Platea (según indica el propio Heródoto, 9. 28)[711].

El texto que nos ocupa pone de relieve un hecho interesante: la intervención del dios del mar en las cosas humanas, inclinando la balanza a favor de los griegos. No sólo se trata de que los habitantes de Potidea atribuyesen el desastre persa a esta cólera divina, sino que es el propio historiador de Halicarnaso quien expone explícitamente su juicio personal, coincidente con el de aquellos. Ciertamente, según se indica en el fragmento (ἠσέβησαν), los persas incurrieron en una grave impiedad, habiendo profanado el templo y la imagen de Posidón: se da la circunstancia de que, efectivamente, el dios epónimo de la polis era este[712], con lo que sus tipos monetarios utilizaron la efigie de la deidad, que precisamente Heródoto ubica a la entrada de la ciudad en este pasaje (ἐν τῷ προαστείῳ)[713].

El carácter de Posidón, por su troncal importancia en la religión griega, ha sido reseñado ampliamente en la historiografía[714]. Hermano de Zeus y Hades; de culto arraigado desde época micénica; patrono de numerosas ciudades; de índole sumamente polémica, siempre ambivalente, benévola o colérica; y cuyos festivales,

[708] Tiverios 2008: 1-53, especialmente 41-44. Cf. Alexander 1963: 16, 100 n. 21.

[709] Fueron las restantes: Afitis, Neápolis, Ege, Terambo, Escíone, Mende y Sane (cf. 7. 123).

[710] Artabazo, miembro de la alta nobleza irania e hijo de Farnaces, dirigía los efectivos caspios y corasmios de la tropa del Gran Rey en el 480 a.C. (cf. 7. 6. 6), resultando destacada su participación posterior en Platea (cf. 9. 41 y 66). Llegó a ser sátrapa de Dascileo, en Frigia, en el año 477, según informa Tucídides 1. 129. 1.

[711] Alexander 1963: 31-37.

[712] En corintio, la forma es Ποτειδάν, constando en dórico Ποτειδάων y Ποτειδᾶς (*LSJ*, s.v. Ποσειδῶν).

[713] Sobre las amonedaciones potideatas, Alexander 1963: 50-63.

[714] Pevnick 2014.

peculiarmente, resultan escasos y mal conocidos, tanto en el Ática como en resto de la Hélade[715]. Esencialmente, en fin, como es notorio, fue venerado en su faceta de dios de las aguas; pero con una vinculación íntima con los caballos y con los accidentes violentos de la naturaleza: mareas y terremotos. Ciertamente, se le atribuía el poder de provocarlos –*Enosichthon* es uno de sus más antiguos apelativos– o de proteger de su devastación, de donde derivan los epítetos *Asphaleios*, *Gaieochos* o *Themeliouchos*, entre otros[716].

Son conocidos, en este sentido, ciertos episodios notables en los que la ira de esta deidad –señalada en concreto y de modo incontrovertible– es capaz de provocar la ruina de bienes y comunidades. Acaso el más célebre sea el acaecido en el 464 a.C., en el que Posidón envió un formidable terremoto contra Esparta, a causa del turbio sacrilegio acaecido en su santuario del Ténaro, en el extremo meridional del Peloponeso, contra unos suplicantes hilotas inocentes: es el propio Tucídides quien detalla este asunto (1. 101-102; 1. 128)[717], cuyas profundas repercusiones a escala política y social resultan sobradamente conocidas[718]. De igual modo, por no extender los ejemplos, constan un devastador terremoto y un maremoto en el invierno del año 373, en Hélice, Acaya: unos embajadores jonios habían sido asesinados, de manera abyecta, en el templo del dios (Str. 8. 7. 2; D.S. 15. 48. 1, Paus. 7. 24. 5-13; Ael. *NA* 2. 9)[719]. *A fortiori*, debe ser destacada la suma consideración de inviolabilidad de la que gozó la figura de Posidón, convenientemente destacada por estudiosos como Schumacher, quien ha demostrado el acentuado carácter de lugares de *asylía* de los santuarios del dios olímpico[720].

Autores como Lloyd se han expresado ante este tipo de recursos narrativos en el *lógos* herodoteo desde una perspectiva exacerbadamente racionalista[721], opción que –llevada a su extremo– podría conducir a un bloqueo interpretativo. Opiniones como la de Thomas Harrison, más templadamente, han puesto de relieve que, sin negar el severo escepticismo que el cronista jonio suele manifestar acerca de los milagros, el prodigio natural es habitual en sus descripciones: tormentas, terremotos, mareas u otras catástrofes están al servicio de lo sobrenatural; y, aunque –como Harrison se ocupa de defender– pueda convenirse que no se trataría de una acción directa del Olimpo (sino de epifanías, *lato sensu*), parece posible matizar que, en el caso de los fenómenos como el relatado en el fragmento

[715] Parker 2005: 479. Cf. Robertson 1984.
[716] Parker 2005: 409-411.
[717] Cf. Plu. *Cim*. 16. 4-7, ; D.S. 11. 63. 1-7; Paus. 4. 24. 5-6.
[718] Visiones recientes en: Luraghi 2008; Powell 2010; Thommen 2014: 30-46.
[719] Lafond 1998; Mackil, 2004: 497-499.
[720] Schumacher 1993.
[721] "To attribute earthquakes to Poseidon is, from the point of view of an understanding of the nature of earthquakes, not to reduce the unknown to the known, but to exchange one unknown for another". Lloyd 1979: 52. Cf. Smid 1970.

que nos cumple comentar, el escritor griego deja la cuestión de la intervención divina francamente abierta[722].

Nuestro texto no puede ser más explícito: la razón de la violenta pleamar es atribuida por los potideatas directamente a la cólera de Posidón, a causa de la destrucción de su efigie a manos de los persas; pero es que, además, el propio Heródoto corrobora el aserto en primera persona (αἴτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι). Y, efectivamente, en estos términos su descripción entra en directo paralelo con la plasmada en 8. 13[723], donde nos informa de que, durante la batalla de Cabo Artemisio, en Eubea, la armada del Gran Rey fue víctima de un temporal, que la precipitó hacia un naufragio desastroso. Pues bien: todo esto sucedía por voluntad divina, para que la flota persa se equilibrara con la griega y no gozase de una neta superioridad numérica[724].

En suma, la sucesión causa-consecuencia opera muy bien en el pasaje; y se compadece en todo con los ejemplos de Esparta y Acaya anteriormente descritos. La intervención de Posidón aquí, para Heródoto, no es epifánica: es directa y derivada necesariamente de la impiedad de los persas, que habían osado destruir su imagen en Potidea.

[722] Harrison 2000: especialmente 91-101.

[723] Mikalson 2003: 68-137

[724] ἐποιέετό τε πᾶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὅκως ἂν ἐξισωθείη τῷ Ἑλληνικῷ τὸ Περσικὸν μηδὲ πολλῷ πλέον εἴη.

54

Heródoto, 8. 105-106 (Hude 1927)

[(...) Ἐκ τούτων δὴ τῶν Πηδασέων ὁ Ἑρμότιμος ἦν] τῷ μεγίστη τίσις ἤδη ἀδικηθέντι ἐγένετο πάντων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν. ἁλόντα γὰρ αὐτὸν ὑπὸ πολεμίων καὶ πωλεόμενον ὠνέεται Πανιώνιος ἀνὴρ Χῖος, ὃς τὴν ζόην κατεστήσατο ἀπ' ἔργων ἀνοσιωτάτων· ὅκως γὰρ κτήσαιτο παῖδας εἴδεος ἐπαμμένους, ἐκτάμνων ἀγινέων ἐπώλεε ἐς Σάρδις τε καὶ Ἔφεσον χρημάτων μεγάλων. [2] παρὰ γὰρ τοῖσι βαρβάροισι τιμιώτεροί εἰσι οἱ εὐνοῦχοι πίστιος εἵνεκα τῆς πάσης τῶν ἐνορχέων. ἄλλους τε δὴ ὁ Πανιώνιος ἐξέταμε πολλούς, ἅτε ποιεύμενος ἐκ τούτου τὴν ζόην, καὶ δὴ καὶ τοῦτον. καὶ οὐ γὰρ τὰ πάντα ἐδυστύχεε ὁ Ἑρμότιμος, ἀπικνέεται ἐκ τῶν Σαρδίων παρὰ βασιλέα μετ' ἄλλων δώρων, χρόνου δὲ προϊόντος πάντων τῶν εὐνούχων ἐτιμήθη μάλιστα παρὰ Ξέρξῃ. 106. ὡς δὲ τὸ στράτευμα τὸ Περσικὸν ὅρμα βασιλεὺς ἐπὶ τὰς Ἀθήνας ἐὼν ἐν Σάρδισι, ἐνθαῦτα καταβὰς κατὰ δή τι πρῆγμα ὁ Ἑρμότιμος ἐς γῆν τῆς Μυσίης, τὴν Χῖοι μὲν νέμονται Ἀταρνεὺς δὲ καλέεται, εὑρίσκει τὸν Πανιώνιον ἐνθαῦτα. [2] ἐπιγνοὺς δὲ ἔλεγε πρὸς αὐτὸν πολλοὺς καὶ φιλίους λόγους, πρῶτα μέν οἱ καταλέγων ὅσα αὐτὸς δι' ἐκεῖνον ἔχοι ἀγαθά, δεύτερα δέ οἱ ὑπισχνεύμενος ἀντὶ τούτων ὅσα μιν ἀγαθὰ ποιήσει, ἢν κομίσας τοὺς οἰκέτας οἰκέῃ ἐκείνῃ, ὥστε ὑποδεξάμενον ἄσμενον τοὺς λόγους τὸν Πανιώνιον κομίσαι τὰ τέκνα καὶ τὴν γυναῖκα. [3] ὡς δὲ ἄρα πανοικίῃ μιν περιέλαβε, ἔλεγε ὁ Ἑρμότιμος τάδε· Ὦ πάντων ἀνδρῶν ἤδη μάλιστα ἀπ' ἔργων ἀνοσιωτάτων τὸν βίον κτησάμενε, τί σε ἐγὼ κακὸν ἢ αὐτὸς ἢ τῶν ἐμῶν τις ἐργάσατο, ἢ σὲ ἢ τῶν σῶν τινα, ὅτι με ἀντ' ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μηδὲν εἶναι; ἐδόκεές τε θεοὺς λήσειν οἷα ἐμηχανῶ τότε· οἳ σε ποιήσαντα ἀνόσια, νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι, ὑπήγαγον ἐς χεῖρας τὰς ἐμάς, ὥστε σε μὴ μέμψεσθαι τὴν ἀπ' ἐμέο τοι ἐσομένην δίκην. [4] ὡς δέ οἱ ταῦτα ὠνείδισε, ἀχθέντων τῶν παίδων ἐς ὄψιν ἠναγκάζετο ὁ Πανιώνιος τῶν ἑωυτοῦ παίδων τεσσέρων ἐόντων τὰ αἰδοῖα ἀποτάμνειν, ἀναγκαζόμενος δὲ ἐποίεε ταῦτα· αὐτοῦ τε, ὡς ταῦτα ἐργάσατο, οἱ παῖδες ἀναγκαζόμενοι ἀπέταμνον. Πανιώνιον μέν νυν οὕτω περιῆλθε ἥ τε τίσις καὶ Ἑρμότιμος.

loci similes: 8. 106. 3 (2) ἀνόσιος: Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 109. 3, 9. 78. 1; A. *Supp.* 762; A. *Th.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Th.* 667, 679, 684/5; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec.* 790, 792, 852; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph.* 257.

[(...) Como digo, Hermotimo era originario de Pedasa.] Este individuo, que nosotros sepamos, fue, sin lugar a dudas, la persona que con mayor saña se vengó de

un ultraje que había sufrido. Resulta que fue capturado por el enemigo y puesto a la venta, comprándolo Panionio de Quíos, un sujeto que se ganaba la vida con el más abominable de los oficios: solía adquirir muchachos apuestos, los castraba y los llevaba a Sardes y a Éfeso, donde los vendía a elevado precio, [2] ya que, entre los bárbaros, los eunucos, por la absoluta confianza que inspiran, son más caros que los esclavos dotados de sus atributos masculinos. Pues bien, entre los muchos jóvenes a quienes Panionio, dado que vivía de ese oficio, había castrado, figuraba asimismo el citado Hermotimo. Este último, sin embargo, no fue un desdichado en todas las facetas de la vida: llegó desde Sardes a la corte del rey incluido entre otros presentes y, andando el tiempo, se convirtió en el eunuco favorito de Jerjes. 106. Mientras el monarca, con ocasión de lanzar al ejército persa contra Atenas, se hallaba en Sardes, Hermotimo bajó, para resolver determinado asunto, a una zona de Misia que ocupan los de Quios y que recibe el nombre de Atarneo, y allí se encontró con Panionio. [2] Al reconocerlo, se dirigió a él con palabras particularmente corteses: ante todo, le enumeró la cantidad de privilegios que, gracias a él, poseía, y, acto seguido, le prometió una serie de favores que, en reciprocidad, le dispensaría, si se establecía en aquella zona con sus familiares, de ahí que Panionio aceptara gustoso su proposición, trasladando hasta allí a sus hijos y a su mujer. [3] Pero el caso es que, cuando Hermotimo lo tuvo a su merced en compañía de toda su familia, le dijo siguiente: "¡Mercader que te has labrado tu posición con el más abominable de los oficios que, sin lugar a dudas, hay en el mundo! A ti, o a alguno de los tuyos, ¿qué daño te hice yo?, ¿qué daño te hizo alguno de los míos, para que, del hombre que era, me convirtieras en una ruina? ¡Creías que tu iniquidad de entonces iba a pasar inadvertida a los dioses! Ellos son quienes, con su justo proceder, te han puesto en mis manos por la infamia que cometiste, así que no vas a quedar descontento del castigo que voy a imponerte". [4] Tras estos reproches que le dirigió, hizo que comparecieran los hijos de Panionio, que eran cuatro, y este ultimo se vio obligado a castrar a sus propios hijos, cosa que hizo ante la coacción de que era objeto. Y, una vez que lo hubo realizado, sus hijos se vieron obligados a castrarlo a él. Así fue, en definitiva, cómo la venganza, personificada en Hermotimo, alcanzó a Panionio.

El papel de los eunucos en la corte persa ha sido reiteradamente puesto de manifiesto en la historia de las investigaciones[725]. Fundamentalmente custodios del harén real, también heraldos, habitualmente enviados como regalo por los vasallos de las vastas posesiones reales, regulados en la corte por jerarquía[726], llegaron a desempeñar cargos de extraordinaria confianza para el Gran Rey; pero, como se ha ocupado de destacar entre otros Pierre Briant, constituyeron de hecho un estereotipo de suma abyección para la mentalidad griega: un paradigma de la

[725] Desde Kahrstedt 1912: passim, especialmente 904; Guyot 1980; Dandamayev 1998; específicamente para lo concerniente a la corte Aqueménida, Llewellyn-Jones 2002; García Sánchez 2009: 204-218.

[726] Guyot 1980: 85-87.

molicie opresiva de los bárbaros[727]. En este sentido, autoridades como Munn han resaltado cómo el horror hacia la castración de los hombres –que evita la opción de perpetuarse en los hijos– y hacia el amancebamiento de las mujeres es, desde Heródoto, un significado epítome literario de la cascada de males (ἄδικα) que los tiranos de Asia Menor infligieron a los griegos una vez se hubieron arrojado en brazos de los iranios: un imperio que consentía y estimulaba la abominable práctica de la emasculación y el uso de concubinas, como humillante medio de sumisión[728]. La alianza entre el poder y la perfidia de las mujeres y la intriga de los eunucos devino en tópico de la imagen que de Persia tuvo la Hélade: el Gran Rey manejado frecuentemente como un títere por sus harenes y sus castrados[729].

En el fragmento que ahora nos ocupa, el protagonista es Hermotimo de Caria, un pedaseo del norte de Halicarnaso, patria natal de Heródoto. Nótese que no se trata de un iranio: probablemente fuera capturado por los persas, siendo niño, en tiempos de la revuelta jonia, entre 498 y 494[730]. Un tal Panionio, natural de Quíos y traficante de esclavos, lo compró, lo castró –para elevar su precio en el mercado– y lo vendió. El texto explicita que, años después, en el 480, ya adulto, no se trataba de un don nadie, sino de un eunuco del máximo rango, pues tuvo fortuna y prosperó en la corte de Jerjes, hasta el punto de ser custodio de sus príncipes –a quienes envío por delante de él a Éfeso, para ponerlos a salvo– tras la derrota de Salamina.

El relato, a pesar de su innegable interés y hondura desde el punto de vista antropológico y religioso, no ha suscitado demasiada atención por parte de los estudiosos[731]. En efecto, Heródoto acusa a Panionio de impiedad superlativa, pues practicaba el más abominable de los oficios (ἔργων ἀνοσιωτάτων); y la inicua acción del tratante de Quíos es un sacrilegio (cf. 106. 3: ἀνόσια) contrario al justo proceder divino. En tales circunstancias, la relación entre la ignominia de la castración y el castigo de los dioses se expresa en forma directa, en términos de nuestro historiador, mediante la justificación de la venganza (τίσις) ante una bárbara y oprobiosa costumbre. Es lo que Harrison denomina "Principio de retribución" en la obra herodotea: la idea de que la suma iniquidad será inevitablemente castigada[732]. Según el texto, Hermotimo fue la persona que vengó un ultraje con mayor saña (τῷ μεγίστη τίσις ἤδη ἀδικηθέντι ἐγένετο πάντων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν). Aprovechando su situación de privilegio en la corte de Jerjes, halló a su captor años después y le obligó a capar a sus cuatro hijos; y a estos, acto

[727] Briant 2002: 268-277.

[728] Munn 2006: 157-163. Cf. Hdt. 6. 9. 2: tras conquistar las poleis jonias, los persas escogían a los muchachos más hermosos y los castraban.

[729] Guyot 1980: 69-77, passim.

[730] De hecho, es el único eunuco conocido cuyo nombre no es persa. Dandamayev 1998; cf. Guyot 1980: 181-233.

[731] Una adecuada revisión al respecto en el estudio de Hornblower 2003.

[732] Harrison 2000: especialmente 105. McHardy 2008: 43-44 y 120.

seguido, los forzó a mutilar los genitales de su padre, restaurando así la brutal ἀδικία cometida sobre él mismo siendo muchacho.

Vivienne Gray ha realizado una notable aportación sobre este episodio. En síntesis, se trataría de una anécdota accesoria que se ciñe, por ejemplo, a los patrones de las venganzas de Astiages (1. 119), Alejandro, hijo de Amintas (5. 19-21), y Artaíctes, el sátrapa de Escudra (9. 116 y 120): sin duda, el fondo del episodio defiende el tema de la inevitabilidad del castigo divino a causa de la injusticia. Pero es fundamental, en opinión de Gray, atender a la dicotomía planteada por Heródoto. Así Hermotimo –de cara a consumar su venganza– expone primero el punto de vista persa a Panionio: gracias a su castración –dice– se ha convertido en una persona de valía y privilegios, que con gusto le devolverá; pero finalmente adopta la perspectiva helena, bien diferente, una vez que el traficante ha caído en la trampa: el eunuco cario le recrimina haber sido reducido por aquel a la ruina, a la nada misma (ὅτι με ἀντ' ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μηδὲν εἶναι), antes de consumar su tremenda represalia[733].

Simon Hornblower, en una lectura sugestiva acerca del episodio, al margen de precisiones sobre el alcance de la castración –pérdida testicular o de todo el sistema genital: ἀποτομή *contra* ἐκτομή–, argumenta que nos hallamos ante una ficción libresca evidente –de fuerte carga metafórica–, que no hay que interpretar desde luego en su literalidad; y que podría ajustarse, *mutatis mutandis,* a un patrón similar a los de tipo bíblico como la historia de José el judío, que acabó por convertirse en José el egipcio. De tal modo, observamos a un cario emasculado y vendido en Persia por un nativo de Quíos, llamado Panionio: un antropónimo peculiar habilitado por Heródoto que –en opinión de Hornblower– exhibe una elocuente homofonía con el santuario del Panionio, convirtiendo la anécdota en una alegoría[734].

De otro lado, cabe señalar el paralelismo literario comprobable en la fábula herodotea: Panionio y Jerjes están en idéntica situación, de modo que la de aquel bien puede considerarse trasunto de la de este. Los dos son impíos: uno por su atroz oficio de castrador y el otro por arrasar Atenas y derruir sus templos (8. 109. 3-4)[735]; y si el Gran Rey está amenazado en su poder omnímodo tras el desastre de Salamina, los hijos del mercader de esclavos también lo están. La

[733] Gray 2002: 308-309.

[734] Hornblower 2003. El Panionion, en Micala, era el santuario nuclear de la Liga Jónica, donde se reunía la anfictionía formada por doce miembros originales y donde se celebraban las Panionias, juegos consagrados a Posidón Heliconio, según refiere Heródoto, 1. 148 (Lohmann 2005).

[735] νέφος τοσοῦτο ἀνθρώπων ἀνωσάμενοι, μὴ διώκωμεν ἄνδρας φεύγοντας. τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες, οἳ ἐφθόνησαν ἄνδρα ἕνα τῆς τε Ἀσίης καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεῦσαι ἐόντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον· ὃς τά τε ἱρὰ καὶ τὰ ἴδια ἐν ὁμοίῳ ἐποιέετο, ἐμπιπράς τε καὶ καταβάλλων τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα· ὃς καὶ τὴν θάλασσαν ἀπεμαστίγωσε πέδας τε κατῆκε.

diferencia sustancial, en el texto de Heródoto, es que Jerjes no ha sido entregado por los dioses a manos de los dioses: Panionio, fatalmente, sí[736].

En definitiva, sea ficción completa o parcialmente, el texto de Heródoto acerca del eunuco cario refleja muy fielmente la retórica de la alteridad y el rostro de la áspera iniquidad bárbara. Ciertamente, los dioses ponen a Panionio en manos de Hermotimo –la propia expresión κατὰ δή τι πρῆγμα implica que este fue hallado por azar, lo que abunda en este factor sobrenatural y de peso religioso presente en el relato– y, en expresión literal de nuestro historiador, la venganza se personifica en el castrado (Πανιώνιον μέν νυν οὕτω περιῆλθε ἥ τε τίσις καὶ Ἑρμότιμος), imponiéndose el justo proceder de los dioses (νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι) frente a los actos sacrílegos (ἀνόσια) que originan la narración.

[736] Gray 2002: 309-310.

55

Heródoto, 9. 78-79 (Hude 1927)

Ἐν δὲ Πλαταιῇσι ἐν τῷ στρατοπέδῳ τῶν Αἰγινητέων ἦν Λάμπων ὁ Πυθέω, Αἰγινητέων ἐὼν τὰ πρῶτα· ὃς ἀνοσιώτατον ἔχων λόγον ἵετο πρὸς Παυσανίην, ἀπικόμενος δὲ σπουδῇ ἔλεγε τάδε· [2] Ὦ παῖ Κλεομβρότου, ἔργον ἔργασταί τοι ὑπερφυὲς μέγαθός τε καὶ κάλλος, καί τοι θεὸς παρέδωκε ῥυσάμενον τὴν Ἑλλάδα κλέος καταθέσθαι μέγιστον Ἑλλήνων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν. σὺ δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τὰ ἐπὶ τούτοισι ποίησον, ὅκως λόγος τέ σε ἕξῃ ἔτι μέζων καί τις ὕστερον φυλάσσηται τῶν βαρβάρων μὴ ὑπάρχειν ἔργα ἀτάσθαλα ποιέων ἐς τοὺς Ἕλληνας. [3] Λεωνίδεω γὰρ ἀποθανόντος ἐν Θερμοπύλῃσι Μαρδόνιός τε καὶ Ξέρξης ἀποταμόντες τὴν κεφαλὴν ἀνεσταύρωσαν· τῷ σὺ τὴν ὁμοίην ἀποδιδοὺς ἔπαινον ἕξεις πρῶτα μὲν ὑπὸ πάντων Σπαρτιητέων, αὖτις δὲ καὶ πρὸς τῶν ἄλλων Ἑλλήνων· Μαρδόνιον γὰρ ἀνασκολοπίσας τετιμωρήσεαι ἐς πάτρων τὸν σὸν Λεωνίδην. ὁ μὲν δοκέων χαρίζεσθαι ἔλεγε τάδε, ὁ δ' ἀνταμείβετο τοισίδε· 79. Ὦ ξεῖνε Αἰγινῆτα, τὸ μὲν εὐνοέειν τε καὶ προορᾶν ἄγαμαί σευ, γνώμης μέντοι ἡμάρτηκας χρηστῆς· ἐξάρας γάρ με ὑψοῦ καὶ τὴν πάτρην καὶ τὸ ἔργον, ἐς τὸ μηδὲν κατέβαλες παραινέων νεκρῷ λυμαίνεσθαι, καὶ ἢν ταῦτα ποιέω, φὰς ἄμεινόν με ἀκούσεσθαι· τὰ πρέπει μᾶλλον βαρβάροισι ποιέειν ἢ περ Ἕλλησι· κἀκείνοισι δὲ ἐπιφθονέομεν. [2] ἐγὼ δ' ὧν τούτου εἵνεκα μήτε Αἰγινήτῃσι ἄδοιμι μήτε τοῖσι ταῦτα ἀρέσκεται, ἀποχρᾷ δέ μοι Σπαρτιήτῃσι ἀρεσκόμενον ὅσια μὲν ποιέειν, ὅσια δὲ καὶ λέγειν. Λεωνίδῃ δέ, τῷ με κελεύεις τιμωρῆσαι, φημὶ μεγάλως τετιμωρῆσθαι, ψυχῇσί τε τῇσι τῶνδε ἀναριθμήτοισι τετίμηται αὐτός τε καὶ οἱ ἄλλοι οἱ ἐν Θερμοπύλῃσι τελευτήσαντες. σὺ μέντοι ἔτι ἔχων λόγον τοιόνδε μήτε προσέλθῃς ἔμοιγε μήτε συμβουλεύσῃς, χάριν τε ἴσθι ἐὼν ἀπαθής.

loci similes: 9. 78. 1 ἀνόσιος: Hdt. 1. 159. 3, 2. 114. 2, 2. 114. 3, 2. 115. 4, 2. 121. ε 2, 2. 121. ε 4, 3. 65. 5, 8. 105. 1, 8. 106. 3 (2), 8. 109. 3; A. *Supp.* 762; A. *Th.* 551, 566, 611; And. 1. 19; 1. 23; 1. 116; Antipho 1. 5; 1. 26; 2. 2. 2; 2. 2. 9; 2. 2. 11; 2. 3. 8; 2. 4. 7; 2. 4. 11; 3. 2. 10; 3. 3. 3; 3. 3. 11; 4. 2. 4; 4. 2. 7; 4. 3. 1; 4. 3. 6; 4. 4. 3; 4. 4. 9; 4. 4. 10; 5. 84; 5. 93; 6. 48; 6. 51; Ar. *Av.* 328, 334; Ar. *Pl.* 415; Ar. *Ra.* 850; Ar. *Th.* 667, 679, 684/5; E. *Ba.* 613; E. *Cyc.* 26, 31, 348, 378, 438, 693; E. *El.* 600, 645, 677, 683, 926, 1170, 1261; E. *HF* 255, 323, 567, 853, 1212, 1233, 1302; E. *Hec.* 790, 792, 852; E. *Hel.* 869, 1054; E. *Hipp.* 814; E. *IA* 1105, 1318; E. *IT* 871; E. *Ion* 1093; E. *Med.* 607, 796, 1305; E. *Or.* 24, 286, 374, 481, 518, 546, 563, 595, 767, 1213; E. *Ph.* 67, 493, 609; E. *Tr.* 628, 1316; S. *Ant.* 1071, 1083; S. *OC* 281, 283, 981, 946; S. *OT* 353, 1289, 1360; S. *Ph.* 257.

Por cierto que en Platea, en el contingente egineta, se encontraba Lampón, hijo de Píteas, que era uno de los principales personajes de Egina. Este sujeto, abrigando un propósito extremadamente impío, corrió a entrevistarse con Pausanias y, a su llegada, se apresuró a decirle lo siguiente: [2] "Hijo de Cleómbroto, acabas de realizar una gesta de una magnitud y una brillantez colosales, y la divinidad te ha permitido salvar a la Hélade y conseguir, que

> nosotros sepamos, una gloria muy superior a la de cualquier otro griego. Culmina, por consiguiente, tu hazaña, a fin de que te aureole una notoriedad mayor, si cabe, y para que, en lo sucesivo, a la hora de incurrir en actos incalificables contra los griegos, todos los bárbaros se abstengan de tomar la iniciativa. [3] Como quiera que, a la muerte de Leónidas en las Termópilas, Mardonio y Jerjes ordenaron que le cortaran la cabeza y que la clavasen a un palo, si tú, en reciprocidad, haces lo mismo con el primero de ellos, serás elogiado, ante todo, por la totalidad de los espartiatas, pero también lo serás por el resto de los griegos, ya que, si mandas empalar a Mardonio, habrás vengado a Leónidas, tu tío paterno". Esto fue lo que dijo Lampón en la creencia de que su sugerencia agradaría a Pausanias; pero este le respondió en los siguientes términos: 79. "Extranjero egineta, agradezco tu deferencia y tu preocupación por mi persona, pero la idea que has propuesto no es atinada. De hecho, me has encumbrado a gran altura, haciendo lo propio con mi patria y mi hazaña, y luego me has reducido a la nada al aconsejarme que ultraje un cadáver y al pretender que, si así lo hago, mi fama se verá acrecentada: tal proceder es más bien propio de bárbaros que de griegos, y es algo que les censuramos. [2] Desde luego, ojalá que, si de ello depende, no cuente yo con la aprobación de los eginetas y de quienes toleran esos desafueros: a mí me basta con practicar la piedad, de obra y de palabra, con el beneplácito de los espartiatas. Y por lo que se refiere a Leónidas, a cuya venganza me instas, proclamo que ya ha sido sobradamente vengado: lo ha sido, tanto él como los demás que perecieron en las Termópilas, con el homenaje de las innumerables vidas de los aquí caídos. Tú, por tu parte, no vuelvas a darme consejo alguno; es más, debes estarme agradecido por no ser castigado".

Con la presente narración se cierra, en la obra herodotea, el episodio de la afrenta persa hacia el cadáver de Leónidas tras las Termópilas (7. 238), vejamen que entrañó la crucifixión del rey lacedemonio, su degüello y la pavorosa exhibición de su cabeza en una pica[737]: una conducta atroz que el historiador no duda en describir como παρενόμησε[738].

Nuestro texto se inscribe en los acontecimientos derivados del éxito de Platea, en el año 479 a.C., con Pausanias como protagonista en tres discursos: una primera alocución a los atenienses (9. 60), donde se exalta la obediencia del Ática

[737] Sobre el ultraje del cadáver de Leónidas, entre otros: Lazenby 1993: 102-104; Bradford 2011: 95-103; Samuelsson 2013: 45-48.

[738] A pesar de que, como indica, según su conocimiento, los persas son un pueblo que suele honrar a los soldados valerosos. 7. 238. 1: ταῦτα εἴπας Ξέρξης διεξήιε διὰ τῶν νεκρῶν, καὶ Λεωνίδεω, ἀκηκοὼς ὅτι βασιλεύς τε ἦν καὶ στρατηγὸς Λακεδαιμονίων, ἐκέλευσε ἀποταμόντας τὴν κεφαλὴν ἀνασταυρῶσαι. [2] δῆλά μοι πολλοῖσι μὲν καὶ ἄλλοισι τεκμηρίοισι, ἐν δὲ καὶ τῷδε οὐκ ἥκιστα γέγονε, ὅτι βασιλεὺς Ξέρξης πάντων δὴ μάλιστα ἀνδρῶν ἐθυμώθη ζῶντι Λεωνίδῃ· οὐ γὰρ ἄν κοτε ἐς τὸν νεκρὸν ταῦτα παρενόμησε, ἐπεὶ τιμᾶν μάλιστα νομίζουσι τῶν ἐγὼ οἶδα ἀνθρώπων Πέρσαι ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια. οἱ μὲν δὴ ταῦτα ἐποίευν, τοῖσι ἐπετέτακτο ποιέειν.

a las órdenes espartanas; una segunda (9. 64), en la cual el monarca proclama la victoria (si bien las vicisitudes del envite siguen siendo narradas hasta 9. 75); y esta última, que ahora nos ocupa, en contundente réplica a la sugerencia egineta contra el noble Mardonio, general de Jerjes caído en combate, cuyo cadáver se aconseja ultrajar en venganza directa por el tratamiento que dieron los bárbaros al rey Leónidas. Heródoto, antes de poner en boca de Pausanias un parlamento de enjundia, expresa él mismo su propia opinión y acusa a Lampón de Egina de albergar un propósito extremadamente impío (ἀνοσιώτατον), por instar al mandatario espartiata a vejar los despojos del prohombre persa abatido.

El fragmento exhibe al menos tres aspectos de hondo calado, merecedores de comentario, basados en sendas contraposiciones. En primer lugar, a pesar de lo expresado por el impío Lampón, quien acusa a Jerjes y a Mardonio del ultraje a Leónidas, no resulta clara en absoluto cuál fuera la participación concreta de este último en los hechos (cf. 8. 114); y así autoridades como David Asheri y Emily Baragwanath atribuyen al Gran Rey la responsabilidad exclusiva acerca de la humillación del cadáver del monarca espartiata. Al respecto, por lo tanto, parecería plausible una lectura en la que debe observarse una amplificación mítica del prócer persa en el cálamo de Heródoto: Mardonio se convierte, de tal suerte, en la contraparte exacta de Leónidas, un patrón para comprender la victoria en Platea como revancha y correlato del sacrificio helénico en las Termópilas[739].

En segundo lugar, la oposición entre el proceder heleno y el desafuero bárbaro. Es sabido que Heródoto suele imputar a los déspotas no griegos la comisión de toda clase de crueldades; y su obra está preñada de castigos y de mutilaciones sin número, normalmente atribuibles a gentes externas[740]. En el caso de los persas, la nómina de ejemplos es prolija en atrocidades: Ciro (3. 69. 5), Darío (3. 159. 1), Cambises (3. 16. 1), Jerjes (4. 43. 6) y Amestris, su esposa –quien se exhibe como una consumada estilista del tormento (9. 112)–, son solo algunos casos notables[741]. Ahora bien, obviamente, cuando un griego se comporta como un bárbaro, sufre la misma temible condena: es el caso de Feretima –por ejemplo–, quien, habiendo mutilado y empalado a sus enemigos (4. 202. 1), fue castigada por los dioses a causa de la desmesura de su revancha: se vio infectada de gusanos, aún viva, porque –en aforismo de nuestro narrador– las venganzas demasiado crueles de los hombres resultan odiosas para los dioses (4. 205: αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται). La alteración de las normas ético-sociales desencadenan, por lo tanto, la cólera de la divinidad entre

[739] Asheri 1998: 70 y passim; Baragwanath 2012: 294-300.
[740] Dewald 2003.
[741] Sobre la mutilación como característica típicamente bárbara: Gray 1995; Hartog 2003: 161-178, 267, 308, passim.

los griegos, a nivel individual o colectivo[742].

Incontrovertiblemente, para la mentalidad de la Hélade, la afrenta del cadáver –qué decir de la privación de sepultura– implica quizá el disturbio moral más repugnante y de máxima brusquedad que puede rastrearse, como tradición consolidada y arraigada en la entraña de la mentalidad griega, desde época homérica. De tal modo, ha sido puesto reiteradamente de manifiesto el horror que provocaron en la comunidad helénica los escarnios hacia los difuntos: tanto mayor cuanto más alta fuera la dignidad del personaje[743]. En este sentido, Nick Fisher ha incidido con tino en el hecho de que Heródoto, en el caso que nos ocupa, utiliza estas justificaciones morales absolutamente tradicionales, acerca de la vesania y la crueldad bárbaras, para señalar la superioridad griega sobre los persas[744].

Por consiguiente, en nuestro pasaje, el parlamento que Heródoto pone en boca de Pausanias manifiesta una tercera y sustantiva contraposición focalizada en el término ὅσιος: piedad de palabra y de obra, en el caso del rey de Esparta (ὅσια μὲν ποιέειν, ὅσια δὲ καὶ λέγειν), a diferencia del abominable propósito de venganza, impío en extremo (ἀνοσιώτατον), que Lampón, el egineta, le sugiere a aquel. El fragmento oscila entre estos dos polos antagónicos: el paradigma del bien común y la impiedad por la desmedida represalia. Pausanias, en su contestación, no deja lugar a las dudas de que su tío Leónidas ha sido ya suficientemente vengado, pero a la griega: con el homenaje de las innumerables vidas de los caídos por la Hélade. Es sabido que el defensor de las Termópilas recibió honores de héroe, configurando una poderosa referencia de la memoria colectiva[745]. Su muerte –como brillantemente ha hecho notar Dillery, siguiendo a Parker– le convierte en una víctima sacrificial, decapitado como un animal ante el altar[746].

Cuando Heródoto está interesado en describir las muertes y sus circunstancias, suele determinar su carácter extraordinario de algún modo. Este elemento peculiar puede involucrar a los sentimientos de la víctima y, en tal caso, nuestro historiador suele dar cuenta subjetiva de la perspectiva de esta[747]. En definitiva, en nuestro pasaje es Pausanias quien habla por Leónidas, por los espartanos y por todos los griegos, exaltando la piedad: el ideal ético del comportamiento social exigible a la polis, frente a la abyección persa y la desaforada impiedad de Lampón.

[742] Africa 1982; Shapiro 2000: 108 n. 71.

[743] Estudios tradicionales en Vermeule 1979; Vernant 1982; Garland 1985; Sourvinou-Inwood 1995. Recientemente: Lindenlauf 2001; Mirto 2012.

[744] Fisher 2002: 216-217; Sommerstein – Bayliss 2013: 292-294.

[745] Polly 2011.

[746] Dillery 1996: 228-230; Parker 1996: 258-60.

[747] Strid 2006.

56

Heródoto, 8. 77 (Hude 1927)

Χρησμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσὶ ἀληθέες, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, ἐς τοιάδε πρήγματα ἐσβλέψας.

ἀλλ᾽ ὅταν Ἀρτέμιδος χρυσαόρου ἱερὸν ἀκτὴν
νηυσὶ γεφυρώσωσι καὶ εἰναλίην Κυνόσουραν,
ἐλπίδι μαινομένῃ, λιπαρὰς πέρσαντες Ἀθήνας,
δῖα Δίκη σβέσσει κρατερὸν Κόρον, Ὕβριος υἱόν,
δεινὸν μαιμώοντα, δοκεῦντ᾽ ἀνὰ πάντα πίεσθαι.
[2] χαλκὸς γὰρ χαλκῷ συμμίξεται, αἵματι δ᾽ Ἄρης
πόντον φοινίξει. τότ᾽ ἐλεύθερον Ἑλλάδος ἦμαρ
εὐρύοπα Κρονίδης ἐπάγει καὶ πότνια Νίκη.

ἐς τοιαῦτα μὲν καὶ οὕτω ἐναργέως λέγοντι Βάκιδι ἀντιλογίας χρησμῶν πέρι οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ᾽ ἄλλων ἐνδέκομαι.

VARIAE LECTIONES: 8. 77. 1 πίεσθαι Duentzer: πιθέσθαι plur. codd. quod seq. Hude.

Y por cierto que no puedo negar la veracidad de los oráculos, pues, cuando reparo en casos como el siguiente, no pretendo tratar de discutir su claridad meridiana:

Mirad, cuando, tras haber saqueado la radiante Atenas,
con loca esperanza unan, mediante un puente de navíos, la sagrada
playa de Ártemis, la de áurea espada, y Cinosura, a la que el mar baña,
la divina Justicia extinguirá al poderoso Kóros, hijo de Hýbris,
que, ebrio de deseos, cree poder absorberlo todo.
[2] *A fe que el bronce chocará con bronce y Ares teñirá de sangre*
el mar. En ese instante, traerán la libertad para la Hélade el hijo
de Cronos, el de penetrante mirada, y la augusta Victoria.

En casos como este, y ante la tamaña claridad con que habla Bacis, yo, personalmente, no me atrevo a plantear objeciones a propósito de sus oráculos; y tampoco las admito en los demás.

Heródoto expresa aquí sin ambages su crédito en la plena claridad (ἐναργέως) del oráculo de Bacis, un cresmólogo y *nympholeptos*, al parecer procedente de Beocia. Célebre y de existencia dudosa[748], el cronista de Halicarnaso se remite a

[748] Ya en el propio siglo V a.C. sufrió la mofa de Aristófanes en *Los Caballeros* 997-1068, por ejemplo.

él con toda confianza en otras dos ocasiones en su obra[749].

Se trata, desde luego, de un vaticinio *ex eventu*, meridianamente asignado por nuestro autor en este fragmento a la victoria griega en Salamina. La opinión de la crítica es casi unánime acerca de que Heródoto se sirvió de colecciones de oráculos[750]; y quizá por ello, a diferencia de lo que sucede cuando alude a los de Delfos, los de índole particular son introducidos inmediatamente después de los hechos que describe (o simultáneamente): habrían sido formulados mucho antes y conservados en compendios, mientras que los délficos se realizaban ex profeso, mediante consulta concreta[751]. Abundando en ello, como ha constatado Rosaria Munson, esta clamorosa exhibición de fe herodotea sobre Bacis no deja de aludir a una fuente de mucha menor entidad que Delfos, políticamente muy involucrada esta: sería, por lo tanto, como ha visto Prandi, un respetuoso contrapeso literario –vinculado a la religiosidad tradicional, en el cálamo del escritor griego– a la medizante posición del santuario de Apolo[752] .

David Asheri, en su penetrante estudio de este fragmento, indica que, reparando en lo expresado en el oráculo, puede observarse un discurso lo suficientemente vago como para permitir la flexibilidad en él: se predice una victoria por mar, frente a una gran flota, tras un saqueo de Atenas. En otras palabras, el asunto correspondería punto por punto a la batalla de Salamina, solo merced a la sutil intención de Heródoto. De tal suerte, se alude al cierre de los estrechos mediante un cordón de barcos, desde el promontorio de Cinosura, en la isla, hasta el continente: la sagrada playa de Ártemis (que, en este panorama bélico, adopta el epíteto χρυσάορος, propio de su hermano Apolo) en Muniquia, donde Pausanias (1. 1. 4) constata un templo consagrado a esta deidad, hecho que ha sido refrendado recientemente por la arqueología[753].

Nótese, además, que en esta profecía de Bacis la forma adverbial τότε, que anticipa de hecho la victoria, no encabeza el excurso, sino que se ubica solo en la penúltima línea: separada desde una cláusula circunstancial (ἀλλ' ὅταν... γεφυρώσωσι) con la presencia mediante de tres verbos en tiempo futuro (σβέσσει... συμμίξεται... φοινίξει): la descripción del conflicto entre la Justicia y el Exceso se ve cumplida felizmente tras el adverbio τότε, relegado hasta el mismo final[754].

Manejado por Heródoto, el vaticinio se convierte en una expresión de piedad tradicional y, a la par, en una contrastada paleta de matices mediante la cual –y arcaizando el discurso, con el uso del hexámetro y de artificios épicos como

[749] 8. 120. 1-2; 9. 43. Montero 1997: s.v.
[750] Bowden 2003: 264-65 passim; 2005: 72. Cf. Giuliano 2001: 76 n. 54.
[751] Mikalson 2003: 85-86; Munson 2004: 197-199.
[752] Munson 2004: 198; Prandi 2003: 56-60.
[753] Lorenzo 2015: 133. Véase en profundidad Asheri 1993.
[754] Piérart 2003: 288-289.

esa alusión al choque de las "armas de bronce"– este oráculo formula divinos criterios de equidad: incluso podría entenderse como una guía para leer la historia en términos éticos[755]. Así las cosas, Persia se convierte en Kóros ("El Hartazgo"), hijo de Hýbris, que –encarnando esta la falta de moderación y el apetito imperial del Gran Rey– permite aproximar el puente de barcos que cerró el paso en los estrechos a los griegos con el despliegue de Jerjes en el Helesponto; y a la sagrada playa de Ártemis y a Cinosura, en remedo dúplice de las victorias griegas de Artemisio y Maratón[756]. El estudio de la relación entre estas dos abstracciones divinizadas –Hýbris y Kóros- ha recibido buena atención en los últimos años[757], habiéndose incidido en el hecho de que ambas se hallan en un ciclo de constante y mutua reproducción, analizando cómo se repite en Heródoto el ciclo que aparece en los fragmentos de Solón[758].

En definitiva, el oráculo de Bacis sirve al propósito herodoteo de moralizar la creencia en la envidia divina, quien, guardiana del correcto orden de las cosas, actuará reaccionando: Hýbris será aniquilada por la justicia, personificada por el propio Zeus en nuestro fragmento (δῖα Δίκη), mediante el concurso de la Victoria (Κρονίδης ἐπάγει καὶ πότνια Νίκη).

[755] Bowden 2003; Munson 2004: 198-99.
[756] Bowden 2005: 72.
[757] Siguen vigentes Fisher 1992 y Dodds 1999: 39-70, passim.
[758] Balot 2001: 92-96 (acerca del uso en Solón), nn. 106 y 103.

57

Heródoto, 3. 16. 1-4 (Hude 1927)

Καμβύσης δὲ ἐκ Μέμφιος ἀπίκετο ἐς Σάϊν πόλιν, βουλόμενος ποιῆσαι τὰ δὴ καὶ ἐποίησε. ἐπείτε γὰρ ἐσῆλθε ἐς τὰ τοῦ Ἀμάσιος οἰκία, αὐτίκα ἐκέλευε ἐκ τῆς ταφῆς τὸν Ἀμάσιος νέκυν ἐκφέρειν ἔξω· ὡς δὲ ταῦτά σοι ἐπιτελέα ἐγένετο, μαστιγοῦν ἐκέλευε καὶ τὰς τρίχας ἀποτίλλειν καὶ κεντροῦν τε καὶ τἆλλα πάντα λυμαίνεσθαι. [2] ἐπείτε δὲ καὶ ταῦτα ἔκαμον ποιεῦντες (ὁ γὰρ δὴ νεκρὸς ἅτε τεταριχευμένος ἀντεῖχέ τε καὶ οὐδὲν διεχέετο), ἐκέλευσέ μιν ὁ Καμβύσης κατακαῦσαι, ἐντελλόμενος οὐκ ὅσια. [3] Πέρσαι γὰρ θεὸν νομίζουσι εἶναι τὸ πῦρ. τὸ ὦν κατακαίειν γε τοὺς νεκροὺς οὐδαμῶς ἐν νόμῳ οὐδετέροισί ἐστι, Πέρσῃσι μὲν δι' ὅ περ εἴρηται, θεῷ οὐ δίκαιον εἶναι λέγοντες νέμειν νεκρὸν ἀνθρώπου· Αἰγυπτίοισι δὲ νενόμισται τὸ πῦρ θηρίον εἶναι ἔμψυχον, πάντα δὲ αὐτὸ κατεσθίειν τά περ ἂν λάβῃ, πλησθὲν δὲ [αὐτὸ] τῆς βορῆς συναποθνῄσκειν τῷ κατεσθιομένῳ. [4] οὐκ ὦν θηρίοισι νόμος οὐδαμῶς σφί ἐστι τὸν νέκυν διδόναι· καὶ διὰ ταῦτα ταριχεύουσι, ἵνα μὴ κείμενος ὑπὸ εὐλέων καταβρωθῇ. οὕτω δὴ οὐδετέροισι νομιζόμενα ἐνετέλλετο ποιέειν ὁ Καμβύσης.

loci similes: 3. 16. 2 οὐκ ὅσια: Hdt. 2. 61. 1, 2. 81. 1, 2. 81. 2, 2. 86. 2, 2. 119. 2, 2. 170. 1, 3. 19. 2, 3. 120. 1, 4. 146. 1, 4. 154. 2, 6. 81, 8. 37. 1; A. *Ch.* 377; E. *Ba.* 374; E. *El.* 1203; E. *HF* 1281-1282; E. *Hec.* 715, 1235; E. *Hel.* 850, 1353; E. *Hipp.* 764, 1287; E. *IT* 466; E. *Ion* 1500; E. *Or.* 827; E. *Supp.* 63; S. *El.* 433; Th. 1. 71. 6, 2. 5. 5.

Por su parte Cambises, desde Menfis, se llegó a la ciudad de Sais, con el propósito de hacer lo que en realidad hizo. Nada más entrar en el palacio de Amasis, ordenó exhumar de su sepultura el cadáver del monarca; y, una vez que se hubo ejecutado su orden, mandó azotarlo, arrancarle el pelo, desgarrarle los miembros y ultrajarlo con toda suerte de vejaciones. [2] Más aún, cuando se hartaron de hacer eso (pues, como es natural, el cuerpo, al estar embalsamado, aguantaba sin deshacerse lo más mínimo), Cambises mandó incinerarlo, orden que constituía un sacrilegio. [3] En efecto, los persas creen que el fuego es un dios, por lo que ni uno ni otro pueblo tiene por norma incinerar nunca los cadáveres; los persas precisamente por lo que acabo de indicar –es decir, porque sostienen que no es correcto ofrecer a un dios el cadáver de un hombre–; los egipcios, en cambio, creen que el fuego es una fiera dotada de vida que devora todo lo que pilla y que, una vez ahíta de carnaza, muere a la par que su presa. [4] Pues bien, entre ellos no rige en ningún caso la norma de entregar los cadáveres a fiera alguna; y por eso los embalsaman, para evitar que, una vez sepultados, sean pasto de los gusanos. Así pues, Cambises ordenó hacer algo contrario a las costumbres de ambos pueblos.

Amosis II, o Amasis, fue faraón de la dinastía XXVI quien, con capital en Sais, gobernó Egipto entre 570 y 526 a. C. De ascendencia humilde, sucedió

al rey Apries (589-570), el cual murió dejando descontentos al ejército y a la nobleza, a causa del beneficio y los favores obtenidos por los griegos en la política egipcia. Sin embargo, a decir de Heródoto (2. 161 y ss.), Amasis no alteró esta política filohelénica de su antecesor; y, bien al contrario, estableció pactos con el rey de Lidia, así como con Polícrates, tirano de Samos; asignó a los helenos la colonia comercial de Náucratis (en el Brazo Canópico del Nilo); aportó la apreciable suma de mil talentos para reedificar Delfos, tras uno de los incendios que lo destruyeron; y se casó con una princesa griega, Ladice, hija del rey de Cirene, zona en la que –como en Chipre– obtuvo influencia y grado de gobierno. Según nuestro cronista, Amasis fue un monarca que mantuvo al país en la prosperidad mediante un hábil ejercicio del poder y una notable actividad edilicia (sendos templos en Abidos y Mendes, un santuario consagrado a Isis en Menfis), de la que apenas nada se ha conservado. A su muerte, ya en pleno ataque de Cambises, fue sucedido por su hijo, Psamético III, a quien el Gran Rey ejecutó tras apenas medio año de reinado[759].

Ha sido anotado convenientemente en los últimos años cómo Heródoto se inscribe en la tradición que convirtió a Cambises II en un modelo de abyección, impiedad y vesania; y el de Halicarnaso lo alimenta con generosidad, en consecuencia. Ciertamente, en el discurso que nuestro historiador propone en su libro tercero, el desempeño de aquel está caracterizado por la demencia y la brutalidad: reiteradamente y por doquier se insiste en que no estaba en sus cabales y se alude incluso a la posibilidad de que se hallase afectado de epilepsia (3. 33), el "Mal sagrado"[760]. Al episodio que nos ocupa, en efecto, han de sumarse atrocidades de toda laya: son abruptos el matrimonio incestuoso con sus dos hermanas (a una de las cuales, por cierto, asesinó: 3. 31), el crimen contra su hermano Esmerdis (3. 30) o su devoción por el exceso en la bebida (3. 34. 2-3)[761]. Sin excepción, como ha señalado John Gammie, Cambises adopta en el relato herodoteo los rasgos arquetípicos del tirano ignominioso por antonomasia; y, como sucedía con Ciro y Creso, es la relación del Gran Rey con las cosas divinas la que lleva a nuestro autor a elegir qué cuenta de él y cómo[762]. De tal manera, tras la abominación *post mortem* descrita en nuestro pasaje contra el faraón Amasis, el monarca persa dirige directamente su ira contra una divinidad egipcia, Apis, a cuyo santo becerro acuchilló en Menfis hasta que se desangró, haciendo matar también a los sacerdotes que cuidaban de su culto (3. 27-29): pues bien, el hecho de que Cambises muriese de una herida infligida accidentalmente en su muslo,

[759] Sobre el personaje: De Meulenaere 1975; Bresciani 1985: 502-508; Josephson 2001.

[760] Del cual, por cierto, no aporta síntoma alguno que se compadezca con lo sabido para las letras griegas. Cf. Demont 2023: 43.

[761] Acerca de las impiedades de Cambises: Hoffmann – Vorbichler 1980; Georges 1994: 54-58 y 194-195.

[762] Gammie 1986.

en el punto que correspondía exactamente al lugar donde él mismo había herido al animal sagrado de Apis, resulta exponente meridiano de la intención de Heródoto con el personaje en cuestión (3. 64. 3; 3. 65)[763].

Con cabal probabilidad, el escritor de Halicarnaso siguió una tradición egipcia antipersa: a la hostilidad que exhiben frente a Cambises las letras griegas contribuyó, y en mucho, la animadversión de algunos grupos sacerdotales nilóticos, despojados por el Gran Rey de sus privilegios. Esto es: una actitud articulada por estereotipos –en el caso helénico– y de propaganda por una parte del clero y de algunas elites egipcias[764]. Sin embargo, en esta ocasión las fuentes nativas contradicen a Heródoto y demuestran que –en la tónica de la Casa aqueménida y al margen del previsible vandalismo derivado de toda ocupación *manu militari*– este monarca no parece haber sido especial o manifiestamente intransigente con los cultos locales: documentos egipcios lo presentan normalmente con el título de faraón, como purificador de los templos (es el caso de la estatuilla naófora de Udjahorresnet, por ejemplo) y, en general, sin una particular hostilidad contra la piedad del país[765].

Amasis, como todos los faraones de su dinastía, fue sepultado en el santuario de la diosa Neit, en Sais[766]. No consta testimonio egipcio alguno que certifique la cruel profanación del cadáver momificado a instancias de Cambises[767]; pero, en el texto que nos ocupa, Heródoto se despacha definiendo al monarca persa como un comandante de la impiedad (ἐντελλόμενος οὐκ ὅσια), que ordenó una vejación sistemática (λυμαίνεσθαι) de los despojos del faraón[768]. Nótese que el sacrilegio no se comete solamente por el ejercicio desmesurado de una acción, sino por la

[763] Depuydt 1995; Gammie 1986: 180.

[764] La bibliografía es extensa. Véanse, especialmente: Schrader 1983; Lloyd 1988: 62-65; Briant 2002: 66-72; García Sánchez 2009: 248-251.

[765] Briant 1988: 152-154. Cf. un excurso de alcance y muy bien documentado en García Sánchez 2009: 103-105 y nn. 95 y 96. Ello sugiere, como resaltan Demont (2013: 43, n. 18) y Lloyd (1982), una cierta atmósfera de colaboración entre el alto clero de Sais y el monarca aqueménida.

[766] Cf. Plinio, *HN* 36. 12.

[767] Brown 1982 y Lloyd 1988. Recientes estudios, empero, abonarían la idea de colaboración del clero, dado que consta una meticulosa *damnatio memoriae* –con un conocimiento preciso de la escritura jeroglífica y del idioma egipcio– operada sobre sendos sarcófagos, hoy en el Hermitage: el de la reina Nekhbastetru y el de Iahmes, uno de los hijos de Amasis (Bolshakov 2009).

[768] Los persas son dados a estos excesos: Ciro corta las orejas de Esmerdis (3. 69. 5) e Intafrenes las del guardián de la puerta y el mensajero de Darío, mutilando sus narices además; Oretes, el sátrapa de Sardes, ordena empalar a Polícrates (3. 125. 3); Democedes, médico griego, intercede ante Darío para que este no se cebe con sus médicos (3. 132. 2); Zópiro se automutila en un acto de patriotismo, durante la toma de Babilonia (3. 154. 2), tras cuya caída el Gran Rey ensarta en palos las testas de tres mil notables nativos (3. 159. 1); Jerjes –además de hacerlo con la cabeza de Leónidas-, empaló a Sataspes (4. 43. 6); y Amestris, su esposa, desfiguró por celos a la mujer de Masistes (9. 112). Son sólo algunos ejemplos ilustrativos (cf. Georges 1994: 54-58 y 194-95).

violación flagrante de las costumbres de ambos pueblos, comenzando por el del propio Cambises. En efecto, resulta abominable la consideración del mazdeísmo hacia cualquier tratamiento de los cadáveres, excepción hecha de la pía exposición de estos a los animales carroñeros: incinerar implica una transgresión y un desafuero máximos, por cuanto involucra al fuego, elemento sacratísimo para la religión irania[769]. En cuanto a los egipcios, como es bien sabido, era esencial la preservación de los restos mortales tras el deceso, para lo cual se utilizaban sofisticadas maniobras cadavéricas que ignoraban, en lo sustancial, todo uso ígneo. Era profunda la fe en que el *ka* se desprendía del cuerpo para asistir al tribunal de Osiris; pero, una vez acabado su viaje, este principio espiritual regresaba y, obviamente, si no hallaba un soporte material donde aposentarse, podría perecer[770].

Así pues, el Gran Rey, según nos lo muestra nuestro historiador en el pasaje, es incontrovertiblemente sacrílego puesto que violenta lo sagrado. La elección de la expresión (ἐντελλόμενος οὐκ ὅσια) no podría ser más precisa por parte de Heródoto: conlleva la consideración de un delito como falta objetiva, el quebranto del orden civil y de la armonía cósmica, derivándose siempre de ello consecuencias desastrosas, dado que –baste recordar el episodio de Hermotimo, 8. 105-106– se asocia íntimamente a otra noción que también consta, obviamente, en nuestro fragmento: la incorrección en el ámbito de la justicia[771]. Independientemente de la arraigada idea herodotea de que los persas son ὑβρισταί por naturaleza (verbigracia 1. 89. 2), en el ultraje del cuerpo de Amasis, Cambises fue un campeón de la impiedad al emplear *nómoi* despreciables para ambas naciones, siguiendo el principio de simetría que suele aplicar nuestro escritor en su obra: los dos pueblos llegan a la misma consideración –funeraria, en este caso– por razones diferentes, y ambas son igualmente perturbadas por el dislate del rey persa[772].

Heródoto (3. 38. 4), citando a Píndaro, exalta el imperio de la costumbre: καὶ ὀρθῶς μοι δοκέει Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι. Por todas partes, el νόμος impera; pero solo entre los griegos esta noción es mucho más de índole política que cultural: entre los bárbaros, que tienen sus usos, sus *nómoi*, el poder es ejercido habitualmente por tiranos; y esto suele ser una amenaza para los hábitos heredados, puesto que aquellos tratan a menudo de interferir en estos (3. 80. 5)[773]. La locura de Cambises es reiterada en buena

[769] Boyce 2011: s.v. Ātaš. Cf. Sopeña Genzor 2004: 84-85 (sobre la exposición cadavérica).

[770] Recientemente, Quirke 2015: en especial 55-56.

[771] Harrison 2000: 108, n. 23. García Sánchez 2009: 248-249. En nuestro texto: Πέρσῃσι μὲν δι' ὅ περ εἴρηται, θεῷ οὐ δίκαιον εἶναι λέγοντες νέμειν νεκρὸν ἀνθρώπου.

[772] Redfield 1985: 116-117. Este principio de simetría se repite con Amasis, tan cruel y tendente a la *hýbris* como el propio rey persa. A pesar de ser filoheleno, se comportaba con la desmesura propia de todo bárbaro, contraria a la costumbre: era tendente a la borrachera; e, incapaz de consumar la coyunda con su mujer griega, la amenazó con la peor muerte posible, que ella esquivó mediante un voto a Afrodita (2. 174; 2. 181). Haziza 2006: 95.

[773] Redfield 1985: 116-117; Laurot 1981; Hamel 2012: especialmente 78-97.

medida por nuestro historiador a causa de la constante transgresión del νόμος, que involucra a lo sagrado en su despreciable acción de ultraje contra la momia de Amasis. Ciertamente, los hombres creen al menos en sus costumbres, de tal modo que estas son en sí mismas una creencia y una conducta, lo que implica a la emoción y la aquiescencia colectiva: no se trata de una simple reiteración de lo tradicional. El Gran Rey, en el texto herodoteo, es un orate por esta razón: su falta de respeto con los hábitos de todos[774].

En definitiva, Heródoto aprovecha para dar una lección moral del mundo: las anécdotas que elige –una forma digresiva básica de su discurso– responden a su concepción de la historia como reflexión razonada sobre la naturaleza humana[775]. En el episodio de la profanación del cuerpo de Amasis él mismo declara que elige su versión, rechazando la del uso de un remedo de la momia del faraón, que es la que le brindan los propios nativos (3. 16. 5-7). En, suma, el autor muestra un mundo moral griego, en el cual la historia egipcia ha sido utilizada como un medio para explicar percepciones fundamentales de cómo deben ser las cosas en términos helénicos. La quintaesencia de esta idea está plasmada por la alianza entre Polícrates y Amasis, contra el creciente poder de Persia, y el desastroso fin posterior (3. 39-43), en el cual nuestro escritor realiza una construcción creativa, preocupada no tanto por presentar hechos históricos sino conceptos éticos.. Esta opinión, bien sostenida por Lloyd, habla de la aplicación de un apriorismo *post hoc ergo propter hoc*: con la historia saíta, Heródoto explota su potencial didáctico en pos del beneficio de un público griego[776].

[774] Demont 2013: 42-44, passim. Selden 1999.
[775] Vannicelli 2001; Haziza 2013: 133.
[776] Lloyd 2002: 426-427 y 434.

58

Tucídides, 4. 90. 1-2 (Stuart Jones – Powell 1991)

Ὁ δὲ Ἱπποκράτης ἀναστήσας Ἀθηναίους πανδημεί, αὐτοὺς καὶ τοὺς μετοίκους καὶ ξένων ὅσοι παρῆσαν ὕστερος ἀφικνεῖται ἐπὶ τὸ Δήλιον, ἤδη τῶν Βοιωτῶν ἀνακεχωρηκότων ἀπὸ τῶν Σιφῶν καὶ καθίσας τὸν στρατὸν Δήλιον ἐτείχιζε τοιῷδε τρόπῳ [τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος]. [2] τάφρον μὲν κύκλῳ περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὸν νεὼν ἔσκαπτον, ἐκ δὲ τοῦ ὀρύγματος ἀνέβαλλον ἀντὶ τείχους τὸν χοῦν, καὶ σταυροὺς παρακαταπηγνύντες, ἄμπελον κόπτοντες τὴν περὶ τὸ ἱερὸν ἐσέβαλλον καὶ λίθους ἅμα καὶ πλίνθον ἐκ τῶν οἰκοπέδων τῶν ἐγγὺς καθαιροῦντες, καὶ παντὶ τρόπῳ ἐμετεώριζον τὸ ἔρυμα. πύργους τε ξυλίνους κατέστησαν ᾗ καιρὸς ἦν καὶ τοῦ ἱεροῦ οἰκοδόμημα οὐδὲν ὑπῆρχεν· ἥπερ γὰρ ἦν στοὰ κατεπεπτώκει.

variae lectiones: 4. 90. 1 τρόπῳ [τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος]: secl. Dobree quod seq. Stuart Jones – Powell 1991.

E Hipócrates, que había efectuado una leva en masa entre los atenienses, los metecos y cuantos extranjeros se hallaban presentes, finalmente llega a Delio, cuando los beocios ya habían regresado de Sifas; y, tras acampar al ejército, comenzó a fortificar Delio, el santuario de Apolo, de la siguiente manera. [2] Excavaron alrededor del santuario y del templo un foso circular, levantaron con la tierra de la trinchera un terraplén a modo de muro, en el cual clavaron estacas, cortaron una viña que rodeaba el santuario, la arrojaron adentro junto con piedras y ladrillos que derribaron de las construcciones cercanas y por todos los medios elevaron la fortificación. Además erigieron torres de madera donde convenía y donde no quedaban edificaciones del santuario: así ocurrió con un pórtico que había sido derruido.

Los cinco primeros textos que comentaremos en las siguientes páginas constituyen un destacable ejemplo del uso tucidídeo de términos alusivos a la irreligiosidad o a la transgresión de la norma pía tradicional, toda vez que aluden a un recinto sacral utilizado como escenario bélico (profanado a conciencia, por tanto); y con la particularidad, además, de agruparse en un conjunto discursivo bastante homogéneo, hecho por cierto poco habitual en la obra de nuestro historiador[777].

Tucídides, continuando su desarrollo de los hechos acaecidos durante la Guerra arquidámica, inicia en 4. 89 su descripción de la campaña contra Delio, santuario beocio consagrado a Apolo, llevada a cabo a comienzos de noviembre de 424 a.C. (cf. 4. 76-77). La falta de sincronía de los estrategos de turno,

[777] Sobre esta coherente sección narrativa –que abarcaría en Tucídides desde 3. 104 hasta 5. 32. 1– ha reparado con sumo acierto Liotsakis 2015: 302 ss.

Hipócrates y Demóstenes, iniciará una serie de catástrofes que precipitará a los atenienses a un final ruinoso, coartando la oportunidad de debilitar a Beocia, aliada de los lacedemonios. El proyecto –pergeñado en verano– exigía efectivamente de una perfecta coordinación para tener éxito, pues se trataba de invadir Delio por tierra y convertirlo en plaza fuerte de Atenas; atacar a Tespias y Sifas, llegando por mar desde el Golfo de Corinto; y, obviamente, excitar a los "filodemócratas" de esta y de Queronea. Incomprensiblemente, Demóstenes se presentó de manera anticipada en Sifas, en tanto Hipócrates no había llegado todavía al santuario. Para colmo de infortunios, un delator reveló todo el plan a los beocios, que pudieron apostarse en ambas plazas y agruparse, consiguiendo abortar cualquier tentativa de levantamiento democrático[778].

En estas circunstancias, nuestro pasaje describe que Hipócrates había convocado una leva excepcional, en la que fueron reclutados ciudadanos, metecos y extranjeros, acaso para la construcción rápida del muro que debía proteger Delio. Tucídides se demora sobre todo en cuestiones militares y poliorcéticas, que le interesan; pero insiste con sumo ahínco en el carácter apolíneo de Delio, por la repercusión que –como veremos– tendrá en su disertación posterior; y reitera con denuedo el carácter sacral del sitio y su mancilla. En torno a él y al templo, en efecto, se practicó un foso de circunvalación y la erección de un terraplén, a la manera de muro, a lo largo del cual fue clavada una empalizada: la santa viña propiedad del santuario, en su íntima cercanía, fue arrancada (ἄμπελον κόπτοντες τὴν περὶ τὸ ἱερόν) y arrojada adentro, junto con piedras y ladrillos, de manera irreverente.

Destruir cualquier haber de un santuario, como es notoriamente sabido, constituía un sacrilegio de rango gravísimo para la Hélade[779]. El propio Tucídides se hace eco de ello previamente, en 3. 70. 4, al narrar los acontecimientos del 427, durante la guerra civil en Corcira. Pitias, *próxenos* del partido popular, fue absuelto de los cargos políticos que pesaban sobre él; y, en represalia, citó a sus adversarios oligárquicos ante la justicia, acusándolos de cortar rodrigones para sus propias viñas en el *hierón* sagrado de Zeus y en el de Alcínoo: siendo condenados a pagar una cifra desorbitada –lo que les obligó a convertirse en suplicantes–, a la postre provocaron la muerte del litigante filoateniense[780].

Para todo griego resultaba meridiana la inmunidad completa de los terrenos de los santuarios[781]; el habitual –si bien no obligatorio, ni universal– uso de la tierra consagrada solo para píos propósitos agrícolas, si procedía[782]; la santidad de los árboles, las aguas, la tierra, las piedras e incluso el viento en los *hierá* (casi un *tópos* mítico,

[778] Wylie 1993. Véase Allison 2011, con una correcta inscripción del hecho en el conjunto de la Guerra de Arquídamo y bibliografía actualizada.
[779] Sinn 1993: 72, passim.
[780] Hornblower 1991: 468-70
[781] Bergquist 1967: 108-136; recientemente, Cole 2004: cf. Parker 1996: 161-165.
[782] Malkin 1996.

todo ello); y, en fin, las severas regulaciones –controladas mediante la aplicación de ásperos castigos, si era necesario, como nos demuestra la documentación de Andania o Samos, entre otras– para cualquier asunto tocante a la perturbación del terruño sacro. Ahí está el instalarse en los alrededores de modo estable, andar de paso con desaliño, dormir, actuar de modo descuidado, tocar cualquier cosa, sobrepasar algún límite, usar las fuentes de agua, cortar madera: rozar lo santo de alguna manera, en definitiva[783], resultando especialmente honda la gravedad de las profanaciones bélicas en espacios sagrados, casi nunca susceptibles de perdón estas[784].

Sin mencionarla de modo explícito en este primer texto –lo hará inmediatamente después, como veremos–, nuestro autor involucra hondamente en su exposición la ἀνομία de los atenienses, en el sentido prístino que le dio Simon Hornblower a la feliz expresión de su ensayo *What Thucydides Does Not Tell Us*[785]. En opinión de la profesora Nanno Marinatos, debe aceptarse sin ambages la preocupación del escritor y una influencia del elemento religioso en los acontecimientos históricos que narra, a la hora de explicar no los modos, sino los porqués[786]. En este caso concreto, la altivez del *hegemón* de la Liga delio-ática no reparó en método alguno a la hora de la violación del santuario y el templo de Delio: convirtiendo su linde en una empalizada, derrumbando los edificios auxiliares y arrancando la santa viña de Apolo, sin contemplaciones. En efecto Atenas –y denunciarlo es el objetivo de nuestro escritor en el pasaje– fue alevosa y premeditó el sacrilegio, consciente de él[787]: nada podía haber sido más intencionado que la idea de convertir un santuario en un fortín, dentro del plan general de doblegar a Beocia[788]. Algunas autoridades han anotado cómo Tucídides trata de reprobar la degradación ética y religiosa de Atenas y su desmedida soberbia: tras la victoria de Esfacteria, en 425 a.C., tuvo en su mano poner fin a la guerra; pero rehusó el pacto que los vencidos lacedemonios le propusieron, a causa de la arrogancia y de un desmedido apetito belicista[789].

Definitivamente, esta implícita acusación de *anomía* execrable, dentro de un atroz panorama bélico, estallará en el final de la arenga del beocio Pagondas, expresando su porfiado deseo de enfrentarse a los atenienses.

[783] Dillon 1997: 123-124, passim; Jordan – Perlin 1984. Cf. Gawlinsky 2012, sobre el reglamento en el *hierón* mesenio de Andania.

[784] Sordi 1984.

[785] Hornblower 1992.

[786] Marinatos 1981.

[787] En Atenas, cualquier violación de un *hierón* o la profanación de los olivos sagrados por apeo podía ser constitutiva de pena de muerte. Así, Demóstenes, 24. 120; 43. 71; y Aristóteles, *Ath.* 60. 2.

[788] Orwin 1989: 273.

[789] Balot 2001: 163-165 (con acopio del magisterio precedente, para el periodo de la Guerra de Arquídamo); igualmente, Liotsakis 2015: 303 n. 94; Jordan 1986: 140, passim.

59

Tucídides, 4. 92. 7 (Stuart Jones – Powell 1991)

Πιστεύσαντας δὲ τῷ θεῷ πρὸς ἡμῶν ἔσεσθαι, οὗ τὸ ἱερὸν ἀνόμως τειχίσαντες νέμονται, καὶ τοῖς ἱεροῖς ἃ ἡμῖν θυσαμένοις καλὰ φαίνεται, ὁμόσε χωρῆσαι τοῖσδε (...)[790].

Y confiados en que estará de nuestra parte el dios, cuyo templo ocupan tras haberlo fortificado al margen de la ley, y en las víctimas, que en los sacrificios se nos muestran propicias, debemos marchar contra ellos (…).

Pagondas, hijo de Eóladas, era uno de los dos beotarcas tebanos, de los once que componían la institución[791]; y concretamente el que tenía el mando supremo del contingente agredido en la campaña de Delio[792]. Durante la fortificación ateniense del *hierón*, según se nos informa en 4. 91, los efectivos provenientes de Sifas arribaron a Tanagra, donde se reagruparon las tropas beocias. La opinión de todos sus jefes era dejar regresar al enemigo a su patria, dado que este había tomado la determinación de acantonar solo una guarnición en el santuario convertido en fuerte, lo que parecía asumible a escala militar. En estas circunstancias (4. 92), el anciano Pagondas convocó a sus tropas por compañías, una tras otra –para evitar que la formación se desagrupase–, y tomó la palabra mediante una vibrante exhortación en la que Tucídides, en boca del jefe tebano –recordando la necesidad de que los más jóvenes no deshonrasen las virtudes que constituían su herencia–, se refiere a los acontecimientos comentados en el pasaje anterior: en esta ocasión aludiendo, meridianamente, a una indeseable *anomía* de carácter impío (τὸ ἱερὸν ἀνόμως τειχίσαντες).

El templo había sido convertido en cuartel de manera irreverente, al margen de toda ley y decoro; y, por consiguiente, como imponía la norma, les era posible a los beocios estar confiados en el favor del titular, Apolo; y esta es una de las escasas ocasiones en la que Tucídides alude a sacrificios previos a la batalla (τοῖς ἱεροῖς)[793]. En sus comentarios, siguiendo a Jameson, Hornblower ha destacado cómo en este pasaje el término cubre todos los flancos del acto sacrificial griego, implicando su carácter mántico incluso: *sphágia* y *hierá* en sentido estricto[794]. En todo caso, sin duda, como ha señalado con tino Virginia Muñoz, el sustantivo θεός consta en 45 ocasiones –21 en singular y 24 en plural– en Tucídides. Con

[790] Sintácticamente depende de un anterior χρὴ... ἡμᾶς.
[791] Hammond 2000.
[792] Según Tucídides, 4. 91. 1: ἡγεμονίας οὔσης αὐτοῦ.
[793] Cf. 6. 69. 2.
[794] Hornblower 1991: 10, 290-298 (especialmente 296-297). Cf. Jameson 1991: 201.

la sola excepción del discurso de Nicias (7. 77), nuestro relator alude siempre a los dioses tradicionales (nunca relacionados en su cálamo con τύχη, por cierto), *stricto sensu*: emisarios de oráculos, destinatarios de oblaciones y sacrificios o bien invocados antes de un compromiso marcial.

Pues bien, solo en dos de estos casos en los que se puede identificar con claridad a una divinidad tras la forma θεός consta la posibilidad de que tal deidad intervenga en empresas humanas: precisamente uno de ellos es nuestro pasaje, donde Pagondas cree confiadamente en que Apolo Delio brindará auxilio en su intento de rechazo de los impíos atenienses, que mancillan el santuario mediante su espuria ocupación[795]. Sin embargo, nótese que son los beocios quienes tienen fe en dicha opción, en absoluto Tucídides, que no alude a intervención divina alguna y se limita a ejercer nuevamente de tibio notario de los hechos, permeables –estos sí, completamente– al influjo de lo religioso.

Los sacrificios fueron propicios a ojos de los beocios, según consta en la arenga de Pagondas. De hecho, el beotarca, en una acción bélica muy audaz, condujo a una feliz victoria a sus gentes. La liberación de Delio estaba cercana; pero el proceso iba a revelar un rudo deterioro de las bases de la piedad tradicional.

[795] Muñoz Llamosas 2001: 304-305, passim. El otro pasaje es 4. 116, donde Brásidas estima que la toma de Lecito se ha producido por medios distintos a los humanos y cumple el voto hecho a Atenea.

60

Tucídides, 4. 97. 2-4 (Stuart Jones – Powell 1991)

Ἐκ δὲ τῶν Ἀθηναίων κῆρυξ πορευόμενος ἐπὶ τοὺς νεκροὺς ἀπαντᾷ κήρυκι Βοιωτῷ, ὃς αὐτὸν ἀποστρέψας καὶ εἰπὼν ὅτι οὐδὲν πράξει πρὶν ἂν αὐτὸς ἀναχωρήσῃ πάλιν, καταστὰς ἐπὶ τοὺς Ἀθηναίους ἔλεγε τὰ παρὰ τῶν Βοιωτῶν, ὅτι οὐ δικαίως δράσειαν παραβαίνοντες τὰ νόμιμα τῶν Ἑλλήνων· [3] πᾶσι γὰρ εἶναι καθεστηκὸς ἰόντας ἐπὶ τὴν ἀλλήλων ἱερῶν τῶν ἐνόντων ἀπέχεσθαι, Ἀθηναίους δὲ Δήλιον τειχίσαντας ἐνοικεῖν, καὶ ὅσα ἄνθρωποι ἐν βεβήλῳ δρῶσι πάντα γίγνεσθαι αὐτόθι, ὕδωρ τε ὃ ἦν ἄψαυστον σφίσι πλὴν πρὸς τὰ ἱερὰ χέρνιβι χρῆσθαι, ἀνασπάσαντας ὑδρεύεσθαι· [4] ὥστε ὑπέρ τε τοῦ θεοῦ καὶ ἑαυτῶν Βοιωτούς, ἐπικαλουμένους τοὺς ὁμωχέτας δαίμονας καὶ τὸν Ἀπόλλω, προαγορεύειν αὐτοὺς ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἀπιόντας ἀποφέρεσθαι τὰ σφέτερα αὐτῶν.

El heraldo enviado por los atenienses para tratar sobre los muertos se encuentra con un heraldo beocio, quien le hace volver diciéndole que nada podría hacer antes de que él mismo regresara. Tras presentarse ante los atenienses les comunicó el mensaje de los beocios: consideraban que los atenienses no habían actuado con justicia al transgredir las normas de los griegos; [3] pues para todos está establecida la costumbre de que quienes atacan el territorio de otros, respetan sus lugares sagrados, pero los atenienses habían fortificado Delio y lo estaban ocupando, y todo cuanto hacen las personas en lugar profano se realizaba allí: el agua que ellos no podían tocar salvo para purificarse las manos en los cultos sagrados, los atenienses la habían sacado para abastecerse. [4] De modo que, en nombre del dios y en el suyo propio, los beocios, invocando a las divinidades veneradas en el templo y a Apolo, les ordenaban que salieran del santuario llevándose sus pertenencias.

Tras narrar la notable victoria de los beocios en la frontera de Oropo y su regreso a Tanagra, mediante el recurso estilístico a una meritoria *oratio oblicua* –destinada a los lectores, fundamentalmente–[796], Tucídides insiste aquí en los hechos previamente descritos en pasajes anteriores; y lo hace tras poner especial cuidado en habilitar un discurso enmarcado en la imprescindible necesidad religiosa de dar piadosa sepultura a los muertos, que los atenienses reclaman[797]. Posteriormente, en nuestro comentario al siguiente texto, con la réplica de los vencidos áticos, retomaremos esta cuestión; pero conviene poner ya aquí mismo

[796] Al respecto de los lectores, Morrison 2006; sobre las referencias cruzadas del propio Tucídides en la narración de la toma de Delio, Rengakos 2006: 298-300 (cf. Allison 2011: 131, 139). La importancia del recurso a la *oratio oblicua* en este pasaje ha sido muy bien focalizada por Hornblower 1996: 89-93.

[797] Lateiner 1997: 90, 103 ss.

en antecedentes, dado que ahora se indica cómo los beocios no consentirán que Atenas recoja a sus víctimas antes de que el santuario sea desocupado y devuelto a sus legítimos posesores.

Comparece aquí, pues, la dura posición de Beocia; y lo hace desde una perspectiva muy interesante: las normas constitutivas del íntimo proceder de los griegos –evidentemente, en oposición a los bárbaros, que no habían respetado los espacios consagrados durante sus ataques a la Hélade; y muy concretamente a la acrópolis ática– habían sido injustamente violadas por parte de los atenienses; no solamente a causa de la flagrante ofensa de convertir Delio en un fortín –hecho de por sí muy serio–, de ofender al dios Apolo y al resto de divinidades veneradas allí (previsiblemente locales, dado que el término que aquí es empleado en acusativo plural [ὁμωχέτας] es exclusivamente beocio[798]), sino de haber ido mucho más lejos, hasta el punto de tratarlo como una letrina[799] y hacer un uso perverso de las aguas lustrales.

Conocemos, a través de los documentos epigráficos fundamentalmente, las estrictas regulaciones al respecto de la presencia de toda clase de estiércol –humano o animal– en los *hierá* de Atenas, Delos, Tasos, Tegea o Epidauro, entre otros: las heces constituyen en sí mismas un foco muy poderoso de polución. También específicamente consta el escrúpulo en el uso acuático, con los casos bien conocidos de las piezas legislativas de Andania (Mesenia) y Samos, de enjundia a la hora de comprender el sentido real de protección y reverencia hacia los santuarios en la Hélade. En el caso isleño, por ejemplo, estaba taxativamente prohibido acarrear agua del río Imbraso, de uso exclusivo para la diosa tutelar, hecho que alude a la santa consideración de las aguas, de rango universal para toda la Hélade. Y ello, hasta el punto de que no solo el *Héraion* samio sino muchos otros santuarios compraban el agua para el uso doméstico[800].

La queja fundamental de los beocios y su quebranto es, en conclusión, consecuencia directa de la insólita polución sufrida por el santuario de Apolo Delio, contraria y ajena a toda regla o tradición griega, habiendo utilizado los atenienses con usos profanos el agua –reservada ex profeso para la purificación sacrificial- y depositando toda clase de excrementos y desechos corporales[801]. Los invasores del *hierón* discreparán, por supuesto, acerca del grado de impiedad de tal profanación, como habrá de verse de inmediato; y lo harán en términos –tan sofisticados como inconsistentes– que merecen comentario.

[798] Allison 2011: n. 36.

[799] ἐν βεβήλῳ: Tucídides no suele referirse jamás a funciones corporales, ciertamente, salvo en casos médicos, como en 2. 49. 6.

[800] Resultan esenciales Guettel Cole 1988; Németh 1994; Dillon 1997: 122, 126-127, n. 123; y Panessa 1983, con detalles de índole legal. Cf. Hornblower 1996: 310-11.

[801] Parker 1996, 32-48; Jordan 1986: 129-130; Marinatos 1981: 37–39.

61

Tucídides, 4. 98. 1-2 (Stuart Jones – Powell 1991)

Τοσαῦτα τοῦ κήρυκος εἰπόντος οἱ Ἀθηναῖοι πέμψαντες παρὰ τοὺς Βοιωτοὺς ἑαυτῶν κήρυκα τοῦ μὲν ἱεροῦ οὔτε ἀδικῆσαι ἔφασαν οὐδὲν οὔτε τοῦ λοιποῦ ἑκόντες βλάψειν· οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρχὴν ἐσελθεῖν ἐπὶ τούτῳ, ἀλλ' ἵνα ἐξ αὐτοῦ τοὺς ἀδικοῦντας μᾶλλον σφᾶς ἀμύνωνται. [2] τὸν δὲ νόμον τοῖς Ἕλλησιν εἶναι, ὧν ἂν ᾖ τὸ κράτος τῆς γῆς ἑκάστης ἤν τε πλέονος ἤν τε βραχυτέρας, τούτων καὶ τὰ ἱερὰ αἰεὶ γίγνεσθαι, τρόποις θεραπευόμενα οἷς ἂν πρὸς τοῖς εἰωθόσι καὶ δύνωνται.

LOCI SIMILES: 4. 98. 1 τοῦ μὲν ἱεροῦ οὔτε ἀδικῆσαι: *hápax*.

Tras el mensaje del heraldo, los atenienses enviaron a los beocios su propio heraldo y dijeron que no habían cometido injusticia alguna contra el santuario y que no tenían intención de dañarlo voluntariamente en el futuro; además, tampoco habían entrado con ese propósito al principio, sino para defenderse desde allí de ellos, que injustamente los atacaban. [2] Y en cuanto a la norma de los griegos, consistía en que quien poseyera el poder sobre una tierra, ya fuera grande o pequeña, tenía bajo su control también los santuarios, si los cuidaba del mismo modo que se había acostumbrado hasta entonces, siempre que ello fuera posible.

La inopinada respuesta que dieron los atenienses a la contraparte beocia, no se hizo esperar. Expusieron que no habían profanado ni el santuario ni la ley de los griegos. Su heraldo arguyó que, sin agresión, no se había incurrido en *adikía* y, derivado de ello, cualquier daño que pudieran provocar (βλάψειν) sería fruto de la pura necesidad bélica. Es más, era Atenas la agraviada y la que había sufrido precisamente la injusticia, dado que fue ella quien se había visto obligada a defenderse del ataque de los beocios y, por lo tanto, forzada a tomar el santuario de Apolo.

La norma griega –continúan razonando los atenienses– indica que la posesión militar de un terreno comprende la totalidad de este, santuarios inclusos. Si es posible, el ocupante cuidará de ellos según la costumbre; pero, volviendo al punto inicial –y convirtiendo el argumento en circular–, puesto que no se ha incurrido en *adikía* alguna por parte de la potencia ática, es la necesidad la que ha motivado la imposibilidad de los cuidados del *hierón* por su parte.

En fin, avanzando en el capítulo (4. 98. 3-5), antes de llegar al colofón –que anotaremos después para concluir esta batería de los cinco primeros textos–, el heraldo de Atenas abunda en idénticos argumentos: los beocios, como otros griegos, habitaban su tierra solo después de haber expulsado a los moradores originarios; y habían invadido sus templos; pero ahora los poseían como propios.

Así, el mensajero ático proclama que no dejarán sus conquistas en tierra ajena voluntariamente, pues como propias las tienen; y, en cuanto al asunto de la contaminación ritual del agua, declara que la habían manipulado en situación de emergencia bélica, no provocada por ellos por ningún ultraje, sino para defenderse de la agresión beocia.

En realidad, todo este discurso (anónimo, cabe anotar, pues se trata de una de las tres únicas veces, junto con el parlamento de los enviados de Esparta al inicio de la guerra y el Diálogo de los Melios, en la que los interlocutores áticos no exhiben nombre) constituye un huero ejercicio sofístico, un subterfugio tan alambicado como inconsistente, destinado a descargar cualquier responsabilidad obvia del ofensor, Atenas: evidentemente culpable de una agresión alevosa, premeditada e impía [802]. Una vez más, vemos a Tucídides enfrentarse a los asuntos atingentes a la irreligiosidad con una peculiar distancia, siguiendo su máxima inicial (1. 22) de que solamente la influencia en la actuación del ser humano le resulta importante para su narración. Sucede, empero, que en esta explicación acerca de la campaña de Delio, el desastre emerge de esa "naturaleza humana", en su polo sofístico más irracional y cruel, que ha conducido a los atenienses a la *adikía* y a la *anomía*. Colocar las necesidades de la guerra por encima de la costumbre y la ética, dando excusas a la impiedad y el sacrilegio, es señalado –de manera desabrida, acaso, pero no menos vívida– como un colapso de los más elementales valores. La vulneración de la religión sigue sin acomodar el más mínimo hueco a la intervención divina en Tucídides, incluso contando con el agraviado Apolo –y acaso otras deidades nacionales beocias–, como convidado explícito.

Conviene concluir en consecuencia con este excurso mediante las aclaraciones del quinto y último texto de la tanda, retomando la perspectiva de la recuperación de los cadáveres en el campo de batalla, retenidos por los vencedores beocios. Sin duda, se trata de una penosa escalada de degradación moral –la certificación de una "guerra sin fronteras", en certera definición de Allison– que Tucídides no dejará de glosar.

[802] Jordan 1986: 130: "All that the Athenians can say in reply to the Boeotians' justified charges and demands is pure sophistry and special pleading mixed with evasions, falsehoods, and irrelevant legalisms (4. 98). Their claim that the Boeotians are the real aggressors, whereas they, the Athenians, are acting in self-defense is, on Thucydides' own account, a flagrant lie. The argument that the Boeotians too had usurped the temples from the aborigines, and that therefore the Athenians are now entitled to do the same speaks for itself. Equally specious is the argument that the necessity of war had forced them to use the sacred water: the occupation was not only voluntary, but premeditated. That the gods would understand and forgive an involuntary sacrilege since they also allowed asylum to involuntary criminals is a spurious rationalization resting on a false analogy. The entire chapter (4. 98), with its scandalous claim that sanctuaries belong, not to the gods, but to their human conquerors, who need care for their cults only as much as they can, and containing all the other perversions of religious sentiment and practice, is one of the most blatant pieces of sophistry in all of Thucydides". Cf. Orwin 1994: 90-96, con comentario extenso; Orwin 1989; Johansen 2009: 27.

62

Tucídides, 4. 98. 6-7 (Stuart Jones – Powell 1991)

Πᾶν δ' εἰκὸς εἶναι τὸ πολέμῳ καὶ δεινῷ τινὶ κατειργόμενον ξύγγνωμόν τι γίγνεσθαι καὶ πρὸς τοῦ θεοῦ. καὶ γὰρ τῶν ἀκουσίων ἁμαρτημάτων καταφυγὴν εἶναι τοὺς βωμούς, παρανομίαν τε ἐπὶ τοῖς μὴ ἀνάγκῃ κακοῖς ὀνομασθῆναι καὶ οὐκ ἐπὶ τοῖς ἀπὸ τῶν ξυμφορῶν τι τολμήσασιν. [7] τούς τε νεκροὺς πολὺ μειζόνως ἐκείνους ἀντὶ ἱερῶν ἀξιοῦντας ἀποδιδόναι ἀσεβεῖν ἢ τοὺς μὴ ἐθέλοντας ἱεροῖς τὰ πρέποντα κομίζεσθαι.

loci similes: 4. 98. 6 παρανομία: And. 1. 122; 4. 10; 4. 33; Th. 1. 132. 2, 4. 98. 6, 6. 15. 4, 6. 28. 2.

4. 98. 7 ἀσεβέω: Th. 6. 53. 1; A. *Eu*. 270; Antipho 2. 1. 9; 2. 2. 11; 3. 3. 8; 4. 1. 2; 4. 1. 5; 4. 2. 7; 5. 93; 6. 5; Ar. *Th*. 367; E. *Ba*. 490; Hdt. 1. 159. 4, 2. 139. 2, 8. 129. 3.

Es natural que todo lo sucedido en una guerra o en cualquier situación violenta obtenga algo de disculpa hasta de parte de la divinidad. De hecho, los altares son refugio de culpas involuntarias: se habla de transgresión de la norma cuando los males no se han cometido por necesidad, pero no cuando merced a las adversidades se comete alguna temeridad. [7] Y quienes consideran correcto devolver los muertos a cambio de los santuarios cometen una impiedad mucho mayor que quienes se niegan a canjear los santuarios por lo que les corresponde.

El quid del argumentario ateniense, como hemos expuesto en párrafos anteriores, es que incluso el respeto por lo sagrado –una convención, al fin y al cabo, en términos sofísticos– puede ser excusado a causa de las necesidades de la guerra, ya que, en caso de exigencia perentoria, no ha lugar a παρανομία. Este pasaje en cuestión ahonda en el hecho y lo propulsa sorprendentemente, dotándolo de una severa connotación moral. En efecto, el heraldo de los invasores vencidos pasa a la ofensiva y acusa directamente a los vencedores: nada menos que de ἀσεβεῖν.

El discurso está viciado de inicio: la victoriosa Beocia –candorosamente– presenta la impiedad como injusta, pero no el resto de las injusticias como impías, de modo que la carga de la prueba de παρανομία es puesta exclusivamente –por parte de los aliados de Esparta- sobre la profanación de Delio. En tal caso, a los atenienses les basta con señalar astutamente que los templos (como cualquier accidente natural, o los árboles) forman parte del territorio ocupado; y, si no es constitutiva de *asébeia* la invasión, tampoco lo es utilizar los recintos sacros en el ejercicio bélico, por necesidad. En apoyo de ello Atenas aduce una práctica fundamental de la piedad helénica, como lo es el asilo a los infractores involuntarios

(el caso más típico, como resulta obvio, era el homicidio accidental)[803]. Torturando el aserto en su favor, se proclama que la deidad perdonará la transgresión, necesaria en términos de exigencias militares; sin embargo, con ello se llega al puro exabrupto: no habrá de encontrarse un solo ejemplo de amparo templario, para alguien acusado de profanar un *hierón,* en toda la literatura griega. Bien al contrario, las penas eran severísimas y sobradamente conocidas por la potencia del Ática[804].

El envilecimiento ético de Atenas, en consecuencia, fuerza una brutal respuesta de Beocia, en este proceso imparable de perversión de las costumbres. Sabemos que los atenienses debieron ser expulsados finalmente por la fuerza del santuario; que la toma de la plaza de Delio duró diecisiete días, la cual fue sangrienta; y que cayeron aproximadamente mil de aquellos, entre los que se contaba el estratego Hipócrates (4. 98-101): un plazo temporal y un número de víctimas sin duda pavoroso para un cometido tan delicado y comprometedor, tanto desde el mero punto de vista físico –que implicaba la descomposición de los cuerpos- como para la mentalidad helénica, con el consiguiente terror por la polución y la inmundicia derivada de todo ello.

Un Tucídides claramente atento a este asunto religioso –influyente en las acciones de la guerra, de modo incontrovertible– se vuelve a mostrar aparentemente distante en su descripción de tan meridiana comisión de irreligiosidad. Sin embargo, repárese en que la pregunta clave de nuestro escritor es de muy espeso calado al respecto. Ciertamente: ¿Es más impío aquel que estima lícito canjear a los muertos del vencido –pudriéndose de manera espantosa en el suelo del campo de batalla– a cambio de los propios santuarios mancillados o, acaso, lo son quienes rehúsan el trueque de un *témenos* por lo que en legitimidad les corresponde (τὰ πρέποντα), o sea, sus caídos? El aparente dilema moral acerca del canje de los cadáveres queda resuelto en el propio tono de nuestro escritor: la perorata sofística incoada en los pasajes anteriores termina llevando a gravitar todo el debate sobre los actos que son voluntarios o no lo son, el perdón que los dioses pueden otorgar y la relación –particularmente obtusa por cierto, en el parlamento ateniense– entre la impiedad, la justicia y la necesidad en la guerra. En elocuentes palabras de Clifford Orwin: "What Thucydides characters dispute, however, is not the "inhumanity" of the refusal but whether it and the behavior of the Athenians that provoked it are offenses against the law of man that forbids dishonoring the gods. Can indignation at the Boeotians "inhumanity" really explain Thucydides decision to report with such care this wrangling over points of sacred law?"[805].

[803] V.g. Sinn 1993: 106, passim.
[804] Orwin 1994: 93-96.
[805] Orwin 1994: 91 n. 6.

La historiografía tradicional, es bien conocido, ha hecho hincapié en el rechazo por parte de Tucídides del marco divino en el que se inscribía la moralidad de Heródoto, a quien se le opondría: el autor de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* habría arbitrado un paradigma absolutamente laico para ahondar en los componentes de la corrupción política y el estudio de la historia; hasta el punto de haberlo tildado de ἄθεος ἠρέμα[806]; o de haberlo colocado cerca de la posición de Critias, nada menos[807]. Sin embargo, ni tales opiniones extremas ni la contraposición radical entre ambos historiadores resulta ya mínimamente sostenible, en el estado actual de las investigaciones[808].

Por ejemplo, hablar de una *anomía* desmedida (de Atenas en este caso que nos ocupa) era en verdad un asunto tan conectado con la religión griega que simplemente no podía ser interpretado por el público antiguo con otra connotación. A tal efecto, Nanno Marinatos habla de una inserción plena dentro de la tendencia general, o *mainstream*, de la tradición del siglo V[809]; y, en argumentada hipótesis de Liotsakis, Tucídides se enmarca realmente en un concepto moral panhelénico que, a través de su narrativa, plantea preguntas acerca de hechos admitidos efectivamente como parte íntima de la religión cívica tradicional: ¿Qué sucede con aquellos que sobreestiman su buena suerte? ¿Qué poder define los límites la misma? ¿Cómo se concilia la injusticia con la norma común? ¿Cómo, en fin, procede la naturaleza del ser humano entre la fuerza de la necesidad y la observancia del respeto a las costumbres?

No debería hablarse pues, sin matices, de displicente inhibición tucidídea: sus lectores tenían tan interiorizados estos conceptos que no exigían mayor detalle; y nuestro protagonista, consciente de ello, aunque conocía y dominaba el vocabulario para delimitar la esfera religiosa tradicional, fácilmente aprehensible en el caso de algunos pasajes de relieve –como este, donde el acento recae sobre la soberbia, la impiedad y la παρανομία de los atenienses–, procedió del modo opuesto, es decir utilizando términos éticos dotados de connotaciones religiosas, provocando un gran efecto en el juicio del lector antiguo[810].

En definitiva, en este fragmento –evidente muestrario de la desfachatez ática y de la dinámica abominable que había envenenado ya la guerra– Tucídides procede como en el resto de su obra y trata la irreligiosidad de manera similar a otros asuntos (finanzas, economía, procedimientos legales, manejos políticos), dando la debida importancia psicológica a la religión en el desarrollo humano de la guerra. Cualquier juicio o tendencia implícita del escritor acerca de ello está expresado en términos que no ofenderían al más pío de los lectores, pues

[806] Marcellin. *Vit. Thuc.* 22. Furley 2006: 415.
[807] Zeppi 2011.
[808] Aportaciones capitales recientes en Rogkotis 2006; Said 2011; Foster – Lateiner, 2012.
[809] Marinatos 1981: 140.
[810] Liotsakis 2015: 308.

encuadra las acciones dentro de su narración de manera que resulte asegurado que el destinatario sepa que nuestro autor condena la transgresión gratuita de la buena moral tradicional: en su cálamo, un comportamiento ético de tenor así es universalmente beneficioso –pues la falta de respeto es un claro síntoma de desintegración social y del estado de *anomía* al que tiende la naturaleza humana– y puede equilibrar la balanza, para bien, en un periodo dislocado por la vesania bélica[811].

El uso correcto –civilizado, secular– hubiera hallado una vertiente legal para resolver un asunto que, habitualmente, se hubiera inscrito en la normalidad diplomática del ámbito bélico de la Hélade. La irracionalidad y la perversión derivada del apetito del poder margina con claridad en esta secuencia de pasajes al *politikós didáskalos,* frente al *bíaios didáskalos*[812]*;* y permite observar con perspectiva –precisamente gracias al verbo tucidídeo– la ruinosa neblina moral de Atenas, expresada en su insania al defender sus palmarios sacrilegios con cantinelas sofísticas.

Conviene cotejar –pues resulta interesante, para compulsar esta actitud notarial de Tucídides frente a la irreligiosidad, en su calidad de factor coadyuvante de los desastres– cómo se comportó el *hegemón* de la Liga delio-ática en los preámbulos mismos de la guerra.

[811] Jordan 1986: 147.
[812] Allison 2011: 144.

63

Tucídides, 1. 126. 1-2 (Stuart Jones – Powell 1991)

Ἐν τούτῳ δὲ ἐπρεσβεύοντο τῷ χρόνῳ πρὸς τοὺς Ἀθηναίους ἐγκλήματα ποιούμενοι, ὅπως σφίσιν ὅτι μεγίστη πρόφασις εἴη τοῦ πολεμεῖν, ἢν μή τι ἐσακούωσιν. [2] Καὶ πρῶτον μὲν πρέσβεις πέμψαντες οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον τοὺς Ἀθηναίους τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ· τὸ δὲ ἄγος ἦν τοιόνδε.

loci similes: 1. 126. 2 (2) ἄγος: Th. 1. 127. 1, 1. 128. 1, 1. 128. 2, 1. 134. 4, 1. 135. 1, 2. 13. 1; A. *Ch.* 155, 635; A. *Eu.* 167; A. *Supp.* 375, 376; A. *Th.* 1017; Hdt. 6. 56. 1, 6. 91. 1; S. *Ant.* 256, 775; S. *OT* 1426.

En este lapso de tiempo remitían embajadas a los atenienses presentándoles sus quejas, a fin de obtener la mejor excusa posible para la guerra, en el caso de que no les atendieran. [2] Y en primer lugar los lacedemonios enviaron embajadores para pedir a los atenienses que expiaran el sacrilegio cometido contra la diosa, sacrilegio que consistía en lo siguiente.

Desde finales del año 432 a.C., asumida ya la ruptura de las hostilidades por parte de los lacedemonios y sus aliados –que tendría lugar posteriormente, en verano del 431–, el rey Arquídamo II de Esparta despachó embajadas al Ática, un pretexto con el objetivo de descargarse de la indeseable responsabilidad inicial de la conflagración (tal y como Tucídides expone aquí mismo, ya previamente en 1. 81; y, tal y como será comentado, en 1. 127. 1-2).

Así las cosas, la exposición tucidídea comienza sintomáticamente mediante el recurso a la religión, como medio de explicar las disputas. El periodo gramatical presenta dos veces seguidas el sustantivo "sacrilegio" (ἄγος), pasando a explicar inmediatamente la naturaleza de tal irreverencia. Una vez más nuestro historiador comparece como observador atento de todo cuanto atañe a la naturaleza de su narración, aspectos sacros inclusive, por más que su palabra pueda parecer en ocasiones glacial.

Los espartanos, en este primer fragmento, exigen de inicio que Atenas expíe una antigua profanación contra Atenea Políada (ella es precisamente la diosa a la que se alude), realizada en el año 632 a.C. El desarrollo de los hechos es narrado inmediatamente, en 1. 126. 3-10, pero sin términos específicos atingentes a la irreligiosidad. El noble Cilón, marido de la hija del tirano Teágenes de Mégara, intentó instaurar a su vez la tiranía en Atenas; y para ello, de acuerdo con su particular interpretación de un oráculo délfico, ocupó la Acrópolis y fue sitiado por el pueblo ateniense. Tucídides resulta facundo en su pormenor: el rebelde erró al entender la respuesta apolínea, ya que la Pitia le instó a realizar su ensayo tiránico en la celebración más importante de Zeus; pero Cilón, que pensó haber ubicado bien el momento y el lugar, durante la fiesta Olímpica del

Peloponeso –él mismo había sido vencedor allí–, no comprendió –según explica nuestro autor con buen detalle– que hay otra festividad en el Ática, las Diasias, consagradas a Zeus Miliquio, la fiesta que el oráculo había indicado en realidad. El pueblo concedió poderes al arcontado para que actuase según estimase más conveniente[813].

Del mismo modo que sus contemporáneos Heródoto y Sófocles, Tucídides acepta la emisión de los oráculos en sí y manifiesta en este caso un meridiano interés por su correcta interpretación[814], pues la acción de Cilón –que confunde la sugerencia del dios y yerra– conduce directamente a un sacrilegio, cuya memoria perdurará y será un arma de guerra en manos de los lacedemonios y sus aliados, como se describe en el siguiente pasaje.

[813] 1. 126. 3. Κύλων ἦν Ἀθηναῖος ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης τῶν πάλαι εὐγενής τε καὶ δυνατός, ἐγεγαμήκει δὲ θυγατέρα Θεαγένους Μεγαρέως ἀνδρός, ὃς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἐτυράννει Μεγάρων. [4] χρωμένῳ δὲ τῷ Κύλωνι ἐν Δελφοῖς ἀνεῖλεν ὁ θεὸς ἐν τοῦ Διὸς τῇ μεγίστῃ ἑορτῇ καταλαβεῖν τὴν Ἀθηναίων ἀκρόπολιν. [5] ὁ δὲ παρά τε τοῦ Θεαγένους δύναμιν λαβὼν καὶ τοὺς φίλους ἀναπείσας, ἐπειδὴ ἐπῆλθεν Ὀλύμπια τὰ ἐν Πελοποννήσῳ, κατέλαβε τὴν ἀκρόπολιν ὡς ἐπὶ τυραννίδι, νομίσας ἑορτήν τε τοῦ Διὸς μεγίστην εἶναι καὶ ἑαυτῷ τι προσήκειν Ὀλύμπια νενικηκότι. [6] εἰ δὲ ἐν τῇ Ἀττικῇ ἢ ἄλλοθί που ἡ μεγίστη ἑορτὴ εἴρητο, οὔτε ἐκεῖνος ἔτι κατενόησε τό τε μαντεῖον οὐκ ἐδήλου (ἔστι γὰρ καὶ Ἀθηναίοις Διάσια ἃ καλεῖται Διὸς ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίστη ἔξω τῆς πόλεως, ἐν ᾗ πανδημεὶ θύουσι πολλὰ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλ' <ἀγνὰ> θύματα ἐπιχώρια), δοκῶν δὲ ὀρθῶς γιγνώσκειν ἐπεχείρησε τῷ ἔργῳ. [7] οἱ δὲ Ἀθηναῖοι αἰσθόμενοι ἐβοήθησάν τε πανδημεὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐπ' αὐτοὺς καὶ προσκαθεζόμενοι ἐπολιόρκουν. [8] χρόνου δὲ ἐγγιγνομένου οἱ Ἀθηναῖοι τρυχόμενοι τῇ προσεδρίᾳ ἀπῆλθον οἱ πολλοί, ἐπιτρέψαντες τοῖς ἐννέα ἄρχουσι τήν τε φυλακὴν καὶ τὸ πᾶν αὐτοκράτορσι διαθεῖναι ᾗ ἂν ἄριστα διαγιγνώσκωσιν· τότε δὲ τὰ πολλὰ τῶν πολιτικῶν οἱ ἐννέα ἄρχοντες ἔπρασσον. [9] οἱ δὲ μετὰ τοῦ Κύλωνος πολιορκούμενοι φλαύρως εἶχον σίτου τε καὶ ὕδατος ἀπορίᾳ.

[814] El pasaje acerca de Cilón ha sido analizado recientemente en profundidad por Rood 2013 (130-135, específicamente para el oráculo).

64

Tucídides, 1. 126. 10-127. 3 (Stuart Jones – Powell 1991)

Ὁ μὲν οὖν Κύλων καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐκδιδράσκουσιν· οἱ δ' ἄλλοι ὡς ἐπιέζοντο καί τινες καὶ ἀπέθνῃσκον ὑπὸ τοῦ λιμοῦ, καθίζουσιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἱκέται τὸν ἐν τῇ ἀκροπόλει. [11] ἀναστήσαντες δὲ αὐτοὺς οἱ τῶν Ἀθηναίων ἐπιτετραμμένοι τὴν φυλακήν, ὡς ἑώρων ἀποθνῄσκοντας ἐν τῷ ἱερῷ, ἐφ' ᾧ μηδὲν κακὸν ποιήσουσιν, ἀπαγαγόντες ἀπέκτειναν· καθεζομένους δέ τινας καὶ ἐπὶ τῶν σεμνῶν θεῶν τοῖς βωμοῖς ἐν τῇ παρόδῳ ἀπεχρήσαντο. καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων. [12] ἤλασαν μὲν οὖν καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς ἐναγεῖς τούτους, ἤλασε δὲ καὶ Κλεομένης ὁ Λακεδαιμόνιος ὕστερον μετὰ Ἀθηναίων στασιαζόντων, τούς τε ζῶντας ἐλαύνοντες καὶ τῶν τεθνεώτων τὰ ὀστᾶ ἀνελόντες ἐξέβαλον· κατῆλθον μέντοι ὕστερον, καὶ τὸ γένος αὐτῶν ἔστιν ἔτι ἐν τῇ πόλει. 127. τοῦτο δὴ τὸ ἄγος οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον ἐλαύνειν δῆθεν τοῖς θεοῖς πρῶτον τιμωροῦντες, εἰδότες δὲ Περικλέα τὸν Ξανθίππου προσεχόμενον αὐτῷ κατὰ τὴν μητέρα καὶ νομίζοντες ἐκπεσόντος αὐτοῦ ῥᾷον <ἂν> σφίσι προχωρεῖν τὰ ἀπὸ τῶν Ἀθηναίων. [2] οὐ μέντοι τοσοῦτον ἤλπιζον παθεῖν ἂν αὐτὸν τοῦτο ὅσον διαβολὴν οἴσειν αὐτῷ πρὸς τὴν πόλιν ὡς καὶ διὰ τὴν ἐκείνου ξυμφορὰν τὸ μέρος ἔσται ὁ πόλεμος. [3] ὢν γὰρ δυνατώτατος τῶν καθ' ἑαυτὸν καὶ ἄγων τὴν πολιτείαν ἠναντιοῦτο πάντα τοῖς Λακεδαιμονίοις, καὶ οὐκ εἴα ὑπείκειν, ἀλλ' ἐς τὸν πόλεμον ὥρμα τοὺς Ἀθηναίους.

loci similes: 1. 126. 11 ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι: *hápax*.

1. 126. 11, 12 ἐναγής: Th. 1. 139. 1; A. *Supp.* 123; Hdt. 1. 61. 1, 5. 70. 2, 5. 71. 1, 5. 72. 1; S. *OT* 656.

1. 126. 11 ἀλιτήριος: And. 1. 51; 1. 130; 1. 131; Antipho 4. 1. 2; 4. 1. 4; 4. 2. 8; 4. 3. 7; 4. 4. 10 (2); Ar. *Eq.* 445; S. *OC* 371.

1. 127. 1 ἄγος: Th. 1. 126. 2 (2), 1. 128. 1, 1. 128. 2, 1. 134. 4, 1. 135. 1, 2. 13. 1; A. *Ch.* 155, 635; A. *Eu.* 167; A. *Supp.* 375, 376; A. *Th.* 1017; Hdt. 6. 56. 1, 6. 91. 1; S. *Ant.* 256, 775; S. *OT* 1426.

Entonces Cilón y su hermano escapan; los demás, como estaban angustiados por el hambre y algunos incluso se morían, se sientan como suplicantes en el altar de la Acrópolis. [11] Los atenienses encargados de su custodia los hicieron levantarse cuando vieron que estaban a punto de morir en el recinto sagrado y, con la condición de no hacerles daño, los desalojaron y los mataron; incluso a algunos que, al salir, se habían sentado en los altares de las augustas diosas, también los ejecutaron. Por esta acción se les llamó sacrílegos e irreverentes con la diosa, a ellos y a sus descendientes. [12] En consecuencia expulsaron los atenienses a estos sacrílegos —y más adelante los expulsó también el lacedemonio Cleómenes a favor de una facción ateniense con la que estaban enfrentados—: fueron desterrados los vivos mediante su expulsión y los muertos mediante la retirada de sus huesos. Posteriormente,

> sin embargo, regresaron, y sus descendientes todavía viven en la ciudad. 127. Este sacrilegio pedían entonces los lacedemonios que expiaran, en primer lugar para compensar a las divinidades, pero en realidad porque sabían que Pericles, hijo de Jantipo, estaba ligado al sacrilegio por parte de su madre, y porque creían que, una vez depuesto este, la situación de los atenienses se volvería más favorable para ellos. [2] Sin embargo no esperaban tanto que él sufriese esto cuanto generarle una calumnia de cara a la ciudad, como si la guerra procediese también en parte de su desgracia. [3] En efecto, dado que era el más poderoso de su época y dirigía la política, se oponía en todo a los lacedemonios y no permitía retroceder a los atenienses sino que los animaba a hacer la guerra.

Este relato de Tucídides –que exhibe sutiles matices diferenciados con respecto al de Heródoto[815]– continúa, como se observa, con marcadas alusiones a la falta de piedad, de manera explícita. Habiendo conseguido huir Cilón junto a su hermano, fracasada su tentativa, los demás sublevados no tenían posible escapatoria, además de no disponer ni de víveres ni de agua. En tales circunstancias, se situaron como suplicantes en el altar de la Acrópolis, al cobijo de Atenea Políada, en el Erecteo. Pero los arcontes, contemplando la seria posibilidad de que pudiera sobrevenir alguna muerte dentro del recinto sacrosanto, los dejaron salir; y, habiéndoles prometido no causarles mal alguno, los asesinaron; y también cobraron la vida de quienes se habían refugiado bajo la protección de las Erinis, llamadas "Las Augustas", diosas vengadoras de los crímenes, cuyo lado benévolo les otorgó la antífrasis de *Euménides*, hecho especialmente abyecto a causa del carácter de estas deidades.

Los culpables de tamaña tropelía fueron declarados sacrílegos e irreverentes –ellos y sus descendientes– y fueron desterrados (ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων). Tucídides no lo menciona ahora –lo concretará más adelante–, pero todas nuestras fuentes corroboran que el responsable fue Megacles, Alcmeónida, jefe nominal de la ciudad en el momento del golpe de estado. Interesa destacar que la posterior intervención de Cleómenes I de Esparta volverá a incidir en el carácter sacrílego de la familia: el monarca, que apoyó a Atenas en la expulsión del tirano Hipias en 510, tomó partido y forzó –en favor de Iságoras, μετὰ Ἀθηναίων στασιαζόντων– una segunda expulsión de los Alcmeónidas, con Clístenes a la cabeza. En esta ocasión, según describe Tucídides, se desterró a los vivos y a los muertos, cuyos restos fueron vejados. En el año 594, en fin, merced a la política de concordia de Solón, el *génos* eupátrida obtuvo el permiso de regreso, en tanto Epiménides de Creta era avisado para purificar la ciudad, según noticia de Plutarco, (*Solón* 12)[816].

[815] Rood 2015.
[816] Cartledge 2002: 124-137, esp. 124-126.

Domingo Plácido resaltó justamente en un estudio veterano cómo la tiranía, el destierro, la *stásis* y la mancha están íntimamente vinculadas con la actitud de los atenienses hacia el exterior y con la propia participación espartana en los asuntos internos de la ciudad. El rey Cleómenes, en efecto, interviene no solo contra la tiranía, sino también contra los culpables de una polución arrastrada secularmente[817]. En realidad, como hemos destacado en el comentario a 1. 126. 1-2, Esparta usa la cuestión de la restitución religiosa como una simple excusa para socavar la autoridad de Pericles, Alcmeónida por parte de madre –nuestro autor es muy concreto en esta ocasión– y, en consecuencia, ligado al antañón sacrilegio de la Acrópolis, en 632 a.C.: la embajada laconia, de esta manera, reclama nada menos que una tercera deportación de los descendientes de Megacles. Creían los lacedemonios –y Tucídides lo precisa bien– que, si el líder ático era desterrado, la política ateniense les sería más favorable; pero confiaban sobre todo en que se difundiera por la ciudad que Pericles cargaba todavía con la culpa de la antigua profanación, con lo que su prestigio podría tambalearse, a favor de los intereses de los aliados de la Liga del Peloponeso.

Aunque la explicación de fondo es crudamente política, debe observarse que Tucídides afirma con meridiana claridad el componente religioso de la petición lacedemonia: se trata, dice, en primer lugar, de compensar a las divinidades del pasado sacrilegio (τοῦτο δὴ τὸ ἄγος οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον ἐλαύνειν δῆθεν τοῖς θεοῖς πρῶτον τιμωροῦντες); y, en segundo término, de la importancia que nuestro relator concede al concepto extraordinariamente contagioso del miasma, modélicamente estudiado por Parker: una polución moral, sobrenatural, muy difícilmente erradicable y hereditaria[818]. Hasta tal punto ello es así, que un hombre inocente –el hijo de Jantipo no había cometido impiedad alguna, ni acción digna de reprobación moral– podía llegar a ser considerado realmente como foco de contagio de toda una comunidad. La embajada espartana, con sus reclamaciones, trataba únicamente de minar la figura del descendiente de los Alcmeónidas; y sin duda, de atender a autoridades como Johansen o Flower, tal especie sirvió de eficaz munición para los enemigos de Pericles, antes de la peste ateniense, durante ella y con la muerte del propio arconte en el año 429[819].

En definitiva, Tucídides –empleando generosamente términos alusivos a la plena irreligiosidad– exhibe un sincero empeño por demostrar que la idea

[817] Plácido 1989: 158.

[818] Cf. Hornblower 1991: 202-211, siguiendo a Parker, sobre este pasaje en conjunto. Resulta pertinente anotar aún que los efectos de la honda mancilla derivada de la comisión de delitos de sangre fue objeto de debate forense en el siglo V a.C. Ciertamente, puesto que la súplica fue considerada casi un procedimiento legal, en tanto que le había sido conferida sanción divina, unía a esta, en su caso, el hecho de un crimen: matar a un suplicante era, por lo tanto, doblemente oprobioso, por impuro (Arnaoutoglou 1993).

[819] Johansen 2009: 77-78; Flower 2009: 5.

espartana de avivar el miedo al miasma, derivado de un atávico sacrilegio de familia, resultó esencial para el posterior desarrollo de los hechos en la guerra. Veamos entonces, por último, la contundente contestación de Atenas.

65

Tucídides, 1. 128. 1 (Stuart Jones – Powell 1991)

Ἀντεκέλευον δὲ καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς Λακεδαιμονίους τὸ ἀπὸ Ταινάρου ἄγος ἐλαύνειν· οἱ γὰρ Λακεδαιμόνιοι ἀναστήσαντές ποτε ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Ποσειδῶνος [ἀπὸ Ταινάρου] τῶν Εἱλώτων ἱκέτας ἀπαγαγόντες διέφθειραν, δι' ὃ δὴ καὶ σφίσιν αὐτοῖς νομίζουσι τὸν μέγαν σεισμὸν γενέσθαι ἐν Σπάρτῃ.

variae lectiones: 1. 128. 1 [ἀπὸ Ταινάρου]: secl. Herwerden quod seq. Stuart Jones – Powell 1991.

loci similes: 1. 128. 1 ἄγος: Th. 1. 126. 2 (2), 1. 127. 1, 1. 128. 2, 1. 134. 4, 1. 135. 1, 2. 13. 1A. *Ch.* 155, 635; A. *Eu.* 167; A. *Supp.* 375, 376; A. *Th.* 1017; Hdt. 6. 56. 1, 6. 91. 1; S. *Ant.* 256, 775; S. *OT* 1426.

Por su parte también los atenienses exigían a los lacedemonios que expiaran el sacrilegio del Ténaro. Resulta que los lacedemonios una vez expulsaron del templo de Posidón en el Ténaro a unos suplicantes hilotas y, tras desalojarlos, los mataron; precisamente por este motivo ellos mismos creen que les sucedió el gran terremoto en Esparta.

Este fragmento alusivo al sacrilegio cometido en el templo de Posidón en Ténaro no ha recibido, por lo general, una atención generosa por parte de la crítica. Acaso ello obedezca a que se encuentra atornillado entre la historia de Cilón –ya descrita– y los largos y enjundiosos excursos posteriores alusivos a Pausanias (que sufre un sacrilegio, él mismo) y a Temístocles, respectivamente[820].

La réplica ateniense a la exigencia de la delegación de los lacedemonios –reparar el ultraje del asesinato de la Acrópolis en el año 632– trata de demostrar que los "piadosos" espartanos no lo eran tanto: Atenas exige, ante la interpelación de estos, que sean expiadas no una, sino dos impiedades: la ejecución sacrílega de suplicantes en el Ténaro y, a renglón seguido, la del templo de Atenea Calcieco, donde murió el monarca Pausanias.

Previamente, en nuestro comentario al texto de Heródoto (8. 129. 1-3) que glosa la sublevación de Potidea contra el persa Artabazo, en el año 479 a.C.,

[820] En efecto, como hemos visto, en la narración tucidídea el ciclo comienza con la embajada laconia (1. 126 .1-2), que exige la expiación del viejo sacrilegio Alcmeónida (1. 126. 3-1. 127), continúa con este preciso reproche ateniense acerca del sacrilegio del Ténaro (1. 128. 1); y, de manera inmediata, arranca una larga digresión en la que nuestro autor concede cumplida explicación de las vidas paralelas del rey espartano (1. 128. 2-1. 134) y del vencedor de Salamina (1. 135-138), para retomar el asunto de las embajadas en 1. 139. Acerca del excurso sobre Pausanias y Temístocles, existe una visión reciente en Blösel 2012. Cf. Rood 2013.

hemos puesto de manifiesto el carácter de Posidón, troncal en la religión griega, y su vinculación concreta con mareas y seísmos, pues era capaz de provocarlos o de proteger de su daño[821]. Precisamente, en el pasaje de Tucídides que ahora nos interesa, el gran terremoto del año 464 a.C. en Esparta –cuyas repercusiones de toda índole resultan conocidas[822]– es atribuido en concreto al sacrilegio de los éforos, que profanaron impíamente el carácter de suplicantes de unos hilotas en el templo de Ténaro[823]. El episodio acaso pudiera aludir a una revuelta servil, abortada *circa* 470 a.C.[824]

El Ténaro es el risco más meridional del Peloponeso, el actual cabo Matapán. Allí se rendía culto inmemorial a Posidón (en sus advocaciones de Ténaro, Asfalio y Póntico), gozando el sitio de un sacrosanto derecho de asilo. Sin duda, el santuario gozó de una especial reputación como cobijo de mesenios, esclavos diversos, y gentes marginales. Es bien conocido este carácter a través de diversos documentos. En el 470 a.C. el vasallo calcídico que delató al rey Pausanias pidió precisamente auxilio en el santuario y se le concedió (como confirma Tucídides, 1. 133). La cueva y el *hierón* se ubican en una cala aislada, que ha brindado inscripciones –con la consigna expresa de siervos liberados algunas–, bronces, amuletos, vajilla ceremonial y exvotos[825]. Un escolio a un verso de Aristófanes muestra a los hilotas coronando a Posidón en su festival (*Schol. ad Ach.* 509–511); y en la fragmentaria sátira de Sófocles *Heracles en Ténaro* –una *catábasis*, en la que el héroe desciende al Hades– el coro está formado igualmente por mesenios[826]. No resulta extraño, por tanto, que este *hierón* peloponesio fuera considerado una de las entradas al Hades[827]. Su situación liminar es manifiesta, como lugar de contacto entre este mundo y el otro, entre los dioses y los hombres, con una ubicación en el *finisterre* mismo del mundo griego, alejada de todo contacto con la polis[828].

La discrepancia en la posición ante un similar acontecimiento religioso que manifiestan Heródoto y Tucídides resulta evidente aquí. Para el primero, la razón de la furiosa pleamar en Potidea –a la que hemos aludido– es atribuida por los ciudadanos a la cólera de Posidón, contra la impiedad de los persas; pero el de Halicarnaso lo corrobora en primera persona (αἴτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι): el dios actúa de manera directa y nuestro escritor lo

[821] Parker 2005: 409-411.

[822] Luraghi 2008; Powell 2010; Thommen 2014: 30-46.

[823] Tucídides, 1. 101-102; Aristófanes, *Schol. Ad Ach.* 509–511; Pausanias, 4. 24. 5-6, 7. 25. 1; Eliano, *VH* 6. 7; Diodoro Sículo 11. 63. 1-7; Plutarco *Cim*. 16. 4-7.

[824] Cartledge 2013: 183; Hornblower 1991: 213

[825] Con todo pormenor, Schumacher 1993**:** 58-60.

[826] Librán Moreno 2005: 110.

[827] Pausanias, 3. 25. 5; Plutarco, *Moralia* 560E.

[828] De hecho, la índole excéntrica de su ubicación y la reconocida inviolabilidad del lugar fueron aprovechadas para que, en época helenística, sirviera de base para mercenarios. Polibio (9. 34. 9) atribuye al general Timeo de Etolia su destrucción, en 240 a.C.; y Plutarco cita cómo fue atacado por los piratas durante el siglo I a.C. (*Pomp.* 24. 6). Schumacher 1993: 59.

cree y lo declara, además. Tucídides, en cambio, se ubica con perfecta parsimonia en la orilla que conecta directamente la religión con la esfera social, pero no da ni un paso más: quienes creen que la catástrofe del 464 está conectada con la ira de Posidón Ténaro son los propios espartanos, y así es consignado con frialdad notarial aquí (δι' ὃ δὴ καὶ σφίσιν αὐτοῖς νομίζουσι τὸν μέγαν σεισμὸν γενέσθαι ἐν Σπάρτῃ); en 3. 89. 1, donde afirma que para los lacedemonios los terremotos son signos genuinos de los dioses; en 6. 95. 1, donde por causa de tales señales desistieron de una invasión del Ática y de un ataque a Argos; y que, igualmente, por atender estos designios sacros, retrasaron una campaña naval (8. 6. 5).

He aquí al Tucídides exclusivamente interesado en cómo los diversos actores de su narración interpretan los signos divinos: un autor que concede relevancia a la religiosidad pía o a la irreligiosidad sacrílega como elemento clave en la psicología de los contendientes[829]. He aquí, en definitiva, al autor que (tras concluir su densa y penetrante disertación paralela acerca de Pausanias y Temístocles, como paradigmas de ambos bandos) realiza una recapitulación, a modo de evidente –pero minúsculo– inventario de impiedad sobre 1. 126 y 1. 128, recordando el alcance de los sacrilegios en los hechos: (1. 139. 1): Λακεδαιμόνιοι δὲ ἐπὶ μὲν τῆς πρώτης πρεσβείας τοιαῦτα ἐπέταξάν τε καὶ ἀντεκελεύσθησαν περὶ τῶν ἐναγῶν τῆς ἐλάσεως. ("Y estas son las exigencias que los lacedemonios expusieron en su primera embajada, y los requerimientos que recibieron acerca de la expulsión de los sacrílegos").

[829] Furley 2006; Jordan 1986: 124, 134, 143, passim.

5. Épilogue

(Epilogue)

(Página deixada propositadamente em branco)

Regards Grecs sur L'Athènes du Ve Siècle et « L'irreligion » de Platon à Plutarque
(Greek Views about Fifth-Century Athens and "Irreligiosity". From Plato to Plutarch)

F. Frazier.
Université Paris Ouest-Nanterre La Défense

Le thème de « l'irréligion » n'est pas un sujet facile à cerner, marqué qu'il est non seulement par la négativité qu'induit son préfixe, mais aussi et surtout par la diversité de ce qui est nié, religion, mais aussi foi et piété, toutes notions qui prennent un sens particulier selon les époques. Il en résulte que « l'irréligion », attitude négative face au divin, recouvrant athéisme, impiété et incroyance, et s'appliquant aussi bien à l'athée, à l'incroyant, qu'au libre-penseur ou au sceptique[830], n'est pas, voire ne peut pas être un concept unifié, parce qu'elle est une réalité étroitement soumise à l'Histoire. Que l'Athènes classique du Ve siècle présente à cet égard un cas particulier des plus intéressants, c'est ce que montre le présent recueil, qui réunit toute une série de textes primaires dont la diversité met en lumière la complexité d'une telle question : d'un côté, avec les textes d'inspiration sophistique, on trouve une remise en cause des croyances traditionnelles, touchant l'ordre divin et retentissant sur l'ordre humain, de l'autre avec les textes théâtraux, on en entrevoit le retentissement et l'image qu'en pouvaient avoir les Athéniens, soit que l'auteur, comme Euripide, intégrât ces conceptions nouvelles[831], soit qu'il les caricaturât, comme Aristophane, qui dessine une image de Socrate bien différente de celle qu'en donnent ses disciples, plus proche sans doute de celle que s'en avaient ses contemporains et qui joua peut-être dans son procès. Avec celui-ci on aborde la dimension proprement politique de l'irréligion et son instrumentalisation, bien antérieure à ce procès – il n'est que de songer aux attaques qui frappèrent l'entourage de Périclès –, mais qui prit toute son ampleur à la faveur de la crise induite par la Guerre du Péloponnèse et la défaite : Thucydide en est un brillant analyste et ce sont alors les textes historiques qui sont à examiner.

Tous ces aspects, que l'analyse distingue, trouvent leur unité dans la dimension *civique*, ou, pour le dire en grec, *politique*, au sens large cette fois, de la religion grecque, où « c'est l'observation des rites et non la fidélité à un dogme ou à une croyance qui assure d'abord la permanence de la tradition et la cohésion de

[830] La liste, tirée du site du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (http://www.cnrtl.fr/lexicographie/irréligieux —voir aussi /irréligion), n'est pas exhaustive.

[831] Les vues modernes n'excluent d'ailleurs pas les anciennes ; c'est plutôt de leur « choc » que naissent la dimension tragique et la « crise du sens » diagnostiquée par Reinhardt 1957 ; sur cette coexistence problématique, voir aussi Chapouthier 1954.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1_9

la communauté[832] », si bien que la compréhension de la religion antique – un mot qui, significativement, n'a pas d'équivalent en grec – suppose une double analyse des *notions* fondamentales de la pensée religieuse et des *actes* constitutifs du culte, pour reprendre le titre de la thèse de Jean Rudhardt[833] : une des définitions philosophiques de l'εὐσέβεια transmise par Plutarque (*Aem.* 3. 3) n'y voyait-elle pas une θεραπείας θεῶν ἐπιστήμην, « science du service des dieux »[834] ? De là la part prise dans la crise athénienne par la remise en cause des représentations traditionnelles de la divinité. Mais, au-delà des conséquences et exploitations politiques immédiates, elle portait aussi en elle une distinction entre rites et pensée, entre religion civique et « religion des philosophes[835] », entre point de vue de l'historien et vision du philosophe, qui s'était esquissée avec les Présocratiques et qui n'a cessé de s'affirmer au cours des siècles qui suivent, disjoignant ce que la réalité historique avait réuni à Athènes dans les dernières décennies du V^e^ siècle. Un savant moderne comme H.-G. Gadamer, en introduction à une étude sur « la piété du non-savoir socratique », constate encore que la manière dont « l'exigence socratique de justification pouvait s'accorder avec la tradition religieuse d'Athènes, laquelle constituait un fondement de l'ordre légal », réclame de la part du philosophe de « mettre à contribution, en vue de son questionnement, ce qu'il peut apprendre des spécialistes[836] », c'est-à-dire des historiens.

La matière éclate ainsi et se recompose autour d'une constellation de figures (Alcibiade, Critias, Anaxagore, Socrate, par exemple) ou de thèmes (l'impact des théories *physiques* , l'irréligion et immoralité des Sophistes, la profanation des Mystères, les procès d'impiété, où celui de Socrate tient une place toute particulière, entre autres) et les choix, recompositions et interprétations varient évidemment selon les époques, leurs préoccupations et leurs préjugés. Là encore, notre époque en fournit d'éclatants exemples : ainsi la question de Dieu et l'athéisme militant colorent les relectures philosophiques récentes qui vont chercher dans l'Antiquité des arguments pour leur thèse[837], mais dans le domaine historiographique aussi, l'image *idéale* d'Athènes n'est pas sans influence. On pourra lire à ce sujet la pénétrante étude critique de l'historienne Dominique Lenfant consacrée aux procès d'impiété, et singulièrement à celui de Protagoras, où elle montre comment la réalité de celui-ci est admise ou refusée selon l'idée que l'on se fait du caractère quasi inquisitorial de la cité antique (Renan), de l'ampleur des « réactions rétrogrades face au progrès rationnel » (Nestle) ou, au contraire,

[832] Bruit-Zaidman – Schmitt-Pantel 1989: 19.

[833] Rudhardt 1992.

[834] Elle figure sous la même forme dans le recueil stoïcisant d'époque hellénistique attribué à Andronicos de Rhodes (*Peri pathôn* II 7. l. 9, Gilbert-Thirry).

[835] L'importance de la prise en compte de la tradition dans celle-ci a été mise en lumière par Babut 1974.

[836] Gadamer 2006: 161.

[837] Voir e.g. Ramón Palerm 2009a.

de la « liberté de l'intellectuel dans la société grecque » (Dover)[838], toutes notions qui n'eussent sans doute pas eu beaucoup de sens pour les Athéniens du Ve siècle. Mais il n'en est pas moins vrai que leurs successeurs aussi, avec d'autres perspectives, ont cultivé une certaine image de la cité de Périclès.

Cet éparpillement entre histoire et philosophie et la variété des lectures au fil des siècles écoulés s'ajoutent ainsi au flou de la notion d'irréligion pour compliquer l'élaboration d'un épilogue diachronique, où il ne saurait être question ni de se limiter au seul Plutarque au motif que l'auteur de ces lignes en est spécialiste, même si, par la variété et l'ampleur des intérêts et de la culture de son auteur, son œuvre se présente comme une sorte de « conservatoire de la tradition » et mérite attention, ni, à l'inverse, de faire une étude de l'irréligion à travers toute l'Antiquité : une telle histoire, même réduite à une histoire de l'athéisme qu'appelait de ses vœux M. Winiarzcyk il y a déjà une trentaine d'années, excèderait largement les limites de ce travail, mais surtout il me semble important de ne pas perdre de vue le cas particulier de l'Athènes du Ve siècle qui fait la matière de ce recueil, quand bien même la crise finit par n'être plus qu'un épisode historique dont l'irréligion s'est détachée pour constituer un thème autonome, surtout réservé aux philosophes. Ce détachement lui-même demande à être pris en compte et, pour le faire ressortir, j'ai choisi finalement de sélectionner deux regards particuliers : au lendemain même de la crise, celui de Platon, et, à l'apogée du Haut Empire, avant que la polémique entre païens et chrétiens, où païens et athées tendent à être confondus, ne modifie quelque peu, me semble-t-il, la question de l'athéisme et de l'irréligion[839], celui de son lointain disciple, Plutarque. Ces deux auteurs ont aussi l'avantage d'appartenir l'un et l'autre à des périodes où l'on voit se dessiner, en contrepoint, une image idéalisée de l'Athènes classique, celle qu'Isocrate esquisse dans le *Panégyrique* au IVe siècle, celle que réinvente la Seconde Sophistique[840] sous le Haut-Empire et dont le *Panathénaïque* d'Ælius

[838] Lenfant 2002: 142 ss.

[839] Quelques exemples tirés de Winiarczyk 1984: Clément d'Alexandrie, *Protr.* V 64. 2 ss. énumère Thalès, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Parménide, Hippase de Metaponte, Héraclite, Empédocle ; à l'exception de Diogène d'Apollonie, aucun des philosophes mentionnés n'est signalé comme athée chez les païens ; Justin, *Apol.* 46, *récupère* tous les philosophes poursuivis pour impiété (καί οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσιν, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν οἷον ἐν ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς), tandis que Lactance, *Inst. div.* II 4. 26, suggère (*fortasse*), à l'inverse, que Denys avait appris de Platon que les dieux n'étaient rien, ou que Théodoret, *Gr. aff. cur.* III 4, sur les mêmes griefs que Xénophane, classe Homère et Hésiode parmi les athées.

[840] Le travail fondamental sur cette période reste Bowie 1970. Pour une réinterprétation de la matière religieuse par les philosophes dans la période « post-hellénistique », un peu plus large que celle de la Seconde Sophistique et commençant à la fermeture des écoles philosophiques d'Athènes au Ie s. av. J.-C., cf. Van Nuffelen 2011 ; sur la *renaissance grecque* des Ie-IIe s. apr. J.-C., avec une claire distinction entre première et deuxième génération, cf. Sirinelli 1994: 233-287 (« La renaissance des lettres grecques [50-125] ») et 296 ss. (« La deuxième génération de la renaissance hellénique »).

Aristide constitue le sommet[841]. Enfin ils donnent les sources antiques majeures dont s'est nourrie la lecture platonisante dominante dans la tradition savante européenne jusqu'à la récente remise en cause à l'origine du présent recueil.

Nous regarderons donc d'abord comment le procès d'impiété intenté à Socrate et sa condamnation inique par où éclate l'injustice de la cité corrompue qui l'a prononcée se reflètent dans l'œuvre de Platon et, transposés, alimentent, avec la volonté de puissance impérialiste et ce qu'il considère comme l'amoralisme sophistique, sa réflexion sur l'ordre juste de la cité, où, comme dans l'idéologie civique, mais à un autre niveau, justice et piété ne se séparent pas et mettent en jeu connaissance du bien et imitation du divin. Cette lecture attentive permettra de dégager déjà quelques grands thèmes qu'enrichissent encore les écoles philosophiques de l'époque hellénistique. C'est tout cet héritage que recueille et s'approprie Plutarque, et le thème de l'irréligion irrigue alors à la fois les relectures historiques, la réflexion éthique et le domaine philosophique *stricto sensu*, qui permet de revenir une dernière fois sur la « religion des philosophes grecs » et le rapport particulier entretenu avec la tradition religieuse de la cité.

Athènes et l'irréligion au regard de Platon : impiété et sophistique ; politique et religieux dans la cité juste

Tous les éléments de la tradition[842], des poètes « Maîtres de vérité » à l'histoire récente d'Athènes en passant par les réflexions et critiques des « physiciens » et des sophistes, deviennent chez Platon matière philosophique que l'Athénien repense, « transpose », selon l'expression heureuse de A. Diès, pour poser les bases d'un ordre politique juste, qui présuppose l'existence du Juste, et sa connaissance, inséparable de celle du monde et de l'âme. D'une autre manière là aussi la solidarité traditionnelle entre morale et religion, et plus largement entre ordre divin et ordre humain[843], mise à mal à la fin du V^e^ siècle, est assumée et réinterprétée[844], et

[841] Sur l'image d'Athènes, Oudot 2006a et 2006b. Ces articles font suite à deux travaux non publiés, une thèse de doctorat préparée à Paris Ouest- Nanterre sous la direction de S. Saïd, *L'ombre d'Athènes. L'image de la cité et de son peuple chez les géographes, les historiens et les biographes grecs du Haut-Empire* (1996), et un travail sur le *Panathénaïque* qui constituait l'essentiel de son dossier d'habilitation présenté à Strasbourg en 2004.

[842] Gadamer 2006 donne une très bonne rétrospective du problème général du rapport entre « la religion et les Lumières de l'histoire grecque », à bien distinguer de la tradition chrétienne et des Lumières modernes qui en fausseraient la vision.

[843] On la trouve dès la *Théogonie*, puisque, au cœur même des généalogies divines et de la lutte pour l'établissement du règne de Zeus, une prolepse est consacrée au partage de Mékonè et à la part réservée aux hommes (535-615) ; l'ordre du monde suppose la relation entre les deux et le respect de ce qui est dû aux hommes et aux dieux.

[844] Bruit-Zaidman 2003: 153 souligne ainsi que l'opposition du pie et de l'impie traverse toute l'œuvre de Platon.

le respect des ὅσια καὶ δίκαια[845], toujours essentiel à la cité juste, doit désormais être fondé en raison et inscrit dans un modèle qui en permette la réalisation effective. Commentant la célèbre formule du *Théétète*, que Platon lui-même développe ainsi : « se rendre semblable [*sc.* à la divinité], c'est parvenir à *devenir juste et pieux* avec l'accomplissement de la pensée » (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, 176b[846]), J. Van Camp et P. Canart soulignent qu'il ne s'agit en aucune manière « de se réfugier dans une mystique religieuse de contemplation pure, étrangère à l'action sur le plan humain », mais qu'on voit au contraire Platon, « dans le *Politique* et les *Lois*, s'efforcer de trouver une formule nouvelle d'action politique[847] ». Celle-ci ne peut être que le fruit d'une réflexion philosophique : de la figure de Socrate, éducateur nécessaire à la cité, se distinguant du poète menteur, dont Homère et les Tragiques sont les exemples, ou du sophiste immoral, dont la mauvaise influence se voit chez Calliclès, au modèle du « philosophe-roi », jusqu'à la persuasion des lois, soumises au contrôle d'un Conseil nocturne, où « l'on peut estimer retrouver (ils ne sont pas nommés comme tels) les philosophes, devenus fort discrets, mais appelés à une fonction capitale de surveillance[848] », l'impiété et la représentation immorale des dieux, comme leur inverse, la piété et l'approche du divin, tiennent une place essentielle. Mais, avant d'examiner la réflexion de Platon autour des deux grands axes que sont la figure de Socrate et le modèle de la cité juste, il est nécessaire de revenir sur les grands traits de la crise du V^e^ siècle dans laquelle elle plonge ses racines pour en avoir bien à l'esprit toutes les implications, historiques, juridiques et philosophiques.

• Solidarité du politique et du religieux : procès d'impiété et figures impies dans la crise d'Athènes

Le lien intime entre ordre divin et ordre de la cité fait à la fois que « la cité et ses institutions sont un objet d'εὐσέβεια au même titre que les temples ou les dieux[849]

[845] Sur l'importance de ce couple, cf. Chantraine, *D.E.L.G.*, sv. ὅσιος, 831: « ὅσια καὶ δίκαια signifie ce qui est fixé comme règle dans la conduite humaine par les dieux et et par les hommes, il s'agit dans ὅσιος d'une situation religieuse, d'où les traductions "pieux, conforme aux prescriptions des dieux" » ; dans les dialogues de Platon, on trouve les couples ὅσιος [ον, α] / δίκαιος [ον, α] : *Ap.* 35d, *Crit.* 54b, *Phæd.* 75d, *Theæt.* 176b, *Plt.* 301d, *Alc. min.* 149e, *Gorg.* 507b, 523a, *Meno* 78d, *R.* 331a, 461a, 463d, 615b, *Leg.* 661b, 663b et d, 840d, 959b; ἀνόσιος [ον, α] / ἄδικος [ον, α] : *Ap.* 32d, *Theæt.* 176d, *Prot.* 331b, 349d, 359b, *Gorg.* 479c, 505b, *R.* 363d, 496d, 610b, *Leg.* 777e ; avec les quatre termes : *Theæt.* 172b et *R.* 479a.

[846] À comparer à Isocr., *Panath.* 204 : Οὐδεὶς γὰρ ὅστις οὐ τῶν μὲν ἐπιτηδευμάτων προκρίνει τὴν εὐσέβειαν τὴν περὶ τοὺς θεοὺς καὶ τὴν δικαιοσύνην τὴν περὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν φρόνησιν τὴν περὶ τὰς ἄλλας πράξεις, pour mesurer la « transposition » platonicienne de valeurs de la cité.

[847] Van Camp – Canart 1956: 192.

[848] Balaude 1995: 8.

[849] Rudhardt 1960: 104 ; il poursuit en soulignant que « De même que l'immoralité personnelle confirme l'impiété marquée par une faute cultuelle, de même le manque de

» et que l'εὐσέβεια elle-même « ne se réduit ni à une pratique ni à un concept. Elle désigne un *rapport*, une relation de l'ordre du psychologique et du social, qui engage l'individu et sa croyance, mais sans l'isoler de son contexte historique et idéologique[850] ». Cette solidarité du politique et du religieux en étroite relation avec un cadre historique précis apparaît avec un éclat tout particulier dans la seconde moitié du V^e^ siècle, brillantissime « siècle de Périclès » et de l'apogée culturelle d'Athènes, mais époque aussi où l'ἀσέβεια devient un délit constitué donnant lieu à une action publique (γραφή), temps de l'impérialisme enfin qui débouche sur une grave crise des valeurs traditionnelles étroitement liée au développement de celui-ci[851].

La critique théologique de l'immoralité des mythes traditionnels avait commencé bien avant le V^e^ siècle, dès l'époque des Présocratiques, avec des penseurs comme Xénophane, ou Héraclite[852] : il nous est difficile de juger et de la diffusion de leurs œuvres et des opinions religieuses qui pouvaient être les leurs[853], mais cette critique ne posait pas de problèmes particuliers en soi, et la loi n'avait pas à intervenir tant que n'était pas mise en cause « la relation de la cité avec les dieux ou sa place dans l'ordre religieux[854] ». Sans doute Aristophane, caricaturant la « météorologie » des physiciens, témoigne-t-il que la réflexion sur la constitution du monde heurtait la conscience populaire, et le premier procès en impiété mentionné dans la tradition et intenté à Anaxagore paraît le confirmer. Mais les historiens, lorsqu'ils ne doutent pas de la réalité de ce procès[855], insistent davantage sur la personnalité du devin Diopeithès, auquel ces questions devaient tenir plus particulièrement à cœur, et sur la cible réelle des attaques, Périclès. Dans son étude des procès politiques, R.A. Bauman montre que ce type de poursuite ne se banalise comme instrument politique qu'avec Cléon, « innovation dangereuse » aux yeux de l'historien, qui ouvre la voie au déferlement de poursuites pour crimes religieux après 415, dans lequel il voit une « mise en péril de l'intégrité judiciaire elle-même[856] ». Dans le même sens, E. Lévy constate un écart significatif à l'intérieur même de l'œuvre d'Aristophane, entre les premières pièces des années 420, où « il se contentait généralement de railler le scepticisme ou

civisme ou l'égarement politique peuvent être un signe d'irréligion ».

[850] Bruit-Zaidman 2001: 12 ; c'est moi qui souligne.

[851] L'étude, fondamentale, de Lévy 1976 inspire très largement les lignes qui suivent.

[852] Xénophane fr. 11 et 12 ; Héraclite fr. 40, 42, 56, 57, 104 et 106 (DK).

[853] Babut 1974: 15: « Parler de la religion des philosophes présocratiques est presque une gageure. Aucun domaine de recherches, dans le cadre de l'Antiquité classique, n'offre peut-être de conditions plus défavorables. D'abord parce que nous ignorons presque tout de la vie religieuse dans les cités où se sont élaborées ces philosophies. Ensuite, et surtout, parce que les opinions religieuses propres à ces philosophes ne nous sont pas beaucoup plus accessibles que l'arrière-plan sur lequel elles se sont constituées ».

[854] Rudhardt 1960: 104.

[855] Hansen 1993: 105 opte pour une présentation prudente et voit dans le procès de Socrate le témoignage « qu'une fois au moins les Athéniens ne mirent pas leurs idéaux en pratique ».

[856] Bauman 1990: 49 et 61 pour les citations.

l'athéisme prétentieux des "esprits forts", comme Socrate ou Euripide », dont les acrobaties intellectuelles paraissaient plus oiseuses que réellement dangereuses[857], et un passage menaçant comme celui des *Thesmophories* (411), où le chœur, en chasse de qui a commis un sacrilège (δράσας ἀνόσια, 667), prétend faire de sa punition « un exemple de ce que font la violence, les actes injustes et les manières impies » (ὕβρεως ἀδίκων τ᾽ ἔργων ἀθέων τε τρόπων, 670-671). En réparation, « publiquement il dira que les dieux existent et apprendra dès lors à tous les hommes à respecter les divinités (σεβίζειν δαίμονας) et à accomplir avec justice des actes conformes à la piété et aux lois (ὅσια καὶ νόμιμα), avec le souci de faire ce qui est bien » (672-677). « Dans un tel passage qui ne comporte aucun élément comique, il s'agit non plus de discussions entre "penseurs" non conformistes, mais de la conduite réelle d'un grand nombre d'hommes, qui ne respectent plus ni religion ni morale et doivent être intimidés par un châtiment exemplaire[858] ».

Respect des devoirs religieux et respect des lois sont en effet alors en train de « se déprécier sous l'action *conjuguée* des événements (la "peste", la guerre et les luttes civiles) et de la critique des sophistes[859] ». Celle-ci, d'une certaine manière, prenait la suite de la réflexion des physiciens, mais en se concentrant désormais sur l'ordre humain, puisque, selon les termes célèbres du *Sur les Dieux* de Protagoras, « Concernant les dieux, je ne puis connaître ni leur existence ni leur non-existence, ni la forme qu'ils peuvent avoir[860] ». Elle n'impliquait pas *de soi* la remise en cause ni le rejet des pratiques cultuelles qui cimentaient la société[861], mais elle ébranlait néanmoins le pilier religieux de la société, et bientôt le pilier humain, que fragilisait l'interrogation critique mettant en concurrence la nature et la loi, φύσις et νόμος. Une même évolution se dessine dans les deux domaines : là où Protagoras s'interrogeait encore sur la nature du principe divin de la justice et l'origine des besoins religieux, Prodicos ou Critias ne leur assignent plus qu'une origine toute humaine, la reconnaissance pour ce qui est utile selon le premier, la crainte destinée à faire respecter la morale pour le second ; semblablement, du même Protagoras (autour de 440) à Antiphon (autour de 420) et enfin à l'Anonyme de Jamblique (autour de 400), l'autorité de la loi, dont est souligné le caractère relatif et conventionnel, ne cesse de s'affaiblir. Or ces remises en cause intellectuelles allaient de

[857] Lévy 1976: 83-84, où il prend comme exemple *Cavaliers* 32-35.

[858] Lévy 1976: 84.

[859] Lévy 1976: 83. C'est moi qui souligne.

[860] 80 DK B 4 et Babut 1974: 51. Voir aussi, ce que dit Sextus Empiricus de Gorgias (*Adv. math.* VII 77) : « Ainsi, dans son ouvrage intitulé *Du non-être ou de la Nature*, il établit les trois points suivants : d'abord, qu'il n'existe rien ; en second lieu, que s'il existe quelque chose, ce quelque chose est inaccessible à l'homme ; enfin et en troisième lieu, que ce quelque chose nous fût-il accessible, on ne peut ni l'exprimer ni le faire comprendre à autrui ».

[861] Babut 1974: 53-57, en part. 54: «… les opinions apparemment les plus subversives, en matière religieuse, semblent avoir coexisté sans difficulté avec le respect des institutions et des pratiques traditionnelles ».

pair avec l'ébranlement plus général de la conscience populaire devant les ravages indistincts de la « peste » ou de la guerre qui n'épargnaient pas plus les justes que les impies[862] et l'âpreté croissante des luttes partisanes et des ambitions que plus rien ne retenait. Thucydide le souligne à la disparition de Périclès, dont les successeurs « pratiquant les intrigues personnelles à qui serait le chef du peuple, affaiblissaient le ressort des armées et, *pour la première fois*, apportèrent dans l'administration de la cité le désordre de leurs luttes » (2. 65. 11) et, surtout après les événements de Corcyre, *une des toutes premières guerres civiles* (3. 82. 1), prélude à une subversion morale de toute la Grèce dont le tableau se termine significativement sur la valeur qui nous intéresse: « ainsi une conduite pieuse n'était en usage dans aucun des deux camps (εὐσεβείᾳ μὲν οὐδέτεροι ἐνόμιζον), mais grâce à des paroles spécieuses (εὐπρεπείᾳ τοῦ λόγου), arrivait-on à réussir une entreprise odieuse, on y gagnait du renom » (3. 82. 8)[863].

Certes, à ce moment (427 av. J.-C.), les réactions violentes de 415, à la Mutilation des Hermès ou à la Parodie des Mystères, ou la folie du procès des Arginuses en 406, qui marquent bien le lien établi entre irréligion et trahison, sont encore à venir, mais lorsque Thucydide écrit, il les connaît et son analyse d'ensemble ne sera pas sans influence sur les relectures ultérieures de la période et des ravages de l'irréligion : d'où son importance. Il faut enfin, pour parachever ce tableau d'introduction, revenir sur l'emploi du verbe νομίζειν, que l'on trouve aussi dans le décret de Diopeithès, ce qui pose à la fois la question du rapport à la tradition et aux usages, impliqué par νομίζειν, mais aussi celle de la définition du délit d'impiété, réputée « très élastique[864] », et dont J. Rudhardt a essayé de préciser les contours : je résume ici ses conclusions. Aux trois types de conduite propres à justifier une accusation d'impiété déjà établis par des études antérieures, « soit, au terme du décret de Diopithès[865] premier alinéa, le fait de ne pas croire à

[862] Thuc. 2. 53.

[863] L'authenticité du ch. 84 a été discutée et le fait que Denys d'Halicarnasse ne tienne compte que de 82-83 souligné (voir R. Weil, CUF, t. II-2, note ad loc. 91) ; que le passage soit un brouillon ou un pastiche, il ramène en tout cas au premier plan les mêmes valeurs, avec un bouleversement de la vie de la cité et «le triomphe de la nature humaine sur les lois » (τῶν νόμων κρατήσασα ἡ ἀνθρωπεία φυσις), qui fait préférer « la vengeance aux règles sacrées et le profit au respect de la justice » (τοῦ τε ὁσίου τὸ τιμωρεῖσθαι... τοῦ τε μὴ ἀδικεῖν τὸ κερδαίνειν, § 2).

[864] Caillemer, article *Asebeia,* dans Daremberg et Saglio cité par Rudhardt 1960: 87 ; l'affirmation de Chateau (2005: 42: « on ne dispose d'aucune règle claire, d'aucun texte objectif de référence, pour juger avec certitude ») ignore totalement le travail de J. Rudhardt, absent en effet de la bibliographie ; de même dire (2005: 43) que « le caractère poétique et mythologique de la religion d'État est ce qui interdit toute objectivité quand il s'agit de juger l'impiété d'un comportement ou d'une opinion » tend à faire de la religion antique un simple négatif des religions modernes où existent des dogmes comme critères de jugement, et donc à en méconnaître la spécificité.

[865] Je garde la translittération « Dio*pi*thès » choisie par Rudhardt dans la citation, mais utilise Diopeithès, plus courant chez les historiens dans mon propre texte. Le décret est transmis par Plutarque, *Per.* 32. 2, et a fait l'objet de nombreuses discussions d'authenticité, le terme μέταρσια n'étant pas en usage au V^e^ s.

l'existence des dieux comme il est traditionnel de se les représenter[866] ; au terme du décret de Diopithès second alinéa, le fait de donner sur les phénomènes célestes un enseignement qui paraisse en contester la nature divine[867] ; au terme de la loi citée par Flavius Josèphe[868], le fait d'introduire dans la cité un dieu nouveau dont le culte n'a pas été explicitement autorisé par le peuple athénien[869] », il ajoute des infractions rituelles et des fautes commises contre la dignité des cultes, plus faciles à identifier, dont certaines ne justifiaient que de simples amendes. Dans ce cadre général, il importe moins de trancher si le décret de Diopeithès instituait ou non un délit d'opinion et contrevenait à la liberté de parole proclamée par Athènes[870], ou s'il n'était qu'une arme du combat politique, que de mettre en lumière la difficulté qu'il y a à cerner *juridiquement* l'impiété. Il ne s'agit pas encore de se demander *philosophiquement* si la définition du « pieux », de l'ὅσιον, pose des problèmes spécifiques[871], mais de prendre acte que, le principe de l'impiété résidant essentiellement dans une disposition intime qui échappe à autrui, la loi ne peut que définir des gestes ou actes concrets d'ἀσέβεια, aisément contrôlables, dont elle s'efforce de saisir la diversité[872]. Définition juridique, portée politique, portée symbolique à travers la figure de Socrate et la poursuite des philosophes : toutes ces dimensions sont à garder à l'esprit pour aborder la lecture de Platon.

• Platon : Du procès d'impiété de Socrate au préambule contre les athées des *Lois*

(1) Autour du procès de Socrate : l'accusation d'impiété et la corruption de la jeunesse (*Euthyphron*, *Apologie*)

La question de la piété et du respect des dieux se cristallise d'abord autour de la figure de Socrate, condamné pour impiété, et de deux textes, liés dans

[866] τοὺς θεοὺς μὴ νομίζειν : sur le lien indissoluble marqué par νομίζειν entre opinion et usage cultuel, cf. Rudhardt 1960: 91-92 et 104 (« Cette solidarité de la politique et de la religion éclaire peut-être la signification du verbe νομίζειν dans le décret de Diopithès ») et Gadamer 2006: 168.

[867] λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκειν, cf. Rudhardt 1960: 92 -Rudhardt y voit le fondement juridique des accusations contre Anaxagore, Protagoras, Socrate, Stilpon de Mégare et probablement contre Théodore de Cyrène.

[868] *Ap.* II 267, évoquant l'existence d'une loi κατὰ τῶν ξένον εἰσαγόντων θεόν : fondement du second chef d'accusation contre Socrate, Ninos et Phryné (cf. Demosth. XVIII 259-60 et XIX 199, 249) et, selon Derenne (cité par Rudhardt), Démade et Aristote.

[869] Rudhardt 1960: 93.

[870] Curieusement c'est le premier point souligné par Rudhardt, malgré ce qu'il a dit de νομίζειν : de l'importance du préjugé analysé par Lenfant 2002.

[871] Sur cette difficulté particulière, liée à notre ignorance du divin, voir e.g. Gadamer 2006: 164 ss.

[872] Rudhardt 1960: 103 remarque que cela n'exclut pas la prise en compte et l'évaluation de l'intention, pour juger de l'impiété de l'acte : voir, e.g., Thuc. 6. 28 (ὡς ποιεῖται ἐφ᾽ ὕβρει).

la fiction dramatique et probablement proches dans la rédaction, complémentaires en tout cas, *l'Apologie* et l'*Euthyphron*. Là où le plaidoyer fictif insiste sur la mission divine du sage athénien, la compréhension de l'oracle d'Apollon et des avertissements de la voix démonique, le dialogue aporétique s'interroge sur la notion même de piété, περὶ ὁσίου, et non περὶ εὐσεβείας[873], puisque, ainsi que le rappelle P. Chantraine[874], ὅσιος « définit la situation de l'homme par rapport aux dieux » et comporte « une résonance morale », là où εὐσέβης « n'implique que le respect des dieux et des rites ». L'interlocuteur est un spécialiste de la question, le devin Euthyphron, selon l'habitude qu'a Socrate de s'adresser à ceux qui sont censés savoir, mais la situation dramatique esquissée par Platon en fait plus que la simple consultation d'un expert, que Socrate viendrait interroger : les deux hommes se rencontrent devant le portique de l'Archonte-roi, c'est-à-dire que l'un et l'autre ont à voir avec la justice, Euthyphron comme accusateur parce qu'il poursuit son père pour meurtre, Socrate parce qu'il est poursuivi par Mélétos. Or si Socrate est officiellement assigné pour impiété, « au motif qu'il fait des dieux nouveaux et ne croit pas aux anciens » (ὡς καινοὺς ποιοῦντα θεοὺς τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα, 3b2-3), Euthyphron, sans être *juridiquement* impie, tombe aussi sous le coup d'un tel reproche, car poursuivre son propre père est considéré comme ἀνόσιον (4d10). Mais, se défend-il, ceux qui le disent ignorent « ce qu'il en est du divin vis-à-vis du pie et de l'impie » (τὸ θεῖον ὡς ἔχει τοῦ ὁσίου τε πέρι καὶ τοῦ ἀνοσίου, 4e1-2) et Socrate naturellement, de l'interroger sur ce point pour acquérir un savoir utile à sa défense contre Mélétos (5c7-d1).

Dans ce face à face, deux éléments me semblent à souligner, dont le premier tient au sujet traité, et le second aux personnages mis en scène. D'abord, les définitions successives et quasi circulaires du devin, loin de constituer la réponse autorisée d'un spécialiste, renvoient à « une conscience religieuse commune[875] » et c'est à ce titre que le lecteur moderne peut y trouver le point de départ de la réflexion de Platon. Le pieux, suivant le malentendu courant à ce type de démarche, est d'abord confondu avec la qualité *particulière* de l'action d'Euthyphron[876], poursuivre qui a commis un crime (τῷ ἀδικοῦντι, 5d8) car, la loi en est caution, « il ne faut pas laisser aller l'impie » (μὴ ἐπιτρέπειν τῷ ἀσεβοῦντι, 5e5). Le glissement d'ἀδικῶν à ἀσεβῶν que l'intransigeant devin

[873] Le *TLG* donne pour *Euthyphron* 63 occurrences de ὅσιος et 7 d'ὁσιότης, 18 d'ἀνόσιος et 1 d' ἀνοσιότης, pour seulement 3 εὐσεβές (coordonné à ἀσεβές en 5c, à ὅσιον en 12e4 et 6) et 1 εὐσέβεια (13b, coordonné à ὁσιότης) ; 2 ἀσεβές (5c et 14b), 2 ἀσέβεια (comme motif des poursuites, 5c et 12e) et 1 ἀσεβῶν (5e). La différence est signalée par Bruit-Zaidman 2003: 154 (avec des chiffres légèrement différents).

[874] Chantraine, *D.E.L.G.*, sv. ὅσιος, 831.

[875] Chateau 2005: 140.

[876] 5d7-8 : Λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὅσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, [...] τὸ δὲ μὴ ἐπεξιέναι ἀνόσιον.

y opère est caractéristique de la vision traditionnelle du meurtre comme souillure[877]. Un second essai propose une définition du pieux comme « ce qui plaît aux dieux » (τὸ τοῖς θεοῖς προσφιλές, 6e11), mais même amendée sous la forme « l'action pieuse est celle qui est approuvée de *tous* les dieux[878] » (φαίην ἂν τοῦτο εἶναι τὸ ὅσιον ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν, 9e1-2), elle voit ses insuffisances dénoncées par Socrate. Celui-ci intervient alors pour réorienter le débat et met en avant la relation, fondamentale, entre δίκαιον et ὅσιον[879] : ce ne sont pas deux complémentaires, dont la coordination exprime une totalité, selon un tour linguistique courant en grec, mais le pieux est une *partie* du juste (μέρος τὸ ὅσιον τοῦ δικαίου, 12d5-6)[880], ce qui confère à la justice un statut englobant et supérieur essentiel dans la réflexion platonicienne. De nouveau, Euthyphron échoue à se dégager des pratiques traditionnelles. Son premier essai met en avant les soins dus aux dieux (τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν, 12e6-7), et s'expose à la critique qu'une telle notion présuppose chez les dieux *un manque* que l'homme pourrait combler[881] ; θεραπεία est alors remplacée par ὑπηρετική [τέχνη], art de service qui consiste à « savoir dire et faire ce qui est agréable aux dieux, soit en priant, soit en sacrifiant » (ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, 14b2-4). Mais, reformulée par Socrate en « science des demandes et des présents à faire aux dieux » (ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς, 14d1), elle ramène encore à une relation mercantile (ἐμπορικὴ τέχνη, 14e6), qui ne résout pas la question du profit retiré par les dieux ; avec eux, il ne peut être question que de χάρις gratuite, mais, si l'on substitue κεχαρισμένον à ὠφέλιμον, on revient à la définition initiale : Τοῦτο ἄρ' ἐστὶν αὖ, ὡς ἔοικε, τὸ ὅσιον, τὸ τοῖς θεοῖς φίλον (15b4-5).

Le dialogue échoue donc à dégager des représentations et pratiques traditionnelles, purification des souillures, sacrifices et prières[882], l'esprit qui les anime et ne se confond pas avec elles, l'essence de la piété, dont est seulement suggéré le rapport fondamental à la justice. C'est que l'essentiel ici réside ailleurs,

[877] 4c1-3 : ἴσον γὰρ τὸ μίασμα γίγνεται ἐὰν συνῇς τῷ τοιούτῳ συνειδὼς καὶ μὴ ἀφοσιοῖς σεαυτόν τε καὶ ἐκεῖνον τῇ δίκῃ ἐπεξιών.

[878] 9e1-3 : Ἀλλ' ἔγωγε φαίην ἂν τοῦτο εἶναι τὸ ὅσιον ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον.

[879] 11e4-5 : ἰδὲ γὰρ εἰ οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὅσιον, la relation de tout à partie est expliquée ensuite pour amener la question précise de 12d5-7.

[880] L'*eusebeia* restera toujours plus ou moins subordonnée à la justice : [Plat.], *Déf.* 412e : Εὐσέβεια δικαιοσύνη περὶ θεούς ; [Andronicus], *Peri pathôn* II, 7, 3 : Ἔστι δὲ πρῶτα <τῶν δικαίων> τὰ πρὸς τοὺς θεούς· (εἶτα τὰ πρὸς δαίμονας·) εἶτα τὰ πρὸς πατρίδα καὶ γονεῖς· εἶτα τὰ πρὸς τοὺς κατοιχομένους· ἐν οἷς <ἐστι> καὶ ἡ εὐσέβεια ἤτοι μέρος οὖσα τῆς δικαιοσύνης ἢ παρακολουθοῦσα.

[881] L'impossibilité de la chose est un des points de consensus entre païens (par ex., Porphyre, *Marc.* 18 et *Abst.* 2. 34) et chrétiens (*Ep. ad Diogn.* 3. 5 ou Tatien, *Ad Graecos*, 4. 5).

[882] Ces pratiques sont ultérieurement intégrées dans les *Lois* : Bruit-Zaidman 2003: 158 et *Leg.* IX 865b1, c6 et d4 pour les καθαρμοί prévus dans les différents cas de meurtres.

dans « une opposition marquée entre deux *personnes* : l'un est expert en choses divines et l'autre sait être pieux imperturbablement, sa vie durant, jusqu'à l'heure de sa mort. L'idée de piété ne sera pas définie, mais elle est illustrée à partir du contre-exemple d'une personne qui ne sait pas être pieuse et qui n'en a aucune idée véritable[883] ». Il faut à ce point revenir sur la manière dont Socrate expose à Euthyphron, stupéfait de le voir poursuivi, l'accusation portée par Mélétos. Les éléments religieux cités plus haut (introduire de nouveaux dieux, ne pas croire aux anciens) n'y sont que les modalités d'une accusation plus générale, que Socrate présente avec son ironie coutumière :

> Cet homme (*sc.* Mélétos), d'après ce qu'il déclare, sait *comment on corrompt les jeunes gens et quels sont ceux qui les corrompent* (τίνα τρόπον οἱ νέοι διαφθείρονται καὶ τίνες οἱ διαφθείροντες αὐτούς). Sans doute, c'est *quelque savant* (σοφός τις) : il aura découvert en moi *quelque ignorance qui est cause que je corrompe ceux de son âge* (τὴν ἐμὴν ἀμαθίαν ὡς διαφθείροντος τοὺς ἡλικιώτας αὐτοῦ), et il vient m'accuser devant la cité comme devant une mère. Et vraiment, il me paraît être le seul qui sait en matière de politique commencer par où il faut ; n'a-t-il pas raison de s'occuper d'abord des jeunes gens pour les rendre excellents, comme le bon laboureur doit prendre soin des jeunes plantes en premier lieu, et des autres ensuite ? (2c2-d4)

Un même ordre des griefs se retrouve exactement dans l'*Apologie* lorsque Socrate rappelle les termes de la plainte dont il fait l'objet :

> Socrate, dit-elle, *est coupable de corrompre la jeunesse* (ἀδικεῖν τούς τε νέους διαφθείροντα) et de ne pas croire aux dieux auxquels croit la cité, mais de leur substituer des divinités nouvelles. (24b8-c1)

Cette convergence des deux textes n'a rien que de naturel, mais elle devient significative si l'on compare la version donnée par Xénophon ou celle que Diogène Laërce dit emprunter à Favorinus, où la corruption de la jeunesse est citée en dernier, comme une conséquence de l'impiété[884]. Ainsi le Socrate de Xénophon répond d'abord à l'imputation d'impiété et se défend de négliger les cultes ou d'innover en évoquant la voix divine qui lui signifie ce qu'il a à faire (*Ap.* 11), tandis que celui de Platon met l'accent sur la corruption de la jeunesse et répond d'abord sur ce grief dans un dialogue fictif avec Mélétos (24c10-26a8). Cette réponse a été préparée par le rappel et la réfutation « des premières accusations

[883] Gadamer 2006: 192 – c'est moi qui souligne ; voir aussi Bruit-Zaidman 2003: 159: « impie par excès et non par défaut, il devient une caution pour Socrate, tout en lui servant de repoussoir ».

[884] *Mem.* 1. 1. 1 : ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων [εἰσηγούμενος, D.L. 2. 40]· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων.

mensongères » (τὰ πρῶτα μου ψευδῆ κατηγορημένα, 18b1) qui ont prévenu les Athéniens à son endroit dès leur enfance et qu'il expose aussi sous la forme d'un acte d'accusation fictif :

> Socrate est coupable et recherche indiscrètement ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, il fait prévaloir la mauvaise cause (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν) et *enseigne à d'autres à faire comme lui*. (*Apol.* 19b4-c1)

L'enseignement vient cette fois en dernier, mais cette place en fait, pour ainsi dire, le terme charnière, celui à partir duquel va pouvoir se développer l'examen de l'accusation réelle. De fait, politiquement et juridiquement, selon l'analyse de J. Rudhardt, c'est à partir du moment où il y a *enseignement* que la cité a à intervenir. Et c'est bien une figure d'*enseignant* qu'Aristophane (19c2) a créée, « un certain Socrate », qui unit les recherches des physiciens, liées dans l'opinion publique à l'athéisme[885], et la rhétorique immorale des sophistes. Mais, Socrate, loin d'enseigner, s'est fait au contraire une foule d'ennemis en cherchant à s'instruire auprès des spécialistes, car en menant son enquête « selon la pensée du dieu » (κατὰ τὸν θεόν) et « en renfort du dieu » (τῷ θεῷ βοηθῶν, 23b), il a mis en lumière leur ignorance devant les jeunes gens et, pour se venger,

> ils déclarent qu'il y a un certain Socrate[886], le dernier des impurs, qui corrompt les jeunes gens (λέγουσιν ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μιαρώτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νέους). Leur demande-t-on ce qu'il fait et enseigne pour les corrompre ? Ils ne savent que répondre, ils l'ignorent. Mais, pour ne pas paraître déconcertés, *ils allèguent les griefs qui ont cours contre tous ceux qui font de la philosophie* (τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν), à savoir qu'ils étudient ce qui se passe dans les airs et sous terre, qu'ils ne croient pas aux dieux, qu'ils font prévaloir la mauvaise cause. (*Apol.* 23c9-d6)

Cette fausse image de Socrate correspond ainsi à une fausse image du philosophe : et à travers l'apologie et la réhabilitation de son maître, que le *Criton* montre scrupuleusement respectueux des lois, à l'inverse des sophistes défenseurs du droit du plus fort, ou le *Phédon* déçu face aux théories d'Anaxagore, dont il attendait, non une réduction matérialiste, mais au contraire l'explication par l'action du νοῦς de la perfection de l'ordre du monde[887], c'est, à l'inverse,

[885] 18c2-3 : οἱ γὰρ ἀκούοντες ἡγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν.

[886] Tout le passage est ainsi jalonné par « un certain Socrate », qui n'a rien à voir avec le vrai (18b8, 19c3, 23c8).

[887] *Phd.* 97b ss, en part. 98b8-c2 : προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα ; la défense de Socrate légitime

l'image « vraie » du philosophe, seul éducateur authentique, « anti-sophiste », que dessine Platon.

(2) Le spectre du procès de Socrate : les figures du sophiste et du philosophe (*Gorgias, Théétète*)

Cette opposition, liée à ce qui est un des problèmes majeurs, voire la question platonicienne essentielle, celle de l'éducation[888], parcourt toute l'œuvre et, selon l'analyse de H. G. Gadamer, au-delà de « l'idée géniale… de défendre Socrate en l'introduisant dans un contexte dramatique et en le confrontant aux grands maîtres de rhétorique et de dialectique de son temps, le sens philosophique de ces dialogues dépasse largement la simple intention apologétique. Ce qui importe ici est le concept de savoir, et, avec lui, celui de la théorie associés à la nouvelle *paideia* et à ses représentants[889] ». Dans ces innovations se posent au premier chef la question du rejet des dieux et les dangers d'une focalisation sur l'humain.

Le *Gorgias*, même si la piété en soi n'y tient pas une place importante, hormis à travers l'association traditionnelle ὅσιον καὶ δίκαιον, présente d'abord l'intérêt de conserver en arrière-plan non seulement la menace d'un procès où Socrate ne saura pas se défendre, comme le lui rappelle Calliclès au début et à la fin de son intervention (486a8-b4 et 521c4-7), mais de faire entrevoir aussi la crise d'Athènes, gavée par ses hommes politiques qui l'ont encouragée dans ses passions et fait gonfler d'une enflure malsaine[890], sans que nul d'entre eux, pas même Périclès, ait su la rendre meilleure ; à preuve, tous ont eu à souffrir de ses mauvais traitements, Périclès, poursuivi, Cimon, ostracisé, Thémistocle, banni, ou Cimon, condamné au barathre (516c-d), et si aujourd'hui les Athéniens les célèbrent, ce sera pour mieux tomber sur les hommes politiques actuels, une fois qu'ils auront tout perdu. Ainsi Calliclès n'est pas plus à l'abri que Socrate en dépit de son éloquence (519a6-b3). Comme dans *Euthyphron*, un des grands intérêts du texte réside dans une figure, la figure énigmatique, inventée peut-être, de Calliclès, que Platon associe au disciple réel et peu recommandable qu'est Alcibiade[891] et qui lui permet de montrer les effets sur les jeunes gens de la *paideia* nouvelle.

---

sans doute en partie ce choix, mais cette vision téléologique correspond aussi une conviction fondamentale de Platon.

[888] Sur ce point, cf. Mouze 2005.

[889] Gadamer 2006: 187 ; le savant moderne insiste, à juste titre, sur le savoir, mais l'incarnation de celui-ci dans la figure du philosophe me semble aussi un élément capital, dont il reste peut-être encore à tirer toutes les conséquences.

[890] 518e2-519a1 : ἐγκωμιάζεις ἀνθρώπους, οἳ τούτους εἱστιάκασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν. καί φασι μεγάλην τὴν πόλιν πεποιηκέναι αὐτούς· ὅτι δὲ οἰδεῖ καὶ ὕπουλός ἐστιν δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται.

[891] 519a6-b1 : σοῦ δὲ ἴσως ἐπιλήψονται, ἐὰν μὴ εὐλαβῇ, καὶ τοῦ ἐμοῦ ἑταίρου Ἀλκιβιάδου.

Ce relief est d'autant plus fort que Calliclès, dans la fougue de sa jeunesse, ne se contente pas d'incarner cette *paideia*, il en revendique hautement toutes les conséquences devant lesquelles le sens moral de Gorgias avait reculé, et que Polos lui-même avait été trop timoré pour assumer[892]. Il fait ainsi apparaître l'enjeu ultime du débat, le choix entre la vie du philosophe et celle du politique, formé à l'éloquence par Gorgias[893]. Or c'est aussi le moment où il est fait référence à l'ὅσιον ou à l'ἀνόσιον[894]. La lumière est certes sur un autre point de la réflexion sophistique, la prééminence de la nature (φύσις) sur la loi (νόμος), dont Calliclès se sert pour défendre le droit du plus fort et exalter la recherche sans frein du plaisir, mais dans la réfutation de Socrate, qui montre au contraire la valeur supérieure de la *sôphrosynè*, réapparaît l'étroit rapport qu'entretiennent justice et piété. Calliclès refuse alors de lui répondre, et Socrate, seul, fait demandes et réponses :

> L'homme sage (ὅ γε σώφρων) agit *envers les dieux et les hommes* de la manière qui convient, car il ne serait pas sage s'il faisait ce qui ne convient pas. — Nécessairement. — Et agir comme il convient à l'égard des hommes, c'est faire ce qui est juste (δίκαι' ἂν πράττοι), et à l'égard des dieux, ce qui est pieux (ὅσια) ; *or qui fait ce qui est juste et pieux est nécessairement juste et pieux* (τὸν δὲ τὰ δίκαια καὶ ὅσια πράττοντα ἀνάγκη δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι). — D'accord. — Et nécessairement il est aussi courageux ; car ce n'est pas le fait d'un homme sage de poursuivre ni de fuir ce qui ne convient pas […] en sorte que nécessairement, l'homme sage, étant comme nous l'avons exposé, à la fois juste, courageux et pieux, est l'homme parfaitement bon ; or l'homme bon, nécessairement, fait et réussit bel et bien tout ce qu'il fait, et l'homme qui fait et réussit bien connaît bonheur et félicité, là où le méchant, qui agit et réussit mal, est misérable ; or celui-là, c'est l'opposé du sage, l'intempérant (ὁ ἀκόλαστος) dont tu faisais l'éloge. (507a7-b5 et b7-c7)

Contre les « nouveautés » sophistiques, un tel passage s'appuie sur l'association traditionnelle de δίκαιον et ὅσιον, renvoyant à ce que chacun doit *et aux hommes et aux dieux* ; s'y ajoute un jeu sur la double signification de l'expression εὖ πράττειν, dont le sens lexicalisé courant est « avoir un bon résultat », et dont Platon réactive le sens littéral, « agir bien », pour mettre

[892] Tout le texte est jalonné par αἰσχύνομαι ou αἰσχύνη ; dans le dialogue avec Gorgias : 455c8, 463a5 ; dans la partie avec Calliclès : 482d2 et e3, 487b2, 3 et 4, d5 et e4, 489a2 et b7, 492a4, 494c5 et 6, d4 et e7, 508b8, 509c4, 522d5.

[893] 500c1-3 : ὁρᾷς γὰρ ὅτι περὶ τούτου ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειέ τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν.

[894] Une seule exception – celle qui confirme la règle – en 479c1 : Socrate parle à Polos de ceux qui ignorent ὅσῳ ἀθλιώτερόν ἐστι μὴ ὑγιοῦς σώματος μὴ ὑγιεῖ ψυχῇ συνοικεῖν, ἀλλὰ σαθρᾷ καὶ ἀδίκῳ καὶ ἀνοσίῳ et prépare ainsi la suite, puisque la première occurrence face à Calliclès rapporte de même l'impiété à l'âme (505b3).

en lumière le lien indissoluble entre vertu et succès[895]. Face aux immoralistes qui ne respectent ni dieux ni hommes et ne voient que plaisir et succès, Socrate soutient qu'il n'est pas de bonheur sans vertu, et la dernière allusion au procès qu'il va perdre, juste avant qu'il n'introduise le mythe final, répète la supériorité absolue de ce moyen de défense qui consiste à « n'avoir aucune faute à se reprocher, en paroles ou en actes, *ni envers les dieux ni envers les hommes* » (522d1). Peu importe alors la mort, pourvu qu'on ne descende pas dans l'Hadès l'âme chargée de crimes.

Et c'est dans le mythe eschatologique qui suit, lorsque l'âme, mise à nu, révèle son être véritable, que le vocabulaire qui nous intéresse est le plus employé, quand sonne l'heure de la rétribution selon qu'on a eu une vie juste et pieuse ou injuste et impie[896]. Parmi toutes les âmes se distinguent particulièrement, aux deux extrêmes, les tyrans, méchants incurables, qui ont profité « de leur toute-puissance pour commettre les fautes les plus graves et *les plus impies* » (525d5-6), et les belles âmes, celle parfois d'un simple particulier que le pouvoir n'a pas corrompu, mais celle surtout, « d'un philosophe qui ne s'est mêlé que de ses affaires (τὰ αὑτοῦ πράξαντος) et ne s'est pas dispersé dans une action stérile (οὐ πολυπραγμονήσαντος) durant sa vie » (526c4-5). Dans cette opposition ultime, à dessein, Socrate accentue le retrait politique du philosophe et la concentration sur le souci de soi. Un même relief sur la figure du philosophe se retrouve dans la célèbre « digression » du *Théétète*, qui reprend et l'incapacité à se défendre dans un procès et la référence aux physiciens.

Cette digression s'inscrit dans la réfutation de la première définition de la science proposée par Théétète (151e-187b), dont le sens général est ainsi résumé par D. Babut[897] :

> «… sa fonction essentielle est de faire comprendre, par delà les aspects techniques de la thèse protagoréenne ou de ses prolongements épistémologiques (thèse de Théétète) ou métaphysiques (théorie héraclitéenne du mobilisme universel), les implications fondamentales de la doctrine de l' 'homme--mesure', négation même aux yeux de Platon, de toute morale comme de toute philosophie ».

Dans ce cadre, Protagoras est davantage qu'un adversaire considérable et le plus illustre des sophistes, admiré « comme un dieu » pour sa *sophia* (161c8)

[895] Faute de mieux, j'ai choisi une double traduction dans le texte cité.

[896] 523b1-3 : τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὁσίως... τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως ; 525d5-6 : μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἁμαρτήματα ; 526c2 : ὁσίως βεβιωκυῖαν καὶ μετ' ἀληθείας.

[897] Babut, 1982: 83-84 ; les lignes qui suivent doivent beaucoup à sa brillante analyse.

: il devient la figure même de l'anti-philosophe, semblable au *misologos* du *Phédon*[898], auteur d'un ouvrage, *Les discours terrassants ou la Vérité* (Καταβάλλοντες ἢ Ἀλήθεια), qui risque bien de tarir toute production intellectuelle, rendant caducs par l'égalisation de toutes les opinions aussi bien son propre enseignement que la maïeutique socratique[899].

Or, le passage où est stigmatisé ce relativisme fatal à la vérité, qui rend aussi l'adversaire insaisissable, et affirmée au contraire l'existence d'une réalité transcendante fondant la connaissance comme la morale se trouve justement encadré par une référence au divin. Pour commencer, Socrate interroge : « N'admires-tu point que, tout d'un coup, tu viennes ainsi à te révéler n'être inférieur en sagesse *à aucun homme ou même à aucun dieu* ? Ou t'imagines-tu que la mesure protagoréeenne s'applique moins aux dieux qu'aux hommes ? » (161c2-6) et il imagine la réponse qu'y ferait Protagoras :

> Nobles jouvenceaux et vieillards, vous êtes là à siéger ensemble pour tenir discours publics (δημηγορεῖτε[900]), et *vous faites entrer en lice les dieux, alors que que moi je me garde d'en parler ou d'écrire pour dire qu'ils sont ou qu'ils ne sont pas*. (162d5-e1)

Cette mise à l'écart du divin, qui pourrait n'être que pure précaution intellectuelle, retentit sur le choix de vie et le comportement, comme le souligne un des rares passages où Platon emploie l'adjectif ἄθεος[901] :

> Deux modèles (παραδειγμάτων) étant dressés au sein de la réalité, *le divin, bienheureux, le sans dieu, misérable* (τοῦ μὲν θείου εὐδιαμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου), ils ne voient point qu'il en est ainsi et dans leur sottise et leur déraison extrême ils ne se rendent pas compte qu'ils se rendent semblables au second par leurs actions injustes et totalement dissemblables du premier. (176e3-177a2)

De cette catégorie générique des « faux sages », des « habiles » ici démasqués, Protagoras est le modèle, opposé à la figure du philosophe sur laquelle la digression s'est ouverte *ex abrupto* :

> À bien des reprises, en vérité, mon vénérable ami, je me suis fait la même réflexion que maintenant : que, selon toute apparence, les gens qui ont passé

[898] Babut, 1982: 67-68.

[899] *Theæt.* 161e-162a2 : « Car examiner et entreprendre de réfuter les représentations et opinions les uns des autres, du moment qu'elles sont justes pour chacun, n'est-ce pas là prolixe et criard bavardage, si est vraie la *Vérité* de Protagoras […] ? »

[900] Sur l'emploi de ce verbe pour caractériser la pratique sophistique, Babut 1982: 70 ; je lui emprunte aussi la traduction du passage (1982: 69).

[901] *Ap.* 26c ; *Alc.*1, 134e ; *Plt.* 309a; *R.* 589e ; *Leg.* 966e, 967ª ; adverbe, *Gorg.* 481a et 523b ; substantif, *Leg.* 967c ; *Epist.* 336b.

> beaucoup de temps dans les recherches philosophiques, s'ils se présentent au tribunal, s'y montrent de bien ridicules orateurs. (172c3-6)

Calliclès, dans *Gorgias*, ne disait pas autre chose, et Socrate poursuit en intégrant en quelque sorte sa propre démonstration du *Gorgias* pour opposer les philosophes, hommes libres, aux habitués des tribunaux, élevés en domestiques, l'âme torte et rabougrie, ignorante du juste et du vrai. Le philosophe n'est pas fait pour les affaires publiques et, s'éloignant du Socrate historique et de l'*Apologie*, Platon intègre désormais à sa figure la caricature traditionnelle de « l'astronome », dont

> la pensée (διάνοια)… promène partout son vol, comme dit Pindare, « sondant les abîmes de la terre » et mesurant (γεωμετροῦσα) ses étendues, « par-delà le ciel » poursuivant la marche des astres (ἀστρονομοῦσα) et, de chaque réalité, scrutant la nature en son détail et son ensemble, sans jamais redescendre à ce qui est immédiatement proche. (173e4-174a2)

L'illustration en est Thalès, raillé par la servante pour être tombé dans le puits, comme sont en butte aux risées de la foule tous les philosophes qui s'aventurent dans les réalités terre à terre de la cité, mais la situation se retourne totalement et c'est le faux sage qui est mis en déroute et ne peut plus rendre raison (λόγον διδόναι),

> quand lui-même (*sc.* le philosophe), mon ami, a attiré quelque autre vers les hauteurs, et que cet autre a consenti à quitter la question « Quel tort te fais-je ou me fais-tu ? » *pour examiner en elles-mêmes la justice et l'injustice*, l'essence de chacune et les différences qu'elles ont par rapport à tout le reste et entre elles, à quitter le thème « Si le roi est heureux avec ses monceaux d'or », *pour examiner la royauté, le bonheur et le malheur humains en leur sens absolu, leur essence à tous deux et comment il convient à la nature humaine d'acquérir l'un et d'échapper à l'autre*. (175b9-c8)

À travers le contraste des deux domaines et des deux figures, le philosophe et le sophiste, « sage de ce monde », on trouve une forme de réponse aux conséquences pernicieuses de la théorie protagoréenne qui amène, en politique, à ne prendre en compte comme élément discriminant que l'*utilité*, de tel ou tel conseiller ou de telle ou telle opinion. Sur ce point seul en effet, Protagoras admet une différence de valeur, tandis que

> dans les questions de *juste et d'injuste, de pie et d'impie*, l'on consent à soutenir que rien de cela n'est de nature et ne possède son être propre ; c'est ce qui a semblé bon collectivement qui devient vrai au moment où il a semblé tel et aussi longtemps qu'il le semble. (172b3-6)

Protagoras affirme la supériorité du sage, la sienne, mais sans indiquer de critère ferme pour définir et fonder la sagesse, et dans son apologie, il prétend sans doute substituer le « bien » au « mal » dans les jugements des individus comme dans les lois des cités, mais là aussi le mal se trouve indûment réduit à ce qui, à un moment donné, est contraire à l'intérêt. À cette vision relative, Platon oppose une *Weltanschauung*, qui considère le Mal comme consubstantiel au monde, antithèse nécessaire du Bien. Et comme il ne peut siéger parmi les dieux, tout aussi nécessairement « c'est la nature mortelle et le lieu d'ici-bas qu'il parcourt de sa ronde » (176a6-7). Dieu, signifiant ici le Bien transcendant et absolu, parfaitement juste, devient donc la Norme à suivre, celui auquel il faut tâcher de s'assimiler ; avec la célèbre formule de l'ὁμοίωσις θεῷ, dans laquelle D. Babut voit la « définition du pôle antithétique de la position protagoréenne[902] », devient à nouveau possible une véritable sagesse humaine qui s'évanouissait chez Protagoras :

> Mais la vérité, la voici. Dieu n'est sous aucun rapport et d'aucune façon injuste : il est aussi juste qu'il est possible et rien ne lui ressemble plus que celui de nous qui, à son tour, est devenu le plus juste possible. C'est à cela que *se mesure* la véritable habileté d'un homme, ou bien sa nullité indigne d'un homme. C'est cela dont la connaissance est sagesse et vertu véritable, l'ignorance bêtise et vice manifestes. (176b7-c5)

Sans poser la question, épineuse, de l'assimilation de l'Idée de Bien avec Dieu, entendu comme divinité supérieure aux dieux traditionnels que suivent les âmes dans le *Phèdre*, on relèvera, avec J. Van Camp et P. Canart dans leur étude des emplois de θεῖος[903], que Platon reprend ici des formulations traditionnelles, pythagoricienne comme l'imitation de Dieu ou « populaire » comme l'usage de θεῖος, pour rendre plus compréhensibles les données philosophiques qu'il veut exprimer. Ainsi la notion purement platonicienne de « paradigme », dont l'un est dit θεῖον, et l'autre ἄθεον, ne pose aucun problème au non-philosophe et compagnon de Protagoras, Théodore : le divin permet ici de dire clairement le transcendant et de fonder tout ce que sape le relativisme : il s'intègre à l'éducation du gardien comme à la marche de la cité juste, ce qui nous ramène aux dangers de l'irréligion pour la vie de la cité mis en lumière par la crise d'Athènes de la fin du V^e^ siècle.

[902] Babut 1982: 78. Van Camp – Canart 1956: 188, parlent d' « un tableau de l'idéal de vie platonicien qui est, en fait, la réponse la plus suggestive à la "Weltanschauung" relativiste, telle qu'elle est exposée en 172B ».

[903] Eux-mêmes sont très prudents sur la première question et écrivent que « bâtir une théorie des rapports entre la divinité et les Formes sur un procédé littéraire serait aussi dangereux ici qu'à propos du *Parménide* » (Van Camp – Canart 1956: 193, renvoyant à l'étude sur le *Parménide*, 182-187).

(3) D'une cité juste : de l'éducation des gardiens au préambule contre les athées (*République* II, *Lois* X)

De la *République*, antérieure au *Théétète*, on a pu dire que le thème était « moins la cité qu'un certain *conflit* entre la cité et la philosophie[904] ». Et l'on trouve au cœur du texte, dans les livres VI et VII, un long développement sur le philosophe qui consonne parfaitement avec la figure du *Théétète* et reprend encore une fois l'idée du procès auquel succombe celui que la cité actuelle ne peut que rejeter. À nouveau, début et fin du passage créent un effet d'encadrement. Il s'ouvre par la présentation du naturel philosophe, un inutile au regard de la foule (VI 484a *sq*), car

> On n'a guère de loisir, quand on a la pensée véritablement attachée à l'être (τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι), de regarder en bas vers les affaires des hommes, de batailler contre eux et de se remplir d'envie et de malveillance, mais voyant et contemplant des objets ordonnés et immuables, qui ne commettent ni ne subissent l'injustice les uns par les autres, qui *tous sont bien réglés et conformes à la raison* (κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα), on les imite et on se rend autant que possible semblable à eux […] Ainsi ayant commerce avec *ce qui est divin et bien réglé* (θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ... ὁμιλῶν), le philosophe devient un être bien réglé et, autant qu'il est possible à un homme, divin (κόσμιός τε καὶ θεῖος). (500b8-c6 et c9-d1)

Socrate ne perd pourtant pas espoir que le philosophe puisse un jour modeler la cité sur cet ordre divin et le même thème revient en conclusion de l'allégorie de la caverne :

> Penses-tu qu'il faille s'étonner qu'*en passant de divines contemplations aux misérables réalités humaines* (ἀπὸ θείων... θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπεια τις ἐλθὼν κακά), on se tienne mal et ait l'air tout à fait ridicule, lorsque, la vue encore émoussée et avant d'être suffisamment habitué aux ténèbres où l'on se trouve, on est forcé *d'entrer en dispute aux tribunaux* ou ailleurs *sur les ombres du juste ou sur les images qui projettent ces ombres* et de combattre les interprétations qu'en font des gens qui n'ont jamais vu la justice en soi (αὐτὴν δικαιοσύνην). (517d4-e3)

Suit la description détaillée de l'éducation rationnelle qui tourne la pensée vers l'intelligible, préparée, avant l'allégorie de la caverne, par l'image de la ligne et la distinction des niveaux de réalité et des modes de connaissance qui y correspondent. Avec ces développements, Socrate a abordé, selon ses termes, « les connaissances et occupations » (μαθήματα καὶ ἐπιτηδεύματα, 502d2) qui formeront les sauveurs de la cité (οἱ σωτῆρες τῆς πολιτείας, d2-3), gardiens les plus stricts (τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας, 503b6) qui ne sont autres que les

[904] Laks 1995: 15.

philosophes, *theioi* et *kosmioi* parce que l'objet de leur contemplation l'est : on comprend, à lire ces lignes, que D. Babut ait pu conclure à propos de la « religion de Platon », que, pour lui, « comme pour Socrate, l'activité du philosophe ne diffère pas d'une mission divine, car la véritable piété se confond, en définitive, avec la sagesse[905] ».

Mais la piété, comme l'éducation du philosophe, n'est qu'un second stade, et un premier examen plus large a été effectué d'entrée dans les livres II et III : cette première étape tout à la fois prépare la considération d'ensemble des *Lois* et se place dans la continuité du *Gorgias*. Dans l'un et l'autre, même si les points de vue sont différents, justice et injustice sont au cœur de la réflexion et Calliclès et Thrasymaque y apparaissent très proches, exaltant l'un et l'autre l'injustice triomphante et l'immoralisme. C'est cependant à Glaucon qu'il revient, après le départ du sophiste, de mettre en avant les thèmes de la cité malade et des jeunes gens pervertis. Dans la cité un peu plus raffinée et délicate (τρυφῶσαν) qu'il demande à Socrate, incapable qu'il est de se satisfaire de sa rustique ébauche première, « cité de pourceaux » (ὑῶν πόλιν, 372d4) nourris de glands, il n'est en effet pas difficile de reconnaître Athènes, cité « œdémateuse », comme dans le *Gorgias*, ou, plus précisément, gonflée d'humeurs (φλεγμαίνουσαν, 372e9). Et, de même, plus qu'en Thrasymaque, Calliclès se retrouve dans les jeunes ambitieux prêts à toutes les injustices s'ils peuvent éviter le châtiment, dont Glaucon peint l'état d'esprit. C'est à eux qu'il est urgent de montrer que la justice est un bien en soi, mais là où le *Gorgias* se focalisait sur l'opposition de la nature et de la loi et sur le droit du plus fort, le frère de Platon met en relief la part que prend l'athéisme dans leur immoralisme. Sans doute, explique-t-il, lorsqu'on commet l'injustice, on peut penser échapper aux châtiments grâce à ses relations politiques[906] ou aux prestiges de son éloquence,

> Mais il est impossible, direz-vous, d'échapper aux yeux des dieux et de leur faire violence. *Mais s'ils n'existent point ou s'ils ne se mêlent pas des affaires d'ici-bas*, à quoi bon nous mettre en peine de leur échapper ? Et s'ils existent et s'ils en prennent soin, nous n'avons idée et connaissance de leur existence que par ouï-dire et par les poètes qui ont fait leur généalogie. Or ces mêmes poètes nous apprennent aussi qu'*on peut les fléchir et les gagner par des sacrifices, de flatteuses prières et des offrandes* : il faut les croire sur les deux points, ou ne les croire sur aucun. S'il faut les croire, nous serons injustes et nous leur ferons des sacrifices sur les fruits de nos injustices. (365d6-e)

[905] Babut 1974: 104.
[906] Là aussi les « hétairies » (365d3) évoquent la réalité athénienne.

De même que la lumière se déplace sur l'athéisme, de même l'adversaire principal change, non plus tant le sophiste que les poètes[907], fondements de l'éducation traditionnelle, et qui dispensent, à côté de la description des récompenses promises aux ὅσιοι, l'image la plus désastreuse et immorale de la divinité[908]. Le reproche n'a rien de nouveau : c'est déjà celui de Xénophane, mais il s'inscrit ici dans la réflexion cruciale sur l'éducation à dispenser aux gardiens si l'on veut que la justice règne dans leur âme et dans la cité. Allusion a déjà été faite à l'effort vers l'intelligible exigé du philosophe-roi, développé aux livres VI et VII ; à cette première étape, où il s'agit d'éduquer les affects, Socrate ne prétend pas proposer un système nouveau, mais se contente de critiquer l'éducation traditionnelle, et de trier dans les textes poétiques qui en forment la base. Ainsi les atrocités de Cronos sur Ouranos et de Zeus sur Cronos, qu'évoquait Euthyphron pour légitimer la poursuite de son père, ne peuvent qu'encourager cette attitude mauvaise (378b2-6) ; de même présenter les dieux en train de se quereller ou de se faire la guerre, c'est faire le contraire de ce qu'il faut « si nous voulons leur persuader que jamais un citoyen n'a eu de haine contre un autre *et que ce n'est pas un comportement pieux* » (ὅσιον, 378c6-8). Il faut là contre donner aux poètes des modèles pour parler des dieux, des τύποι περὶ θεολογίας (379a5-6). Premier principe : la divinité est essentiellement bonne (379b1), d'où il s'ensuit comme premier *typos* que « Dieu n'est pas la cause de tout, mais seulement du bien » (380c9-10). En d'autres termes, il n'est pas la cause du mal, dont seule est coupable l'injustice de l'âme. La disculper, c'est nous décharger à la fois de notre responsabilité et de notre devoir d'être justes. Second *typos* : les dieux « n'usent pas de changements de forme pour faire les enchanteurs, ni ne cherchent à nous égarer par des mensonges, en parole ou en action » (383a2-5). Outre que ces contes de métamorphoses ne sont bons qu'à effrayer les enfants et à gêner l'acquisition du courage (381e), toutes ces représentations empêchent les gardiens de « devenir pieux et semblables aux dieux (θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι), autant qu'il est possible à l'homme» (383c4-5), les rendent inaptes à accomplir leur tâche, car « introduire l'impiété dans l'âme des citoyens, c'est y introduire un vice contraire à la justice[909] ». Comme on le sait, la pleine portée de cette critique ne sera explicitée qu'au dernier livre de la *République*, une fois la cité constituée, avec la mention de l' « antique différend entre poésie et philosophie ». Dans le prolongement, le mythe d'Er confirme que le mal n'est pas le fait du Dieu, mais que l'âme est responsable de sa conduite morale,

[907] À titre indicatif on a 7 occurrences de σοφιστής contre 54 occurrences de ποιητής ; la question est traitée par Mouze 2005: 22-70 (« Les poètes chassés de la cité »), dont s'inspire le présent exposé, et reprise en détail in Mouze 2009.

[908] Les jeunes âmes « bien douées et capables de raisonner » (365a7) ne peuvent qu'en tirer l'idée que tout est une question d'apparence et que c'est « pour l'injuste qui s'est ménagé une réputation de justice qu'on parle d'une vie digne des dieux » (ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρεσκευασμένῳ θεσπέσιος βίος λέγεται, 365b7-c1).

[909] Mouze 2005: 26.

dans la vie qu'elle vient d'achever comme dans la suivante qu'elle a à choisir : θεὸς ἀναίτιος (617e5). Une dernière fois est souligné que seule la philosophie prépare à ce juste choix, tandis que le poète est doublement nuisible : non seulement son ignorance le rend incapable d'atteindre et *a fortiori* de transmettre la vérité, dont il reste éloigné de trois degrés, mais encore il exalte la partie irrationnelle et passionnée de l'âme, même chez les plus sages ; avec lui l'affectivité n'est jamais loin et l'on comprend que la poésie n'apparaisse qu'au premier stade de l'éducation. Pour définir son habileté, Platon emploie en 596d1 le terme de σοφιστής, où il reste peut-être encore quelque chose de la σοφία traditionnelle, revendiquée, par exemple, par Pindare, et il prend pour exemple de tels artisans (τῶν τοιούτων δημιουργῶν, 596e6), non le poète, mais le peintre. Il est cependant notable que la manière dont il décrit son activité ressemble fort à la description de l'art du sophiste dans le dialogue du même nom (233e2 ss) : capable, par les prestiges du langage, de donner l'illusion de tout pouvoir créer, son activité relève aussi de la mimétique (234c) et n'atteint pas davantage la vérité.

Les six autres occurrences de σοφιστής[910] se trouvent dans la partie consacrée à la perversion du naturel philosophe, du jeune homme bien doué qu'inspire la figure d'Alcibiade, une de ces grandes natures capables, bien orientées, des plus grandes vertus et, mal éduquées, des plus grands vices (491e et 495b). Or le danger pour lui, selon Socrate, vient moins des sophistes privés que des *polloi*, qui sont eux-mêmes les plus grands sophistes (492b1), et qui forment à leur gré jeunes et vieux, soumis à l'influence délétère de l'opinion publique, de ses blâmes et de ses éloges, et exposés aux pires châtiments, atimie, amendes ou mort, s'ils refusent de se laisser persuader (492d7-8). Les deux finalement se rejoignent et

> Tous ces particuliers mercenaires que le peuple appelle sophistes et regarde comme des rivaux n'enseignent pas d'autres principes que ceux que lui-même professe dans ses assemblées et c'est cela qu'ils appellent sagesse (σοφίαν). (493a6-9)[911]

En quoi Socrate ne fait guère que prolonger la remarque faite à Calliclès qu'il était l'amant du Dèmos athénien et du beau Dèmos fils de Pyrilampe, et esclave de ses amours, réduit à épouser des opinions toujours changeantes (*Grg.* 481d-e) : transférée aux prétendus professeurs de sagesse, cette attention à la foule devient observation et expérience, pour les manipuler, des instincts et des goûts de la multitude sans aucun fond de connaissance réelle. En l'état, il semble donc impossible que le peuple soit philosophe (494a), mais Socrate laisse pourtant la porte ouverte à une persuasion possible :

[910] VI 492a5-6 et 6, b1, d7 et 10, 493a7.
[911] Traduction Chambry modifiée : Babut 1982: 72.

> Elle changera certainement d'opinion, si au lieu de lui faire querelle, tu la reprends avec douceur et dissipes ses préjugés contre l'amour du savoir, en lui montrant quels sont ceux que tu appelles philosophes et en définissant, comme nous venons de le faire, leur caractère et leur profession, afin qu'elle ne s'imagine pas que tu lui parles des philosophes tels qu'elle se les représente. (499e2-500a2)

Ce programme d'éducation et de persuasion de la foule joue un rôle essentiel dans les *Lois* qui reprennent, sur un autre plan, le problème de la bonne constitution, et donnent, comme dans la cité réelle, une place de choix à la divinité.

Les *Lois* se caractérisent, pour ce qui nous intéresse, par deux traits : elle marquent la prise de conscience qu' « une politique du paradigme pur n'offre pas de voie d'application[912] », et, au lieu de se centrer sur le philosophe-roi, elles font une large place à la persuasion des *polloi*, grâce aux préambules dont doivent être dotées les lois. C'est la législation même qui devient une forme d'éducation[913], dont le but est d'établir le règne de la loi, parce que seul le *nomos*, rapproché de *noos*, peut assurer un ordre politique harmonieux et rationnel. Or, si son établissement suppose une « forme de violence imposée par la raison à l'irrationalité des désirs[914] », celle-ci doit être contrebalancée par la persuasion. Dans ce cadre, la place réservée au divin, meilleure manière de dire le transcendant, est reprise et assumée par le philosophe. Comme le souligne J. F. Balaudé[915],

> Si l'on s'éloigne de la cité-paradigme, tout repère transcendant n'est pas perdu, loin s'en faut. D'abord parce que renoncer à la Callipolis de la *République* ne revient pas à abandonner la théorie des Idées. Ensuite parce que la nécessité de fonder la cité des hommes, si elle ne peut aboutir à une cité de dieux, *n'en conduit pas moins à faire référence aux dieux*. Les lois elles-mêmes sont vues comme des divinités. La garantie offerte par la religion revêt donc la plus grande importance, et c'est pourquoi la théologie occupe dans l'ouvrage une place stratégique, *la démonstration de l'existence des dieux constituant le préambule aux lois sur l'impiété*.

Le livre X auquel il est fait allusion constitue en quelque sorte le couronnement d'un thème qui jalonne toute l'œuvre, et apparaît dès le premier mot, θεός (I

[912] Balaude 1995: 36. C'est ce qui amène à opposer le « réalisme » des *Lois* à l'idéalisme de la *République*, mais, à ces labels toujours un peu vagues en -isme, mieux vaut préférer une définition plus précise, comme celle que je cite.

[913] Les spécialistes se demandent à son propos si est envisagée une éducation rationnelle ou si l'on en reste à une éducation des affects et ce qu'il en est exactement de l'horizon philosophique du préambule législatif : sur ce point, qui excède le présente étude, voir Mouze 2005: 19.

[914] Laks 1995: 27.

[915] Balaude 1995: 7 ; c'est moi qui souligne.

624a1)[916] dans la question initiale de l'Athénien : est-ce un dieu ou un homme qui a réglé la législation chez vous ? et Clinias, le Crétois de répondre, pour lui, et pour Mégillès le Lacédémonien, Θεός, ὦ ξένε, θεός, (a3), Zeus pour la Crète, et Apollon pour Lacédémone. Autre passage stratégique, la mise en chantier de la législation des Magnètes, au livre IV, s'accompagne d'une invocation solennelle à la divinité :

> Appelons le dieu (θεὸν δὴ... ἐπικαλώμεθα) à cette préparation de la cité ; et lui, puisse-t-il nous entendre et, nous ayant entendus, venir à nous propice et bienveillant pour nous aider à mettre en ordre (συνδιακοσμήσων) la cité et les lois. (712b4-6)

Puis, après avoir présenté les gouvernants qui remplacent désormais les philosophes-rois et sont les « serviteurs des lois » (ὑπηρέτας τοῖς νόμοις, 715c7), l'Athénien se lance dans un discours fictif aux nouveaux colons, où passe un souvenir de la Dikè d'Hésiode[917] :

> Hommes, le dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature, et il ne cesse *d'avoir à sa suite la Justice qui venge les infractions à la loi divine*. (715e7-716a3)

Et il oppose l'homme modeste et rangé (κεκοσμημένος), qui obtient le bonheur, à l'ambitieux gonflé de lui-même, où l'on a pu reconnaître un avatar du portrait d'Alcibiade de *République* VI, malheureux qui court à sa perte. C'est que, précise Clinias, l'homme de sens, pour éviter la ruine, doit être de *ceux qui accompagneront le dieu* ; et l'Athénien reprend :

> Quelle est donc la conduite qui plaît à dieu et qui lui fait cortège (Τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ) ? Il n'y en a qu'une, exprimée en une antique formule : au semblable, *s'il est mesuré*, le semblable sera ami, mais les êtres sans mesure (ἄμετρα) ne le sont ni entre eux ni avec ceux qui ont de la mesure (ἐμμέτροις). *Or pour nous la divinité doit être la mesure de toutes choses* (ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη), avant tout autre, et *bien plus*, je pense, *qu'aucun homme*, comme on le prétend. Ainsi, *qui veut se rendre cher à un tel être* (τὸν τῷ τοιούτῳ προσφιλῆ γενησόμενον) doit lui-même, de toutes ses forces et autant qu'il le peut, devenir tel, et en vertu de ce principe : *celui d'entre nous qui est tempérant sera l'ami de dieu* (ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος), car

[916] Castel-Bouchouchi 2003: 193, citant L. Strauss (*Argument et action des* Lois *de Platon*, trad. fçse, Paris, 1990): « Les *Lois* commencent par le mot "dieu" ; aucun autre dialogue de Platon ne commence ainsi. Les *Lois* sont l'ouvrage le plus pieux de Platon. Il existe un dialogue de Platon dont le dernier mot est "dieu" : c'est l'*Apologie de Socrate* ».

[917] *Op.* 256 ss.

> il lui ressemble, tandis que *l'intempérant lui est dissemblable et hostile* (ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος), tout comme l'injuste, et il en va ainsi du reste selon le même principe. (716c1-d4)

Par la spécification dans « l'antique formule » de la nécessité pour le semblable d'être μέτριος, relayée par l'opposition entre ἄμετρα et ἐμμέτροις, on parvient à la désignation d'un μέτρον suprême, qui renverse la formule protagoréenne. Appliqué à la vie humaine de chacun, il se concrétise en *sôphrosynè* et l'on passe ainsi de μέτριος à σώφρων. Ce n'est pas à une autre vertu que Socrate déjà appelait Calliclès, tandis que « l'amitié des dieux » ainsi acquise rappelle aussi une des définitions d'Euthyphron[918] et prélude à la « récupération » des pratiques traditionnelles constitutives de la religion civique :

> Concevons donc que de là découle la doctrine que voici (νοήσωμεν δὴ τούτοις ἑπόμενον εἶναι τὸν τοιόνδε λόγον), de toutes la plus belle et la plus vraie à mes yeux : pour l'homme de bien, *sacrifier aux dieux, entrer sans cesse en relation avec eux par des prières, des offrandes et tout l'ensemble du culte divin, c'est le plus beau, le meilleur, le chemin le plus sûr vers la vie heureuse, celui qui lui convient souverainement* (τῷ μὲν ἀγαθῷ θύειν καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασιν καὶ συμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ δὴ καὶ διαφερόντως πρέπον), tandis que pour le méchant c'est naturellement tout le contraire. C'est qu'impur en son âme est le méchant et pur son contraire, et il n'y a pas de rectitude à accepter des présents d'un être souillé ni pour un homme de bien ni pour un dieu : *vaine est donc la peine que les impies prodiguent à l'égard des dieux*, tandis que pour les hommes pieux sans exception elle est des plus opportunes. (716d4-717a3)

Les actes du culte, menacés dans *Euthyphron* d'entrer dans une relation commerciale, deviennent ici, *mutatis mutandis*, la manière pour l'homme de bien « ordinaire » d'être en contact avec le transcendant, là où le philosophe de la *République* était *theios* et *kosmios* par ressemblance avec l'objet de sa contemplation. C'est que, ici « le fondateur de l'Académie cherche à exprimer sa pensée dans la forme la plus proche de la pratique de ses contemporains et dans les termes qui ont le plus de chance de rencontrer leur expérience et leur culture commune[919] ». Et, pas plus ici qu'ailleurs, il n'est question d'acheter par ces soins la faveur des dieux : le commerce avec eux est tributaire de la pureté de l'âme, notion traditionnelle elle aussi et mise en avant par Euthyphron, mais transposée sur un plan moral par Platon.

[918] Cet écho ne l'empêche pas d'être aussi une stricte application de la formule initiale de 716 c : τῷ μὲν ὁμοίῳ ὄντι μετρίῳ (= θεῷ ici) τὸ ὅμοιον (= ὁ σώφρων ἡμῶν); φίλον ἂν εἴη (= φίλος).

[919] Bruit-Zaidman 2001: 11.

Cette incorruptibilité des dieux se retrouve au livre X, entièrement consacré aux outrages commis à leur encontre et qui, dans son exhortation (παραμύθιον) initiale, reprenant et développant les deux *typoi* imposés aux poètes dans la *République*, distingue trois modes d'irréligion, trois pathologies de l'esprit :

> Jamais quiconque estime que les dieux existent, conformément à ce que disent les lois, n'a volontairement commis un acte impie ni tenu un discours en opposition avec la loi (οὔτε ἔργον ἀσεβὲς ἠργάσατο ἑκὼν οὔτε λόγον ἀφῆκεν ἄνομον) ; qui le fait se trouve dans un de ces trois états d'esprit (ἓν δή τι τῶν τριῶν πάσχων), soit, il estime, comme que je l'ai dit, *que les dieux n'existent pas*, soit, en deuxième lieu, que *même s'ils existent, ils ne s'occupent pas des affaires humaines*, soit, en troisième lieu, qu'*ils sont faciles à fléchir, se laissant circonvenir par sacrifices et prières*. (885b4-9)

Que dire à ces impies, destinataires privilégiés de tout le préambule, qui réclament, avec autant de morgue qu'un Calliclès, que, « avant de les menacer sévèrement, l'on entreprenne de les persuader et de leur enseigner, *avec des preuves suffisantes* (τεκμήρια λέγοντες ἱκανά), qu'il y a des dieux et qu'ils sont trop bons pour se laisser fléchir par des cadeaux au mépris de la justice » (*Lg.* 885c8-d4). Et voici que se constitue un nouveau tribunal, « tribunal d'impies » devant lequel les législateurs des *Lois* sont accusés, « de se comporter de manière scandaleuse en légiférant comme si les dieux existaient[920] ». Nier les dieux, c'est donc menacer toute la législation et il faut bien un long préambule pour conjurer un tel danger :

> Il importe grandement de doter, d'une manière ou d'une autre, de quelque force persuasive les propos que nous tiendrons pour montrer qu'il y a des dieux et qu'ils sont bons, ayant pour la justice un respect sans égal chez les hommes (ὡς θεοί τ' εἰσὶν καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων). Peut-être aurions-nous là pour l'ensemble de nos lois le meilleur préambule. (887b5-c2)

La menace, plus précisément, pèse sur la Justice même, celle que d'emblée, reprenant les antiques images poétiques, le préambule du livre IV montrait à la suite de Zeus. Dans cette perspective, les irréligieux à combattre sont moins les poètes et leurs conceptions immorales, ces antiques atteintes à la divinité sur lesquelles se concentrait la *République*, que les attaques modernes des *sophoi*[921], qui précisément rejettent la preuve la plus évidente de l'existence du divin, le bel ordre du monde, en réduisant les astres à « de la terre et des pierres incapables

[920] *Lg.* 887a1 : δεινὰ ἐργαζόμεθα νομοθετοῦντες ὡς ὄντων θεῶν, qui ressemble à un acte d'accusation ; de même la conclusion par Clinias reprend le vocabulaire du vote au procès, 907b9 : καὶ σύμψηφοί γε τούτοις τοῖς λόγοις ἐσμέν.

[921] *Lg.* 886d1-3 : τὰ μὲν οὖν δὴ τῶν ἀρχαίων πέρι μεθείσθω καὶ χαιρέτω, καὶ ὅπῃ θεοῖσιν φίλον, λεγέσθω ταύτῃ· τὰ δὲ τῶν νέων ἡμῖν καὶ σοφῶν αἰτιαθήτω ὅπῃ κακῶν αἴτια.

de s'intéresser aux affaires humaines[922] » (886d). Il ne s'agit plus, comme dans l'ensemble des préambules, de lutter contre la propension au plaisir et l'absence de maîtrise de soi, mais contre un péché de l'esprit, « une inintelligence tout à fait déplorable qui passe pour le fin du fin de la pensée » (ἀμαθία τις μάλα χαλεπή, δοκοῦσα εἶναι μεγίστη φρόνησις, 886b7-8). D'où la nécessité de développer une argumentation rationnelle, puisque les impies en question ont résisté au climat dans lequel ils ont baigné dès l'enfance à travers le récit des mythes et et les actes de piété qu'ils ont vu accomplir par leurs parents[923].

Cette argumentation répond *a posteriori* aux remises en causes sophistiques qui ont participé à la crise de la fin du V^e^ siècle. Est d'abord discutée la division des causes en nature, hasard et art utilisée par les *sophoi*. En associant nature et hasard pour d'expliquer l'ordre du monde, ils en expulsent toute intervention d'un esprit ou d'un dieu (889c), puis en opposant ce couple à l'art, reformulant ainsi l'alternative *physis / nomos,* ils dévalorisent en la relativisant quelque institution que ce soit. Ainsi dans l'ordre politique, dieux, justice et législation ne sont plus que de purs objets de convention variables selon les collectivités (889e). D'où résultent et « l'impiété qui tombe sur la jeunesse » et « les séditions de gens qui tirent vers le genre de vie conforme à la nature[924] », cette *stasis* analysée par Thucydide et grande préoccupation des penseurs du IV^e^ siècle[925], qui est aussi l'antichambre de la tyrannie. L'antidote consiste donc à affirmer le lien entre νόμος et νόος, à ancrer la loi dans une réalité transcendante et supérieure, ce qui suppose de revenir sur la vision matérialiste du monde et de rectifier l'inversion commise par ses tenants, qui ont mis en dernier ce qui est né en premier, le *principe* qu'est l'âme (891e5-9). Or en niant l'existence d'une « même raison qui préside aussi bien à la fabrication de l'univers et à son bon fonctionnement qu'à l'instauration des lois dans la cité et leur maintien[926] », ils livrent tout au relativisme et au hasard, au lieu que, dans l'analyse platonicienne,

> l'univers, l'homme, la cité ne résultent plus de ce processus en quelque sorte automatique que représente la φύσις pour les Présocratiques ; ils deviennent les produits d'une *intention divine*, dont l'influence persiste, par l'intermédiaire de l'âme, après la fabrication de l'univers comme Providence.[927]

[922] C'est le reproche ordinaire fait aux physiciens.

[923] En d'autres termes, l'éducation des affects, tournée vers la partie irrationnelle de l'âme, propre au premier âge, a échoué. Cleary 2001: 126, souligne, dans le même esprit, que pour ces sophistes athées, dans un sens ou un autre, le mythe ne fonctionne pas.

[924] *Lg.* X 890a5-8 : ὅθεν ἀσέβειαί τε ἀνθρώποις ἐμπίπτουσιν νέοις... στάσεις τε διὰ ταῦτα ἑλκόντων πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον.

[925] Carlier 1995: 250-254.

[926] Brisson 1995: 129-30.

[927] Brisson 1995: 129.

Ainsi la reconnaissance du divin et le culte qui en découle sont plus que le ciment conventionnel de la collectivité qu'y pouvaient voir certaines analyses sophistiques, et la vision anthropologique traditionnelle, qui pense l'ordre humain par rapport à l'ordre divin, se trouve approfondie, repensée pour définir la condition même de l'existence harmonieuse et pérenne de la cité, en accord avec l'ordre du monde et de la raison. Une telle conception justifie l'introduction dans la cité des Magnètes de lois rigoureuses contre l'impiété, ἀσεβείας πέρι νόμ(οι) (907d1), plus strictes que dans l'Athènes du V^e^ siècle et sans les arrière-pensées politiques de ce temps. Plus que le détail des lois, c'est la liste des athées pleins de ruses et de pièges (908d3-7) qui mérite ici attention : on y retrouve les *sophoi* dont les machinations infectent la jeunesse, et, avec eux, les mauvais politiques, tyrans, orateurs populaires ou stratèges, mais aussi des devins et des gens qui s'adonnent à toute forme de magie, de ceux qui, dans la *République*[928], se font fort, contre argent, de réparer les crimes des ancêtres ou de nuire à qui l'on veut, bon ou mauvais, « par des évocations et des liens magiques », ou encore des inventeurs d'initiations privées (καὶ τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες), plus difficiles à cerner. L'initiation est, à côté des évocations et autres procédés magiques, un moyen de faire pression sur les dieux et d'échapper à la justice dans l'Hadès[929], mais c'est peut-être son caractère privé qui importe davantage ici. C'est à quoi en effet s'en prend l'ultime loi, loi générale visant à faire que le grand nombre pèche moins envers les dieux (ἐλάττω εἰς θεοὺς πλημμελεῖν) et soit moins déraisonnable (ἀνοήτους ἧττον γίγνεσθαι) en interdisant tout culte non conforme à la loi (διὰ τὸ μὴ ἐξεῖναι θεοπολεῖν παρὰ νόμον, 909d5-7) :

> Que personne ne possède de sanctuaire dans une demeure *privée* et chaque fois qu'il vient à l'esprit de quelqu'un de sacrifier, qu'il aille le faire *dans les temples publics* et qu'il remette les offrandes entre les mains des prêtres et prêtresses qui ont la charge de les consacrer. Et qu'il s'associe à leurs prières, lui-même et quiconque voudra s'y associer. (909d7-e2)

L'insistance sur la collectivité est évidente, et il s'agit, ultimement, d'empêcher que, croyant s'être ménagé les dieux, on ne s'enfonce dans l'injustice et « n'accumule les griefs des dieux contre soi-même et contre ceux qui laissent faire, lors même qu'ils sont meilleurs, et que, dans ces conditions, toute la cité ne finisse par assumer leurs impiétés, non sans quelque justice » (910b4-6). Mais il y faut aussi, pour éviter le dévoiement de la raison, beaucoup de discernement (μεγάλης διανοίας τινὸς, 909e4) afin d'accomplir correctement le culte. C'est ce qui manque aux femmes, aux

[928] II 364b-c à comparer à *Lg.* X 909b4-6, plus virulent : (ὅσοι δ' ἂν)... θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπῳδαῖς γοητεύοντες, ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν.

[929] Sur ce point *R.* II 366a4-b3.

malades et plus généralement, à toute personne en situation délicate, ou tourmentée par la terreur de visions nocturnes ; on est prêt alors à faire n'importe quoi pour obtenir des dieux un peu de répit ou pour les en remercier, si on l'a obtenu. Ces errements aussi sont prévus par une loi, qui alors « ne vise pas l'athée qui ne croit pas à l'existence des dieux, mais le contraire : celui qui se rend impie par une multiplication brouillonne de gestes fondés sur la peur[930] ». On voit ainsi naître une autre figure dont la relation avec le divin est perturbée, le superstitieux, dont Théophraste a laissé un portrait magistral[931]. On aborde alors l'époque hellénistique.

Athènes et l'irréligion sous le regard de Plutarque : vision historique et thèmes philosophiques

La réflexion de Platon permet ainsi une lecture qui, à travers les avatars du procès d'impiété et de la figure d'Alcibiade, pour résumer sous ce nom illustre la jeunesse prétendument corrompue par Socrate, objet, voire enjeu, de la réflexion sur l'éducation, éclaire la constitution des figures antithétiques du sophiste et du philosophe, et, plus largement, l'insertion dans une vision du monde philosophique du lien traditionnel entre politique et religieux pour la bonne marche de la cité. Tous ces éléments de la réalité qu'avait mis en avant la crise du V^e^ siècle et que le philosophe se donnait à penser pour défendre la cité contre la dissolution du relativisme et la fonder dans l'Être se séparent dans les siècles suivants et se répartissent entre ce qui relève du récit historique et ce qui appartient à la réflexion philosophique. Avant de regarder de plus près ce que deviennent chez Plutarque ces traditions diverses, il paraît utile d'esquisser à grands traits les nouvelles problématiques philosophiques que lui lèguent les écoles hellénistiques et de présenter, à titre de comparaison, le récit historique donné par Diodore.

• Survol historique de Platon à Plutarque

(1) Nouveaux thèmes philosophiques à l'époque hellénistique

La tradition nous a transmis des listes, d'ailleurs assez maigres et variables, d'athées patentés qu'a étudiées M. Winiarczyk. Les quatre noms les plus cités cont ceux de Diagoras de Mélos[932], de Théodore de Cyrène[933] (fin du IV^e^

[930] Bruit-Zaidman 2001: 168.

[931] Thphr., *Char.* 16.

[932] Winiarczyk 1984: 165-166 relève 33 références ; Bauman 1990: 67, se demande si les démêlés d'Athènes avec Mélos n'y ont pas joué quelque rôle, tandis que Babut 1974: 55, se contente de relever « le caractère proverbial de l'athéisme de Diagoras » (en renvoyant à *Nuées* 830) et suggère que « l'attitude de ce contempteur des dieux et de la religion traditionnelle avait dû frapper les contemporains comme quelque chose d'inouï ».

[933] 20 références dans la recension de Winiarczyk 1984: 179-181 ; voir aussi Babut 1974:

siècle[934]), d'Évhémère de Messène[935] (III^e^ s. av. J.-C.) et d'Épicure[936]. Seul le premier appartient au V^e^ siècle[937] et si la théorie évhéméristе de la divinisation des grands hommes se situe « dans le prolongement des tentatives sophistiques visant à rendre compte de l'origine des divinités populaires[938] », elle reflète aussi la politique contemporaine des rois hellénistiques. La description historique que Sextus Empiricus prête à Évhémère

> Lorsque les hommes n'étaient pas encore civilisés, ceux qui l'avaient assez emporté sur les autres en force et en intelligence pour contraindre tout le monde à vivre sous leurs lois, désirant jouir d'une plus grande admiration et obtenir plus de vénération, *s'attribuèrent faussement une puissance surhumaine et divine, ce qui les fit considérer par la foule comme des dieux* (ἀνέπλασαν περὶ αὑτοὺς ὑπερβάλλουσάν τινα καὶ θείαν δύναμιν, ἔνθεν καὶ τοῖς πολλοῖς ἐνομίσθησαν θεοί) (*M.* IX 17)

pourrait s'appliquer à ce que firent les diadoques et leurs descendants. Dans ce cadre nouveau, l'attitude vis à vis des souverains releva des mêmes poursuites que les atteintes à la religion. Cette évolution de l'ἀσέβεια, qui s'élargit peu à peu, de l'offense envers le dieu-roi à tout ce qui peut mettre en danger la sécurité de l'État, est abordée dans les deux derniers chapitres de l'étude des procès politiques de R. A. Bauman, consacrés aux procès macédoniens dans la période qui va d'Alexandre à Démétrios Poliorcète. Alexandre, au moment du rescrit de Suse (324 av. J.-C.), avait, en violation des règles posées par la ligue de Corinthe, réclamé des honneurs divins en même temps qu'il exigeait le retour des bannis : les deux étaient liés, car c'est *en tant que dieu* que le roi restaurait la concorde et le faisait proclamer officiellement par Nicanor à Olympie. Cette exigence, qui n'avait plus rien à voir avec le culte parfois institué en l'honneur de puissants bienfaiteurs, put inspirer à Évhémère sa théorie, comme le suggère G. Giannantoni[939]. Elle posait aussi, au-delà des problèmes immédiats d'arbitraire politique ou d'atteinte à la piété traditionnelle, la question du culte des souverains, de leurs rapports à la divinité – l'époque hellénistique est aussi celle

145-146.

[934] Voir Plut., *Phoc.* 38. 3.

[935] 14 références dans la recension de Winiarczyk 1984: 171, dont 9 « païennes » ; pour son surnom, S.E., *M.* IX 17 et 51.

[936] 28 références dans la recension de Winiarczyk 1984: 169-170, enrichies de 12 autres in Winiarczyk 1992: 307.

[937] Protagoras est associé à Diagoras et Théodore dans le *De nat. deorum*, mais comme agnostique plus qu'athée (I 2. 63 et 117), si bien qu'il n'est pas fait référence à Cicéron pour lui dans le relevé de Winiarczyk 1984 ; en outre, sur les 8 passages mentionnés, 2 seulement sont l'œuvre de païens (S.E., *M.* IX 55 et Diog. Oen., *FVS* 80 A 23).

[938] Babut 1974: 144-145 .

[939] Giannantoni 1996: 54.

des réflexions pythagoriciennes sur le bon roi[940] – et, ultimement, des relations entre nature humaine et nature divine.

Les deux autres noms, Théodore, qui enseigna à Athènes et, menacé d'un procès d'impiété, revint chez lui où, selon Diogène Laërce, il dirigea l'école cyrénaïque (2. 97-103[941]), et, plus encore Épicure, nous mettent au cœur des polémiques philosophiques. Tous deux mettent en avant le plaisir et se voient reprocher par leurs adversaires hédonisme et matérialisme, mais là s'arrête la ressemblance et la dimension historique des deux personnages est sans commune mesure. C'est autour du fondateur du Jardin que se cristallisent les débats[942], et qu'apparaissent les grands thèmes religieux qui traversent toute l'Antiquité païenne. C'est lui aussi qui montre le plus nettement que l'imputation d'athéisme dans l'Antiquité n'implique pas nécessairement la négation de l'existence des dieux. Réputé « athée », Épicure affirme hautement leur existence et leurs attributs principaux dans un passage célèbre de la *Lettre à Ménécée* (123) :

> D'abord, considérant que le dieu est un vivant incorruptible et bienheureux, suivant ce que trace la conception commune du dieu, ne lui attache rien qui soit étranger à son incorruptibilité ni qui soit inapproprié à sa félicité : mais forme en toi, en la rapportant à lui, toute opinion qui est en mesure de préserver sa félicité jointe à son incorruptibilité. *Car les dieux existent* : en effet ; évidente est la connaissance que l'on a d'eux[943] ; en revanche, *tels que la multitude les considère, ils n'existent pas* ; en effet, la multitude ne préserve pas les dieux, tels qu'elle les considère. *Et l'impie n'est pas celui qui supprime les dieux de la multitude, mais celui qui attache aux dieux les opinions de la multitude*. (tr. J.-F. Balaudé)

Ne pas adopter les opinions de la multitude ne signifie pas s'abstenir de participer aux cultes de la cité, et l'on retrouve, pour les rites, la même condition que pour la conception des dieux : « Il faut que tous se conforment aux traditions et aux coutumes, *tant qu'elles n'enjoignent pas de choses impies*[944] ». L' « athéisme » d'Épicure n'est donc pas rejet du culte de la cité[945], lequel est par lui pratiqué comme un hommage « naturel » et désintéressé, tenant compte « de la notion

[940] Delatte 1942.

[941] Les anecdotes qui le concernent le montrent en relation avec les successeurs d'Alexandre, Ptolémée ou Lysimaque, par ex.

[942] À l'époque moderne aussi, c'est à son propos que Giannantoni 1992 esquisse une histoire de l'athéisme.

[943] Sur cette évidence, qui n'est pas perception sensible, mais intuition mentale des simulacres, cf. Giannantoni 1996: 22 ; sur la contribution des songes, afflux de simulacres, à la croyance, cf. Giannantoni 1996: 25.

[944] Phld, *Piet.* col. 102, p. 120 Gomperz.

[945] C'est un des aspects de l'athéisme antique : Giannantoni 1996: 43 ; sur ce point, Épicure est plutôt accusé d'hypocrisie ; Plut., *Non posse* 1102B et *Adv. Col.* 1112C.

que nous avons de ces natures si supérieures par la puissance et l'excellence[946] », et finalement symbolique de ces pieuses conceptions. Il tient au rejet de toute intervention de leur part dans l'origine comme dans la marche du monde, car prêter aux dieux quelque émotion et quelque intervention que ce soit contrevient à leur félicité, qui est parfait détachement, modèle d'ataraxie pour le Sage. Reconnaître cette indifférence, c'est aussi se débarrasser de la crainte dont Critias avait fait un des ressorts majeurs de la religion[947]. Mais le prix à payer est la disparition de toute Providence : rien dans le nature ne fait soupçonner quelque dessein divin supérieur (la téléologie disparaît) ni l'existence d'une justice dont les dieux seraient les garants (et c'en est fait aussi de toute théodicée). Et avec la Providence, c'est aussi la divination qui est remise en cause.

Ces thèmes cependant ne concernent pas que les Épicuriens, ils nourrissent aussi, différemment, les controverses qui opposent Stoïciens et Académiciens, et participent de l'affrontement qui met aux prises dogmatisme et scepticisme. Ainsi Carnéade s'attacha à mettre en lumière les contradictions entre la physique et la théologie professées par les Stoïciens et les impasses logiques auxquelles menaient l'identification de la divinité à la nature ou la dilution à l'infini de la première dans toutes les figures mythologiques et personnifications des *pathê*. Cicéron, qui nous transmet ces arguments (*De nat. deorum* 3. 44), prend soin de souligner qu'il ne s'agissait pas pour le scolarque de l'Académie de nier l'existence des dieux, mais seulement de prouver que les Stoïciens n'avaient pas de discours convaincant sur la question. La même chose vaut pour la réfutation de la conception stoïcienne de la Providence et de la divination : il ne s'agissait pas non plus de rejeter toute communication entre hommes et dieux, mais « de critiquer tous les présupposés contradictoires de l'intégration de la croyance dans le système rationnel des Stoïciens[948] ».

(2) Athènes et les procès d'impiété dans l'histoire : l'exemple de la *Bibliothèque historique* de Diodore

Le thème religieux, lié à la conception de l'univers, tient une grande place dans le domaine philosophique ; il n'a guère de place dans la tradition historiographique, non plus que la crise d'Athènes. C'est que l'éloignement chronologique et le nouveau format « encyclopédique » ne prédisposent pas à une réflexion de philosophie politique telle qu'on en trouvait chez Thucydide. Un bon exemple en est donné, un peu avant le début de notre ère, par la *Bibliothèque historique* de Diodore[949], qui, dans la lignée de l'histoire universelle d'Éphore,

[946] Babut 1974: 166, avec renvoi à Phld, *Piet.* col. 110, p. 126 Gomperz (= fr. 124 Arrighetti, fr. 13 Usener).

[947] Voir Lucrèce, *De nat. rerum* 5. 1203: (1198 *nec pietas ullast…*) *sed mage pacata posse omnia mente tueri*.

[948] Lévy 1997: 207. Pour la reprise du problème par Plutarque, cf. Opsomer 1996.

[949] Sirinelli 1994: 167: « Avec lui nous quittons sans doute une histoire citoyenne et

s'attache à réunir tout ce qui, depuis les origines jusqu'à son époque, concerne Grecs, Romains et Barbares dans le domaine historique, mais aussi géographique et culturel. Voici, dans cet esprit, la manière dont il introduit l'âge classique, soulignant l'extraordinaire floraison intellectuelle et artistique qui a suivi les guerres médiques, et l'éclat d'Athènes :

> Les habitants de la Grèce non seulement furent délivrés des périls, mais acquirent aussi une grande renommée et chaque cité grecque regorgea d'une abondance qui suscita une admiration universelle devant un tel retournement : les cinquante années qui suivirent ne cessèrent de voir grandir la prospérité de la Grèce. C'est à cette époque que se développèrent tous les arts, fruits de l'abondance, ce fut le temps des plus grands artistes de l'histoire, parmi lesquels le sculpteur Phidias ; de la même manière on vit aussi la culture (τὰ κατὰ τὴν παιδείαν) s'épanouir, la philosophie entra en honneur ainsi que la rhétorique, chez tous les Grecs, mais surtout chez les Athéniens. Pour les philosophes, il y eut Socrate, Platon, Aristote, pour les orateurs Périclès, Isocrate et ses disciples ; l'art militaire rendit célèbres Thémistocle, Aristide, Cimon, Myronidès et beaucoup d'autres, dont il serait trop long de parler. Ce sont les Athéniens surtout qui se distinguèrent par le courage et la gloire et répandirent leur renom sur presque toute l'étendue de la terre. En effet ils poussèrent leur hégémonie au point que, sans les Lacédémoniens et les Péloponnésiens, ils vinrent à bout, sur terre comme sur mer, des forces considérables des Perses et abaissèrent le fameux empire perse jusqu'à le contraindre de rendre libres, par un traité, toutes les cités d'Asie. (12. 1. 3-5)

On trouve là une version positive de l'hégémonie athénienne, celle qu'a pu cultiver Isocrate dans le *Panégyrique*. Pour la version moins favorable, il faut se reporter au discours de Gylippe, mais la lumière n'y est mise que sur la volonté de puissance et la cupidité athéniennes, illustrées par les épisodes douloureux de Mitylène et de Mélos où s'est manifestée avec éclat la cruauté du peuple qui prétendait se distinguer par la *philanthropia* et a fait pire que des Scythes (13. 30. 4-7) Il ne faut pas, poursuit le Spartiate, rejeter toute la responsabilité sur l'ambition d'Alcibiade : en quoi, il répond aux arguments précédents de Nicolaos, qui mettait en avant l'opposition de Nicias à l'expédition pour demander la clémence (13. 27. 3-4). Le thème religieux, ou irreligieux, apparaît pour ces deux personnages, mais ailleurs. Pour Nicias, on le trouve au moment du désastreux report de la retraite de Sicile : une éclipse de lune s'étant produite, il décide de consulter les devins, en raison de la crainte des dieux qui est dans sa nature (φύσει δεισιδαίμων ὑπάρχων) et de l'épidémie particulière en train

orientée pour entrer dans l'atelier d'une histoire artisane, celle qui offrira ses services à Rome dans la génération suivante et qui marquera d'un certain sceau toute une tradition historique impériale de langue grecque ».

de se développer (διὰ τὴν ἐν τῷ στρατοπέδῳ νόσον εὐλαβῶς διακείμενος, 13. 12. 6). Diodore emploie ici l'adjectif δεισιδαίμων, inconnu de Thucydide, mais dans un sens qui n'est pas forcément négatif[950], et il ne fait aucun commentaire particulier. Pour Alcibiade, c'est au moment de la mutilation des Hermès : l'historien se contente d'en souligner la portée politique et le lien fait dans l'esprit des Athéniens entre de tels agissements et le désir de renverser la démocratie (13. 2. 3-4)[951]. Le mot ἀσέβεια est employé seulement lorsqu'Alcibiade décide de ne pas suivre les envoyés qui doivent le ramener pour être jugé à Athènes « soit qu'il eût l'impiété sur la conscience, soit qu'il redoutât la grandeur du danger » (εἴτε καὶ συνειδὼς αὑτῷ τὴν ἀσέβειαν εἴτε καὶ φοβηθεὶς τὸ μέγεθος τοῦ κινδύνου, 13. 5. 3). Il est d'ailleurs assez rare dans l'ensemble.

L'impiété en effet est d'abord le fait des barbares ou des tyrans et appartient au stéréotype de ces figures[952]. À Athènes, elle est mentionnée, d'une part, pour le procès intenté « au sophiste Anaxagore » (12. 39. 2), groupé avec les poursuites engagées contre Phidias et Périclès (pour ἱεροσυλία, et non pas pour ἀσέβεια), et d'autre part, pour le procès de Diagoras l'Athée, signalé en appendice de l'année 414 (13. 6. 7). Cette place donne à penser que Diodore n'a pas réussi à l'intégrer au récit suivi, mais que l'événement était suffisamment célèbre pour ne pas être passé sous silence. La même chose se reproduit pour Socrate, « accusé d'impiété et de corrompre la jeunesse » (κατηγορηθεὶς ἐπ' ἀσεβείᾳ καὶ φθορᾷ τῶν νέων, 13. 6. 7), dont la condamnation est reléguée en appendice de l'année 399. Mais pour lui sont mentionnés le repentir des Athéniens et l'exécution des accusateurs. On quitte alors le domaine de l'histoire politique et militaire pour entrer dans celui de l'histoire de la philosophie : à preuve, l'autre auteur qui évoque l'exécution de Mélétos et le bannissement, non la mort, d'Anytos est Diogène Laërce[953].

• Plutarque : perspectives historiques, éthiques, philosophiques

À tous égards, dans l'historiographie, qui connaît alors une reviviscence[954], comme sur le plan des idées, où se dessine, à partir du Ier s. av. J.-C., un mouvement pour intégrer les données de la religion à la démarche de connaissance

[950] Il ne l'est pas dans ses premiers emplois connus (X. *Cyr.* 3. 3 et *Ages.* 11. 8, Arist. *Pol.* 1315a1) ; c'est dans le portrait de Théophraste que la crainte devient terreur obsessionnelle et incline vers la superstition.

[951] Encore au moment du rappel d'Alcibiade, on lit (13. 5. 1) : Τούτων δὲ πραττομένων οἱ κατὰ τὴν ἰδίαν ἔχθραν μισοῦντες τὸν Ἀλκιβιάδην ἐν Ἀθήναις, πρόφασιν ἔχοντες τὴν τῶν ἀγαλμάτων περικοπήν, διέβαλον αὐτὸν ἐν ταῖς δημηγορίαις ὡς συνωμοσίαν κατὰ τοῦ δήμου πεποιημένον.

[952] Par ex. au livre 14 est stigmatisée ainsi la conduite d'Imilcar et des Carthaginois (63. 1 ; 73. 5 ; 76. 3 ; 77. 4), ou celle de Denys, qui empêche la victoire syracusaine (67. 4 ; 69. 3 ; 109. 3).

[953] D.L. 2. 43.

[954] Sirinelli 2000: 267-269.

de la philosophie et « repenser les dieux[955] », la tradition est au cœur des réflexions : ce que permet de voir, avec une interprétation qui lui appartient, le « philosophe dans le siècle » qu'est Plutarque. Dans la richesse de sa réflexion, on distinguera successivement la perspective historique, qui associe grandes figures individuelles et intérêt spécifique pour l'histoire de la philosophie, la réflexion éthique, qui prend en compte à la fois le comportement individuel et l'importance politique de la religion, enfin les thèmes plus philosophiques, où se retrouvent débats « professionnels » et problème du rapport avec la tradition religieuse.

(1) La relecture de l'Histoire

— Image de l'Athènes classique

Parmi les conférences rhétoriques, souvent inachevées, transmises dans le corpus plutarquien figure un discours paradoxal Πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι, où, au prestige culturel d'Athènes, reconnu par Plutarque lui-même[956], l'auteur préfère les exploits des généraux. Il se rallie ainsi à l'image positive de l'impérialisme athénien tout en respectant la hiérarchie platonicienne qui met l'action, la *praxis*, au-dessus de la *poièsis*. Il n'y a à l'évidence pas de place pour la crise athénienne dans un tel texte. Mais elle n'est pas davantage mise en valeur dans les *Vies*, lors même que celles-ci, tout en n'insistant pas sur les « défauts », ne prétendent pas offrir non plus de modèles idéalisés, contrairement à un cliché encore trop souvent répandu, mais veulent donner à voir les efforts, parfois contrariés, de l'*aretè*[957]. Or, l'idée d'une époque corrompue, en décadence ou en crise, n'est pas inconnue de Plutarque, qui l'utilise par exemple dans l'introduction du couple *Phocion-Caton* (*Phoc.* 3. 3-5) ou signale, dans le cours de la *Vie de Sylla*, le déclin de la moralité des armées romaines, autrefois frugales et disciplinées, lié à un déclin de la valeur des chefs qui n'est pas sans rappeler l'indignité des successeurs de Périclès[958]. Les dernières lignes de la *Vie* de l'Olympien en tout cas s'en inspirent nettement lorsque, après sa mort, les Athéniens prennent conscience du rempart salvateur qu'ils avaient en lui : « si grandes étaient la corruption et la foule de maux qui

[955] C'est la thèse de Van Nuffelen 2011 ; voir les comptes rendus de R. Hirsch-Luipold (Bryn Mawr Classical Review 2013.02.40) et G. Boys-Stones (http://ndpr.nd.edu/news/32076-rethinking-the-gods-philosophical-readings-of-religion-in-the-post-hellenistic-period/).

[956] Par ex. *De E* 384E ou *Dem.* 2. 1.

[957] C'est le personnage d'Alexandre qui met le mieux en valeur la distance qui sépare un modèle idéalisé (celui que donnent les deux discours *Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre*) de l'analyse biographique (qu'on trouve dans la *Vie*).

[958] Comparer Th. 2. 65. 7-11 et *Syl.* 12. 12 – ce qui ne signifie pas que Plutarque ait nécessairement à l'esprit le texte de Thucydide, seulement que le mouvement est le même.

pesaient alors sur la politique et qu'il avait assez atténués et réduits pour les empêcher de venir au jour et de dégénérer en licence irrémédiable » (*Per.* 39. 4).

Autre épisode majeur, la Mutilation des Hermès et la Parodie des Mystères, dans la *Vie d'Alcibiade*, sont évoquées dans le même esprit que Thucydide ou Diodore, en insistant sur la conviction populaire que la démocratie même était menacée (*Alc.* 18. 8, τὸ γεγονὸς λαμβάνοντες ὡς ἀπὸ συνωμοσίας ἐπὶ πράγμασι μεγάλοις τετολμημένον). La dimension religieuse transparaît tout juste dans les réactions « des gens qui faisaient peu de cas de ce genre de choses » en général et dont beaucoup alors furent troublés (πολλοὺς καὶ τῶν περιφρονούντων τὰ τοιαῦτα διετάραξεν, 16. 6), ou dans l'indulgence de ceux – plus éclairés ? – qui ne voyaient là que les débordements de jeunes gens avinés. Le politique reste essentielle et Plutarque s'applique à reproduire le texte de l'eisangélie accusant Alcibiade « d'être coupable envers les deux déesses » (22. 4-5, ἀδικεῖν περὶ τὼ θεώ) ; plus loin, il cite encore Critias se targuant d'être à l'origine du décret de rappel (33. 1) et détaille la procédure suivie (33. 3). C'est le même esprit qui l'amène à citer dans la *Vie de Périclès* (32. 2), le décret de Diopeithès et à regrouper les divers procès qui auraient eu lieu *pour atteindre le stratège*, Phidias accusé de vol (31), Aspasie, poursuivie pour impiété (32. 1-5) et Anaxagore (32. 5). Si Plutarque donne plus de détails que Diodore, le fond n'est ainsi pas très différent. Qu'en est-il pour la présentation des figures « sensibles » ?

— Nicias-Alcibiade, un couple antithétique ?

L. Bruit-Zaidman a proposé, dans le cadre de ses travaux sur *l'Eusebeia*, de voir dans les personnages de Nicias et d'Alcibiade un couple antithétique dont l'opposition serait « sur le plan religieux particulièrement significative[959] ». Une telle lecture lui permet d'illustrer l'importance sociale du religieux, avec les comportements et les valeurs qu'il implique :

> La piété, *comme les autres valeurs sociales*, constitue, pour Nicias comme pour Alcibiade, une occasion de compétition sous le regard des autres, un des critères auquel se mesure la qualité des individus ; compétition pour la gloire (*philotimia*) comprise comme une renommée qui dépasse la vie des individus, et qui est destinée à leur survivre[960].

[959] Bruit-Zaidman 2001: 131-132, qui rappelle que cette opposition plonge ses racines dans l'antilogie créée par Thucydide dans son livre 6. L'affirmation initiale, qui précède ce rappel (2001: 131), selon laquelle « le parallélisme Grecs / Romains dans *Les Vies parallèles* de Plutarque, se double d'une construction par couples opposés des *Vies* grecques entre elles comme d'ailleurs des *Vies* romaines » me paraît beaucoup plus sujette à caution, en tout cas excessive en évoquant une « construction » ; l'utilisation des rivalités politiques pour structurer le récit est un procédé récurrent des *Vies*, offert à l'interprétation de l'historien moderne, mais on ne peut guère la mettre sur le même plan que la construction d'une paire gréco-romaine, constituant un tome des *Vies*.

[960] Bruit-Zaidman 2001: 144 ; c'est moi qui souligne.

La focalisation sur le religieux qui est la sienne est légitime et fructueuse, mais pour la présente étude, il est intéressant de faire le mouvement inverse, et de replacer la question de la piété ou de l'impiété dans l'ensemble des récits biographiques pour en mesurer le poids, dans l'ensemble du caractère comme dans la vie sociale.

Or on constate que ni chez Alcibiade ni chez Nicias piété ou impiété ne sont présentées comme un trait *dominant* de leur caractère. Pour le premier, la passion la plus forte est « le désir de vaincre et de primer », diagnostique d'entrée le biographe (2. 1) ; vient ensuite le goût des plaisirs, contre lequel Socrate s'applique à lutter, et qui se traduit par la *paranomia* qu'évoque Thucydide[961]. Celle-ci inspire sa conduite à Athènes, conduite « inégale[962] », qui allie l'efficacité et la hauteur de vue politiques à des débordements scandaleux (ὑβρίσματα, 16. 1), et marque, aux yeux des gens bien et des Anciens, des aspirations tyranniques[963]. Dans cet anticonformisme, l'irrespect de la religion sans doute a sa part, mais ce n'est qu'une des conventions dont Alcibiade s'affranchit, participant d'une excentricité voulue, au service de son ambition politique : il s'agit pour lui que les Athéniens « n'aient rien de pis à dire sur (son) compte » (9. 2) ; le désir d'être le premier reste bien le trait majeur de sa personnalité. Le seul emploi d'ἀσεβεῖν se trouve ainsi dans le texte de l'eisangélie reproduit par Plutarque[964], et la question de la piété et des dieux n'est développée que dans un passage positif, au moment où Alcibiade, rappelé à Athènes, « pensa qu'il serait beau, *par piété envers les dieux et souci de sa réputation auprès des hommes* (καὶ πρὸς θεῶν ὁσιότητα[965] καὶ πρὸς ἀνθρώπων δόξαν), de rendre à cette cérémonie (*sc.* les Mystères) son aspect traditionnel (τὸ πάτριον σχῆμα) » (34. 5). Ainsi entrent en compte dans la réflexion de l'Athénien, selon la vision traditionnelle, et les hommes et les dieux et c'est, pour une fois, la tradition qu'il va servir. La description détaillée qui suit, là où Xénophon se contente d'une phrase[966], insiste sur « le spectacle auguste et digne des dieux » (θέαμα σεμνὸν καὶ θεοπρεπές) donné par la procession sous protection militaire que conduit Alcibiade, laquelle, précise encore Plutarque, est saluée comme « l'office d'un hiérophante et une mystagogie » (34. 7). « Le parallèle avec la situation qui avait entraîné sa condamnation est on ne peut plus clair. Alcibiade ne

[961] *Alc.* 6. 2-3 : Ἀλκιβιάδης δ' ἦν μὲν ἀμέλει καὶ πρὸς ἡδονὰς ἀγώγιμος· ἡ γὰρ ὑπὸ Θουκυδίδου (6. 15. 4) λεγομένη παρανομία εἰς τὸ σῶμα τῆς διαίτης ὑποψίαν τοιαύτην δίδωσιν.

[962] Alc. 16. 9, concluant l' « akme characterization » de sa période athénienne : οὕτως ἄκριτος ἦν ἡ δόξα περὶ αὐτοῦ διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀνωμαλίαν.

[963] *Alc.* 16. 2 à comparer à Th. 6. 15. 4, avec cette différence que Plutarque rapporte aux ἔνδοξοι ce que l'historien prête aux πολλοί.

[964] *Alc.* 19. 3 : ταῦτα γὰρ ἐν τῇ εἰσαγγελίᾳ γέγραπται Θεσσαλοῦ τοῦ Κίμωνος, εἰσαγγείλαντος Ἀλκιβιάδην ἀσεβεῖν περὶ τὼ θεώ.

[965] C'est le seul emploi du substantif dans les *Vies*.

[966] *HG* 1. 4. 20 : ἀναρρηθεὶς ἁπάντων ἡγεμὼν αὐτοκράτωρ, ὡς οἷός τε ὢν σῶσαι τὴν προτέραν τῆς πόλεως δύναμιν, πρότερον μὲν τὰ μυστήρια τῶν Ἀθηναίων κατὰ θάλατταν ἀγόντων διὰ τὸν πόλεμον, κατὰ γῆν ἐποίησεν ἐξαγαγὼν τοὺς στρατιώτας ἅπαντας.

mime plus l'hiérophante dans le secret d'une maison, il conduit la procession qui s'achèvera dans le Télestérion par l'épiphanie du mystère, et il escorte les mystes en pleine publicité », souligne L. Bruit[967] : on a ainsi deux épisodes parfaitement symétriques, « celui de l'accusation pour impiété et celui de la réhabilitation ».

Pareillement, du côté de Nicias, celui que « dans son livre sur *La religion populaire dans la tragédie grecque*, J. D. Mikalson choisit… comme le meilleur représentant de l'"homme pieux' aux yeux de ses contemporains, mais aussi des générations suivantes[968] », et dont Thucydide souligne le respect constant des *nomima* par rapport aux dieux[969], à l'opposé de la *paranomia* d'Alcibiade, le trait dominant, souligné d'entrée, est la pusillanimité[970], et la crainte du divin n'en est qu'une spécification, introduite après la description de la politique de libéralités munificentes qu'il adopta pour lutter contre la popularité de Cléon. Ayant longuement détaillé, entre autres, « les largesses brillantes et dignes des dieux (λαμπρὰ καὶ θεοπρεπῆ) qu'il fit à Délos » (3. 5-8) et souligné leurs intentions politiques, Plutarque, se distinguant en cela de l'historien athénien, éprouve le besoin de s'interroger sur son sentiment religieux :

> cependant le reste de sa conduite et son caractère inclinent à croire que de telles gratifications destinées à se gagner le peuple (τὴν τοιαύτην χάριν καὶ δημαγωγίαν) étaient la conséquence de la piété (εὐσεβείας) : il était en effet de ceux qu'épouvantaient les choses divines (τῶν ἐκπεπληγμένων τὰ δαιμόνια) et était attaché à la divination (θειασμῷ προσκείμενος), comme dit Thucydide. (*Nic.* 4. 1)

La citation vient de l'épisode de l'éclipse de lune : dans la *Guerre du Péloponnèse*, le stratège est alors parfaitement « en phase » avec « la plupart des Athéniens, préoccupés de ce phénomène » (ἐνθύμιον ποιούμενοι) et qui demandent de surseoir au départ. Il ne fait que les suivre en décrétant immédiatement un délai de trois fois neuf jours « conformément à l'interprétation des devins » (ὡς οἱ μάντεις ἐξηγοῦντο). L'explication de ce comportement est alors donnée en incise : ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος (« il

[967] Bruit-Zaidman 2001: 143.

[968] Bruit-Zaidman 2001: 132, avec renvoi à Mikalson 1991: 162-164. Cette reconnaissance des contemporains est confirmée dans la *Vie* où, par deux fois, Plutarque, *rapportant l'opinion d'alors*, utilise l'adjectif θεοφιλής (9. 8 et 26. 6), qui rappelle les définitions d'Euthyphron. Cela ne signifie pourtant pas, me semble-t-il, que Plutarque se rallie lui-même à cette idée, comme le suggère Mikalson dans la suite de la phrase citée.

[969] Th. 7. 77. 2 (où c'est Nicias qui parle) et 7. 86. 5 (qui exprime le jugement final de l'historien et évoque τὴν πᾶσαν ἐς ἀρετὴν νενομισμένην ἐπιτήδευσιν).

[970] *Nic.* 2. 4-5 avec un grand choix de vocabulaire : εὐλάβεια, τὸ δεδιέναι, ἀθαρσὴς καὶ δύσελπις, δειλία, τὸ ψοφοδεές, τὸ εὐθορύβητον. Le thème revient tout au long de la *Vie*, au point que Sirinelli 2000: 271, suggère comme titre de la biographie « Nicias, ou l'Irrésolu » — trait qui se trouve aussi chez Thucydide.

s'adonnait *non sans quelque excès* à la divination et aux pratiques du même genre », 7. 50. 4) et son caractère général explique que Plutarque la reprenne pour présenter le caractère de Nicias. Or Thucydide y utilisait un mot assez rare, θειασμός, tiré du verbe θειάζω, « être inspiré par les dieux, prophétiser », délicat à interpréter, mais visiblement à mettre en rapport avec sa docilité aux avis des devins : d'où le choix de J. de Romilly et de L. Bodin, que j'ai repris, de le rendre par « divination[971] ».

Tel n'est pas le choix des deux derniers traducteurs français de la *Vie*, R. Flacelière (CUF) et A.-M. Ozanam (Bouquins), qui rendent θειασμός par « superstition », c'est-à-dire par un terme péjoratif[972], alors que la réticence discrète que l'on trouve dans le texte de l'Athénien, ne tient pas au substantif, mais à l'expression adverbiale, … τι καὶ ἄγαν. La seule autre occurrence du terme chez Plutarque prouve qu'il n'y voit pas un terme en soi péjoratif, car, au moment, où, dans le *De Herodoti malignitate* (855B), il pose les principes critiques qui permettent de juger une narration malveillante, il donne comme exemple d'un choix de vocabulaire tendancieux l'usage de l'adjectif θεόληπτον pour qualifier Nicias, « quand il est possible de le dire θειασμῷ προσκείμενον ἄγαν ». Mieux vaut donc, à ce point de la biographie, ne pas tirer le mot dans le sens de la superstition, alors qu'on trouvera le terme courant pour la désigner à l'époque de Plutarque, δεισιδαιμονία, au moment de la fameuse éclipse[973]. Plutarque, selon la focalisation propre à la biographie, n'y indique pas, comme Thucydide, la réaction des Athéniens, *puis* celle de Nicias, mais *d'abord* celle de Nicias :

> … il y eut une éclipse de lune, qui suscita une grande frayeur (μέγα δέος) chez Nicias et tous ceux qui, par ignorance ou par superstition (ὑπὸ ἀπειρίας ἢ δεισιδαιμονίας), étaient épouvantés (ἐκπεπληγμένων) par cette sorte de phénomènes. (23. 1)

On trouve, pour marquer l'épouvante, le même verbe ἐκπλήττεσθαι que dans la présentation initiale, mais le mot δεισιδαιμονία, associé à ἀπειρία, a remplacé θειασμός. Ni l'un ni l'autre ne sont toutefois appliqués *directement* à Nicias : sans doute peut-on penser qu'il fait partie des gens épouvantés, mais la *généralisation* permet à Plutarque de s'éloigner du caractère de Nicias, pour se centrer sur l'épineuse question de la connaissance des phénomènes célestes, et ce n'est qu'au terme d'une longue parenthèse d'histoire de la pensée et de la science (23. 2-6) qu'il

[971] Traduction commentée par Bruit-Zaidman 2001: 133, qui renvoie, pour le verbe, à Th. 8. 1. 1.

[972] La traduction espagnole de A. Ledesma (*Vidas Paralelas* V, 2007) porte très justement « sentía inclinación por la adivinación ».

[973] C'est sans aucun doute sous l'influence de ce passage que θειασμός a été interprété dans le sens de la superstition.

revient à Nicias et à la désastreuse absence en ces circonstances d'un devin *expérimenté* (ἔμπειρον) à ses côtés, « car son devin habituel, Stilbidès, qui lui enlevait beaucoup *de sa crainte supersititieuse* (δεισιδαιμονίας), était mort peu de temps auparavant » (23. 7). Or un bon devin, comme Philochore l'a indiqué, aurait pu expliquer que l'éclipse était un présage favorable pour une retraite qui réclamait secret et obscurité (23. 8). Il ne s'agit donc pas ici de supprimer toute référence religieuse, mais de donner une bonne interprétation et, pour le personnage, c'est une fois de plus la crainte et le besoin de réconfort qui sont soulignés.

L'ambiguïté du jugement de Plutarque ou l'ambivalence du personnage qu'a cru déceler L. Bruit[974] me semblent ainsi très discutables, en particulier la seconde, car la déclinaison de la crainte sous toutes ses formes constitue au contraire un caractère très cohérent. Elle souligne en revanche à raison l'intérêt porté par le biographe aux motivations *personnelles* de Nicias, qui l'amène à se demander quelle part tient l'*eusebeia* dans sa conduite. Par comparaison, le terme n'apparaît pas à propos de Nicias dans la *Guerre du Péloponnèse*, et la manière dont l'historien et le biographe présentent la fin de la bataille de l'Olympiéion confirme la différence d'éclairage. On lit chez Thucydide que les Syracusains envoyèrent quelques soldats en garde au temple « de peur de voir les Athéniens toucher aux trésors qui s'y trouvaient » (6. 70. 4), et il se contente de noter sèchement ensuite : « mais les Athéniens ne se portèrent pas contre le sanctuaire » (71. 1). Plutarque pour sa part prête à Nicias une temporisation *volontaire* « pour laisser aux Syracusains le temps de mettre une garnison », et fait intervenir la piété dans ses motivations : « estimant que si ses soldats pillaient ses richesses, le trésor public n'y gagnerait rien et qu'il encourrait pour sa part la responsabilité de *cet acte impie* » (ἀσεβήματος, 16. 8). Le détail n'est pas négligeable, mais les contours éthiques de l'*eusebeia* n'en demeurent pas moins flous, tandis que sont affirmées sa dimension politique, comme instrument de lutte contre Cléon, et sa valeur sociale, le respect des *nomima* participant de l'image du bon citoyen salué comme tel par l'opinion. Les ajouts propres à Plutarque relèvent davantage de l'histoire de la philosophie.

— La figure d'Anaxagore et l'histoire de la connaissance des phénomènes célestes

Il faut à ce point revenir au chapitre 23 de la *Vie de Nicias* et et à la page d'histoire des sciences qu'y écrit Plutarque. Si l'obscurcissement du soleil par l'interposition de la lune était déjà plus ou moins compris à cette époque, explique-t-il, on voyait encore dans l'éclipse de lune « un signe précurseur de grandes calamités envoyé par les dieux ». Commence alors l'historique proprement dit.

[974] Bruit-Zaidman 2001: 135 (« jugement… ambigu », en introduction) et 138 (« perplexité finale devant l'ambivalence du personnage », en conclusion).

Le premier à en avoir traité est Anaxagore, mais son ouvrage n'était pas encore très répandu, d'autant que

> l'on ne supportait pas ce que l'on appelait alors physiciens ou « météorobavards » (μετεωρολέσχας), parce qu'en rapportant tout à des causes dépourvues de raisons (ἀλόγους), à des forces dépourvues d'intelligence (ἀπρονοήτους) et à des accidents nécessaires, ils sapaient le divin. (23. 4).

En témoignent l'exil de Protagoras, les poursuites contre Anaxagore lui-même, sauvé de justesse par Périclès, et encore la mort de Socrate qui, « tout étranger qu'il était à ce genre de recherches, mourut cependant à cause de la philosophie » (23. 4). Ce fut enfin Platon qui dissipa les préventions contre ces études (23. 5), d'où l'attitude différente de Nicias adoptée par son ami Dion, qu'une éclipse n'empêcha nullement de lever l'ancre pour voguer contre Syracuse (23. 6) et qui, par contraste, permet de revenir au malheureux stratège et à sa calamiteuse décision.

On retrouve des éléments concordants dans la *Vie de Périclès*, et en particulier une anecdote dont Plutarque nous dit qu'elle se racontait dans les écoles des philosophes (35. 2) – et dont les historiens modernes nous disent quant à eux qu'elle est chronologiquement impossible. À l'inverse de Nicias, Périclès, loin de se troubler d'une éclipse de soleil, aurait rasséréné le pilote en mettant sa chlamyde devant ses yeux pour lui faire comprendre le phénomène. Toute inauthentique qu'elle est, l'histoire n'en témoigne pas moins du « rationalisme » qu'on prêtait à l'Olympien. Son amitié avec les grands intellectuels, plus ou moins sulfureux, de son époque est connue : Protagoras, dont son fils, Xanthippe, ulcéré que son père ne payât pas ses dettes, se serait servi pour le ridiculiser « en colportant les conversations qu'il avait chez lui et les discussions qu'il avait avec les sophistes » (36. 4-5), et surtout Anaxagore. Dans le *Maxime cum principibus* (777A), le premier exemple donné par Plutarque des effets bénéfiques de l'enseignement philosophique sur les hommes d'État, qu'il emplit de *kalokagathia*, est justement celui de Périclès et d'Anaxagore – suivi par Dion et Platon. La *Vie de Périclès* l'illustre aussi, où une autre anecdote fixe en quelque sorte Anaxagore et Périclès dans les figures du philosophe et du politique : évoquant la stricte économie de Périclès, qui peut sembler s'écarter des leçons de son maître, indifférent à tout souci de cet ordre, Plutarque invite à y voir l'écart qui sépare la vie du philosophe contemplatif (θεωρητικοῦ φιλοσόφου) de celle de l'homme d'État (πολιτικοῦ, 16. 7), lequel doit pouvoir secourir l'indigence. Périclès a bien tiré le meilleur profit de son enseignement et tout le chapitre 4 présente sous un éclairage entièrement favorable les maîtres du stratège, Damon, « sophiste éminent » qui dissimulait son art sous le nom de musicien, Zénon d'Élée, qui conjuguait étude de la nature et art de la réfutation grâce aux antinomies, et enfin Anaxagore, surnommé

l'Esprit (νοῦν) « soit par admiration pour la haute et merveilleuse intelligence qu'il montra dans l'étude de la nature, soit parce que, le premier, il établit comme principe de l'organisation du monde, non le hasard ni la nécessité, mais un esprit pur et sans mélange » (4. 6). De même que la présentation de Damon doit sans doute quelque chose à la vision historique développée dans le *Protagoras* sur l'ancienneté de la sophistique cachée d'abord sous d'autres noms (316d-e), de même le *Phèdre* inspire la mise en correspondance réitérée entre la connaissance des choses d'en haut et la hauteur de vue et de style du stratège, vision directement opposée aux préventions communes contre la physique dont faisait état l'*Apologie* :

> Tous les grands arts ont besoin en plus du bavardage et de spéculations sur la nature : car il semble que ce soit de là que viennent cette élévation de sentiments et cette perfection dans le travail en toute chose (τὸ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντῃ τελεσιουργόν). Ce sont les qualités que Périclès a acquises, en plus de ses dons naturels : il a en effet rencontré Anaxagore, qui était un homme de cette sorte, il s'est rassasié de spéculations sur les choses d'en haut (μετεωρολογίας ἐμπλησθείς), il a étudié la nature de l'intellect et l'absence de l'intelligence (φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας), sujets dont Anaxagore a longuement parlé, et il en a tiré ce qui est utile à l'art des discours. (*Phdr.*, 269a4-270a8)

À l'éloquence (5. 1 et 8. 2 où il cite le passage du *Phèdre*), Plutarque ajoute encore l'élévation de la dignité du caractère (4. 6), la fierté de l'esprit et la gravité de la tenue (5. 1).

Surtout, il consacre tout un chapitre à la manière dont, grâce aux leçons d'Anaxagore, Périclès « semble s'être élevé au-dessus de la superstition » (δεισιδαιμονίας καθυπέρτερος, 6. 1). L'illustre l'anecdote du bélier unicorne né dans le domaine du stratège, dont Anaxagore le savant et Lampon le devin proposèrent chacun une explication, physique pour le premier, qui procéda à une dissection, prophétique pour le second, qui annonça la primauté future de Périclès et l'élimination de son rival Thucydide. Cette concurrence de deux causalités s'était sans doute banalisée, assez en tout cas pour qu'on la trouve dans un ouvrage historique comme celui de Diodore de Sicile à propos d'un tremblement de terre à Boura et Hélicé :

> Les philosophes naturalistes essaient d'expliquer une catastrophe telle que celle-là non par la volonté divine, mais par des circonstances naturelles, produites par un enchaînement nécessaire (φυσικάς τινας καὶ κατηναγκασμένας περιστάσεις) ; au contraire, les personnes pieusement disposées à l'égard du divin (οἱ δ' εὐσεβῶς διακείμενοι πρὸς τὸ θεῖον) expliquent l'événement en soutenant avec des arguments plausibles que la colère des dieux contre les impies (τοῖς εἰς τὸ θεῖον ἀσεβήσασι) est à l'origine de ce malheur. Nous allons

> essayer, nous aussi, de traiter ce point avec exactitude, en lui consacrant un chapitre spécial de notre histoire. (15. 48. 4)

Diodore explique ensuite ce qui a pu causer la colère de Poséidon et les éléments favorables à cette intervention – des eaux souterraines dans cette région, la mort seulement de ceux qui avaient été coupables envers le Dieu – sans prendre parti explicitement, même s'il suggère la plausibilité des arguments en faveur de la colère divine. Plutarque, lui, en philosophe, s'engage dans un long commentaire sur la *coexistence* des deux causalités[975] avant de s'interrompre en reconnaissant lui-même que « ces considérations relèvent d'un autre genre d'ouvrage » (6. 5)[976]. Ainsi, après avoir indiqué que Périclès s'était élevé au-dessus de la *deisidaimonia*, Plutarque introduit l'anecdote à travers une généralisation, non pas pour définir une catégorie, comme dans la *Vie de Nicias*, mais le sentiment particulier

> que l' effroi face aux phénomènes d'en haut (τὸ πρὸς τὰ μετέωρα θάμβος) inspire à ceux qui en ignorent les causes et sont affolés (δαιμονῶσι) et bouleversés (ταραττομένοις) face aux choses divines à cause de leur ignorance (δι' ἀπειρίαν). Mais la science physique (ὁ φυσικὸς λόγος), en les en débarrassant, substitue à la *deisidaimonia* craintive et fébrile (φλεγμαίνουσαν) la ferme *eusebeia* (ἀσφαλῆ), qu'accompagnent de bonnes espérances. (6. 1)

Dans cette analyse psychologique, la *deisidaimonia* apparaît donc comme un obstacle à la piété, un état d'esprit qui s'oppose à elle et semble plus répandu dans la vie courante que l'athéisme. De fait, les *Vies* ne comportent qu'une occurrence d'ἄθεοι, pour qualifier les pirates vaincus par Pompée (*Pomp.* 29. 3), alors qu'on y trouve 32 occurrences de l'adjectif δεισιδαίμων ou du substantif δεισιδαιμονία[977]. Dans le même sens, les occurrences sont nombreuses aussi dans des traités à sujet éthique, qu'ils appartiennent ou non au groupe des *Ethica stricto sensu*[978], à l'intérieur desquels se trouve précisément un περὶ δεισιδαιμονίας. Enfin, à l'intérieur des traités de polémique anti-épicurienne, il est remarquable que δεισιδαιμονία

[975] Le point n'était pas soulevé dans la *Vie de Nicias*, où il s'agissait surtout de montrer l'erreur du stratège.

[976] En particulier *De def.* 435E-436E, analysé infra ; le thème est traité aussi par Ammonios, *Quaest. conv.* 720D12-E9.

[977] Les occurrences de δεισιδαίμων / δεισιδαιμονία restent supérieures dans les *Moralia*, mais la proportion se réduit à 1 pour 2 avec 94 emplois contre 47 pour ἄθεος / ἀθεότης (48, en incluant l'adverbe ἀθέως).

[978] Dans les *Ethica* (1-21 du corpus planudéen), (1) *De virt. et vitio* 100F, (4) *De sera* 555A, 556B, (6) *De aud. poet.*, 26B, 34E, (7) *De adul.* 53E, 54C, 60C, (9) *De coh. ira,* 462A, (11) *De tranq. an.* 465D, (15) *De aud.* 43D ; on trouve aussi le mot dans les interrogations sur les usages suivis à Rome : *Quaest. rom.* 264C et F, 269E et F, 272B, 277F, 278F, 287A et *Quaest. conv.* 703C ; sur l'ensemble des emplois, Pérez Jiménez 1996.

n'est pas employé dans la discussion, plus doctrinale, contre Colotès, où l'on a 4 emplois de la famille d'ἄθεος, alors qu'on le trouve dans les deux autres traités, où le genre de vie est pris en compte, 1 fois dans le *De latenter vivendo* et 6 fois dans le *Non posse*[979].

(2) La dimension éthique : piété et impiété individuelles et collectives

— Contre les fumées de la *deisidaimonia*, l'impiété comme piété pathologique

Avec la δεισιδαιμονία, dans la lignée peut-être de Théophraste, mais sans jamais s'y référer, c'est un sujet *éthique* que Plutarque a choisi pour une conférence que sa nature rhétorique incline à considérer comme une œuvre de jeunesse. Ce qui est considéré par la critique comme son premier écrit « théologique[980] » se présente comme une *syncrisis* de la *deisidaimonia* et de l'*atheotès*, où l'on s'est étonné de voir la première jugée plus grave que la seconde[981]. C'est qu'il s'agit en fait de procéder à un rééquilibrage entre les deux déviations de la piété, tant il est facile de confondre la *deisidaimonia* avec une crainte respectueuse de la divinité et de la valoriser[982], là où personne ne pense à louer l'athéisme. Un passage d'Aristote dans la *Politique* est sur ce point particulièrement éclairant. Le Stagirite y explique comment doit se comporter le roi et aborde le domaine de la religion :

> De plus, *en ce qui concerne les dieux*, il doit toujours montrer un empressement qui dépasse celui des autres (σπουδάζοντα διαφερόντως), car on a moins à craindre de subir quelque illégalité de la part de gens de cette sorte, si l'on pense que le chef craint les dieux et en a souci (δεισιδαίμονα εἶναι καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν) et l'on complote moins contre lui en pensant qu'il a aussi les dieux comme alliés ; cependant il doit se montrer tel *sans sottise* (ἄνευ ἀβελτερίας). (*Pol.* 1314b39-15a4)

Derrière cette « sottise », il est facile de mettre tous les traits peints par Théophraste, mais si on l'évite, la crainte respectueuse des dieux est chose et louable et utile aux gouvernants.

S'adressant à des particuliers, Plutarque détaille longuement les affres que souffre le superstitieux au point de se croire « haï des dieux », θεομισής (168B)[983].

---

[979] Soit le double d'ἄθεος / ἀθεότης, 3 occurrences, 1100C et 1101B pour le substantif ; en 1102B l'adjectif est pris au sens propre pour une fête d'où le dieu serait absent.

[980] L'appellation est parfaitement juste au sens antique : il parle de la divinité, elle est plus que discutable au sens moderne, comme le montrera son analyse.

[981] Synthèse des problèmes critiques par Durán López 2007: 155-156.

[982] Sur la crainte bien comprise de la divinité, Bruit-Zaidman 2001: 168.

[983] Cet adjectif est assez rare ; sur les 10 emplois de Platon, 6 se trouvent dans l'*Euthyphron*, comme antonyme de θεοφιλής dans la définition de l'ἀνόσιον ou de l'ανόσιος ἀνήρ ; pour un emploi au masculin *R.* 612e6 et *Leg.* 917a1.

Pour lui, pas de refuge contre l'angoisse : le sommeil comme la mort sont sources de tourments, malheurs et maladies lui paraissent envoyés par les dieux, et donc sans remèdes, tout augmente son affliction sans qu'il connaisse même jamais la joie des jours de fête :

> D'où vient que je m'étonne devant ceux qui affirment que l'athéisme est une impiété (ἀσέβειαν), mais le nie pour la superstition. (164E)

Il s'agit sans doute de l'opinion la plus largement répandue, comme on le voit aussi dans la mise en garde du *De Iside*, traité de la vieillesse, contre « un mal qui n'est *en rien moindre que l'athéisme*, la superstition » (355D). Sans nier que la mise en lumière des dangers de la superstition et le goût du paradoxe et de l'hyperbole qui se marque souvent dans les conférences amènent ici à forcer un peu le trait, il n'en est pas moins vrai que, au-delà de la rhétorique de la *syncrisis*, les deux vices sont conçus comme véritablement symétriques et pareillement nuisibles[984]. C'est ce que marque clairement l'invitation finale à fuir la *deisidaimonia,*

> en évitant de trébucher et avec profit (ἀσφαλῶς καὶ συμφερόντως), non pas comme ceux qui fuient, sans rien considérer ni réfléchir, une attaque de brigands ou de bêtes sauvages, ou le feu, et se jettent ainsi dans des lieux sans chemins, pleins de gouffres et de précipices. C'est ainsi en effet que certains, en cherchant à fuir la superstition, se jettent sur le terrain dur et rocailleux (τραχεῖαν καὶ ἀντίτυπον) de l'athéisme, emportés par leur élan au-delà de *la piété, qui est entre les deux* (ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν). (171E6-12)

Cette conclusion, par sa nature parénétique et par la conception aristotélicienne de la vertu comme médiété qui la sous-tend, accuse bien la nature plus *éthique* que théologique du propos[985]. Les deux vices sont finalement situés par rapport à la vertu d'εὐσέβεια, dernier mot du texte, mais, dès les premières lignes, leur origine commune avait été soulignée :

> De l'inintelligence et ignorance des dieux (τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας) ont découlé dès l'origine deux courants différents, l'un qui, dans les esprits endurcis comme en terrain sec, a produit l'*atheotès*, l'autre, dans les esprits tendres comme en terrain humide, la *deisidaimonia* (164E2-5),

ce qui revient à établir entre ces formes d'irréligion, à partir d'une origine intellectuelle commune, l'ignorance, une différence qui est « d'ordre psychologique

[984] Babut 1969: 523, souligne la caractère circonstanciel de la hiérarchisation, liée au contexte.

[985] C'est bien ainsi qu'on le lisait dans l'Antiquité puisque la tradition nous l'a transmis parmi les *Ethica*.

plutôt qu'idéologique ou métaphysique[986] ».

Là encore, la convergence aves le *De Iside* est notable, où l'on retrouve le même vocabulaire et les mêmes images pour évoquer le sort de ceux qui tentent d'interpréter la variété des usages à travers le monde sans le secours de la philosophie :

> Certains se fourvoient (ἀποσφαλέντες) totalement et glissent dans la superstition, d'autres, fuyant les fondrières de la superstition, se jettent (ἐμπεσόντες) à l'inverse, sans y prendre garde, dans le gouffre de l'athéisme. (378A)

On y retrouve aussi une typologie des esprits comparable pour dénoncer les effets de la sottise (ἀβελτερία) qu'est la divinisation des animaux chez les Égyptiens :

> S'est enracinée une croyance dangereuse (δόξα δεινή), qui précipite les esprits faibles et sans malice dans la superstition pure et simple (εἰς ἄκρατον τὴν δεισιδαιμονίαν), et fait tomber les esprits plus acérés et hardis dans des raisonnements sauvages et impies (εἰς ἀθέους καὶ θηριώδεις λογισμούς). (379E)

L'attribution aux athées de *raisonnements* constitue un point de contact supplémentaire et important. Si en effet les deux formes perverties de relation à la divinité plongent leurs racines dans l'ignorance et la sottise, la suite de l'introduction du *De superstitione* insiste sur la dimension *passionnelle* de la superstition, accusant par un contraste quasi mécanique l'aspect plus rationnel de l'athéisme.

Là où en effet l'athéisme est un *jugement* faux (κρίσις ψευδής, 164E6), un *raisonnement* faussé (λόγος διεψευσμένος, 165C1-2), excluant tout affect et toute émotion (ἀπάθεια induite par l'ἀπιστία, 165B3, ἀκίνητος, 165B9) comme toute confiance dans les bienfaits de la divinité (ἀπιστία τοῦ ὠφελοῦντος, 165B11)[987], la *deisidaimonia*, dans la composition même du mot, est marquée par la *peur* : elle est une « opinion entachée de passion » (δόξαν ἐμπαθῆ, 165B5), source de crainte (δέους ποιητικὴν, 165B6), ressentie par un homme en proie à l'agitation (κινούμενος, 165B9), et croyant la divinité nuisible (δόξαν ὅτι βλάπτει, 165B11-C1) ; elle est, au bout du compte, « une *passion* née d'un raisonnement faux » (πάθος ἐκ λόγου ψεύδους, 165C2-3). C'est ce qui la rend plus pernicieuse que l'athéisme, ce qui la situe aussi dans le domaine éthique. Dans le *Sur la vertu éthique*, Plutarque souligne en effet, contre le monisme stoïcien, que l'irrationnel est un élément de l'âme distinct de la raison, et distingue la vertu pratique (φρόνησις) de la vertu théorétique (σοφία) précisément par son application à « *ce*

[986] Babut 1969: 524.

[987] Le préfixe privatif se retrouve presque dans tous les mots décrivant l'état d'esprit de l'*atheos*.

qui touche à l'action et aux passions » (τὸ πρακτικὸν καὶ παθητικόν, 443F1-2) ; c'est « en contrôlant le mouvement passionnel, (que) la raison pratique fait naître au niveau de l'irrationnel, les vertus éthiques, qui sont de justes milieux entre défaut et excès » (444C3-6) – ce qu'est bien ici l'*eusebeia*.

Dans l'un et l'autre excès, l'élément intellectuel ne doit cependant pas être éliminé et athéisme comme superstition renvoient à des *opinions* fausses de la divinité : la négation, de leur existence pour le premier, et, pour la seconde, la croyance en des dieux malveillants[988], forme de négation qui, au-delà de l'existence, atteint leur essence même, dont la bonté est constitutive. C'est dans un esprit voisin, rappelle M[a].Á. Durán López[989], que Platon, dans les *Lois,* attachait aussi plus de gravité à la troisième source d'impiété, la vénalité, qui ruine toute justice. Plus nettement, l'aspect intellectuel et philosophique transparaît dans l'attitude que prend l'athée dans le malheur, où, à l'instar de l'Épicurien, « il fait retomber sur la fortune et le hasard (ἐπὶ τὴν τύχην καὶ τὸ αὐτόματον) toutes ses plaintes et crie que rien ne se produit selon la justice ou la providence » (167F7-168A2) ou dans la maladie, où il cherche les causes physiques (168B5-10)[990], mais il n'est pas l'objet de l'opuscule. Centré sur la *deisidaimonia*, celui-ci ne prétend pas réfuter *philosophiquement* l'erreur superstitieuse, mais peindre une passion funeste, une « maladie », plus que tout autre, « féconde en erreurs et en passions (πολυπλανὲς καὶ πολυπαθὲς), où se mêlent des opinions contraires et qui se combattent » (171E) : on n'est pas loin des traités thérapeutiques étudiés par H.G. Ingenkamp[991], même si la conférence, plus proche de la diatribe, n'envisage que la description de la passion, sans donner de conseils pour la soigner. Et de nouveau, la comparaison avec le *De Iside* s'impose, qui révèle ici la différence d'éclairage. Insistant sur la dimension philosophique et en préambule à l'interprétation des mythes égyptiens, Plutarque y rappelle à Cléa « qu'*avoir une opinion vraie* sur les dieux leur agrée davantage qu'aucun sacrifice ou aucune action qu'on pourra faire » (355C9).

La dimension vécue, dominante dans le *De superstitione*, prévaut aussi dans le traité anti-épicurien *Non posse*, qui s'en prend aux conséquences funestes de la prééminence accordée aux plaisirs du ventre. La plus grave réside dans l'élimination des plaisirs supérieurs : or, dans « ce qui est le plus agréable » aux hommes, figurent les fêtes religieuses. La conférence opposait en ces

[988] *De superst.*169F2-4 : ὁ μὴ νομίζων θεοὺς εἶναι ἀνόσιός ἐστιν; ὁ δὲ τοιούτους νομίζων οἵους οἱ δεισιδαίμονες, οὐ μακρῷ δόξαις ἀνοσιωτέραις σύνεστιν;

[989] Durán López 2007: 159.

[990] Dans les exemples initiaux déjà, destinés à faire comprendre la gravité supérieure d'un mauvais jugement qui se double de passion, on reconnnaît (Babut 1969: 117-118) les épicuriens (« un homme s'imagine que des atomes et du vide sont le principe de toutes choses…», 164F4-6) et les Stoïciens (« d'autres croient que la vertu et le vice sont de nature corporelle…», 165A4-6).

[991] Ingenkamp 1971.

circonstances l'athée ricanant au superstitieux terrifié (169D-E) et l'*apatheia* athée y apparaissait comme un moindre mal face à la pathologie superstitieuse : elle devient dans le traité anti-épicurien un état inhumain d'indifférence, où l'absence de trouble se paie de la perte irrémédiable de toute joie, de tout espoir dans le secours des dieux, dont on ne peut rien attendre (1100F3-A3). C'est alors la crainte des dieux qui est le moindre mal :

> Il vaut mieux qu'à notre opinion sur les dieux soit mêlé un sentiment associant révérence et peur (κοινὸν αἰδοῦς[992] καὶ φόβου πάθος) que de s'ôter, en voulant y échapper, l'espérance, la joie, l'assurance face aux biens présents, et la possibilié de se tourner vers les dieux (ἀποστροφὴν πρὸς τὸ θεῖον) dans l'adversité. (1101B8-C2)

Dans la nouvelle typologie morale esquissée ensuite, qui distingue méchants, hommes ordinaires et « classe supérieure et la plus aimée des dieux » (τὸ βέλτιστον ἀνθρώπων καὶ θεοφιλέστατον γένος), après avoir rapidement envisagé les premiers, que la crainte des dieux a l'avantage de pouvoir retenir, Plutarque reprend le même thème pour les hommes ordinaires :

> La disposition par rapport à la divinité des *polloi,* ignorants mais non pas totalement méchants, comporte sans doute, mêlée à la révérence et à l'honneur (τῷ σεβομένῳ καὶ τιμῶντι), quelque palpitation de peur (τινὰ σφυγμὸν καὶ φόβον), d'où la *deisidaimonia* tire son nom, mais mille fois plus grands et importants sont le bel espoir et la joie (τὸ εὔελπι καὶ περιχαρὲς) qu'elle conserve, la possibilité de demander dans les prières et de recevoir tout succès dont ils jouissent comme venant des dieux. (1101D10-E1)

Les fêtes en sont un des exemples les plus évidents et il n'y est plus question des superstitieux ni même des *polloi,* mais de *l'âme* en général (ἡ ψυχὴ, 1101E7) : loin de se croire traînée devant des bourreaux ou des tyrans, elle se sent débarrassée de tout souci et se livre à un plaisir qui va jusqu'à l'ivresse, au rire et aux jeux (τῷ ἡδομένῳ μέχρι μέθης καὶ παιδιᾶς καὶ γέλωτος ἀφίησιν ἑαυτήν, 1101E10-11). Tous lors, vieillards, hommes du peuple et pauvres, esclaves et mercenaires, sont transportés de joie et d'allégresse (ὑπὸ γήθους καὶ χαρμοσύνης ἀναφέρονται, 1102A2). Alors la révérence et l'hommage à la divinité accompagnent (μετὰ τιμῆς καὶ σεβασμοῦ, 1102A5-6) le sentiment d'une présence du dieu, source d'un plaisir et d'une joie supérieurs (διαφέρουσαν ἡδονὴν καὶ χάριν) dont se prive celui qui a renoncé à la Providence, c'est-à-dire l'Épicurien. Bien plus il se révèle soumis à la crainte tout autant que les supersititieux,

[992] Sur αἰδώς comme sentiment religieux, cf. Motte 1986: 160-165.

car sa participation au culte civique tient seulement à la peur[993] que les *polloi* découvrent leurs faux raisonnements et leurs mensonges (παραλογιζόμενοι καὶ φενακίζοντες, 1102C9-10), une peur qui inspire aussi la dissimulation qu'il pratique dans leurs écrits (διὰ φόβον, 1102D1).

Par rapport au *De superstitione*, la situation s'est totalement inversée et ce changement, lié à l'évidence au contexte et à la « cible » de chaque texte, attire l'attention sur ce point esssentiel qu'est la *relativité* dès lors que l'on touche au domaine soumis au changement de la vie humaine, à ce qui exige la prise en compte des circonstances particulières et relève de la délibération : l'adaptation littéraire n'en est au bout du compte qu'une des formes. La mise en avant des fêtes dans le dernier texte, invite, au-delà du vécu individuel, à considérer le point qui était essentiel au V^e^ siècle et chez Platon, et qui garde son importance pour Plutarque, la place du religieux dans la vie de la cité.

— Le religieux et le politique : piété et gestion des passions

Dans le domaine politique, comme dans l'éthique individuelle, on peut distinguer analyse générale et écrits polémiques, anti-épicuriens de nouveau. Au début du *De Genio Socratis*, le rationaliste Galaxidoros, qui entend écarter de la philosophie toutes les fumées supersititieuses et voit dans cette purification un des bienfaits accomplis par Socrate, concède cependant qu' « il n'est sans doute pas sans utilité *pour les hommes politiques*, contraints de *vivre* avec une multitude présomptueuse et indisciplinée, d'utiliser la superstition comme un frein pour tirer la foule en arrière et la remettre dans la voie de l'utilité » (580A1-5). Ces émotions et ces peurs qui assaillent citoyens ou soldats, les héros des *Vies*[994] ont en effet à y faire face et l'utilisation politique qu'ils en peuvent faire est plus diverse que ne le dit Galaxidoros, comme sont diverses les situations et les émotions.

Il peut ainsi s'agir de de rabattre un orgueil excessif, comme Eumène qui, contre les ambitions et rivalités des Argyraspides, « fit donner la superstition » (ἐπῆγε δεισιδαιμονίαν, 13. 4) et leur raconta avoir été visité en rêve par Alexandre. Mais tout aussi souvent il faut réconforter des gens abattus par quelque présage – ce que Nicias n'a pas su faire et que réussit Timoléon (26. 3) en interprétant la rencontre de mulets portant du persil, qui a découragé les troupes, comme la promesse d'une couronne victorieuse, à l'instar de celles qu'on distribuait alors aux Jeux de l'Isthme. On peut encore utiliser les présages pour les faire agir dans le sens qui paraît le meilleur : ainsi Thémistocle, pour convaincre les Athéniens d'évacuer Athènes, « fit donner signes divins et

[993] *Non posse* 1102C8 : δεδιότες καὶ ταραττόμενοι, qui souligne à quel point ils manquent l'*ataraxie* qu'ils se targuent d'atteindre.

[994] On a un peu plus de mentions dans les *Vies* romaines, peut-être parce que le scrupule religieux est une des caractéristiques de Rome (par ex. *Cam.* 19. 12 associant εὐλάβεια καὶ δεισιδαιμονία, *Marc.* 5. 7, distinguant respect de la tradition et superstition).

oracles » (σημεῖα δαιμόνια καὶ χρησμοὺς ἐπῆγεν, 10. 1) et Lysandre fabriqua de faux oracles pour soutenir ses projets révolutionnaires, considérant que la seule éloquence humaine ne suffit pas et qu'il faut aussi « frapper au préalable » (προεκπλήξας) et rendre maniables les esprits « par une certaine frayeur et crainte des dieux » (φόβῳ θεοῦ τινι καὶ δεισιδαιμονίᾳ, 25. 2). On s'approche dans ces cas du « mensonge politique » accepté par Platon, où sont prises en compte les passions populaires et la place du divin dans la vie de la collectivité. Ainsi Fabius, devant le découragement des Romains après la défaite de Flaminius à La Trébie, inaugure sa charge de la plus belle manière

> en commençant par les dieux et en remontrant (διδάσκων) au peuple que c'était à la négligence et au mépris de leur général envers la divinité (ὀλιγωρίᾳ καὶ περιφρονήσει τοῦ στρατηγοῦ πρὸς τὸ δαιμόνιον), non à la lâcheté des combattants, qu'il devait cet échec, les encourageant ainsi à *ne pas craindre* les ennemis, mais à se gagner et honorer les dieux : il ne s'agissait pas là de leur *inspirer de la superstition* (οὐ δεισιδαιμονίαν ἐνεργαζόμενος), mais d'*enhardir leur valeur par la piété* (θαρρύνων εὐσεβείᾳ τὴν ἀρετὴν) et, en leur *donnant des espoirs du côté des dieux* (ταῖς παρὰ τῶν θεῶν ἐλπίσι), de supprimer *la crainte des ennemis* et de les réconforter. (*Fab.* 4. 4)

Cette « gestion des passions » trouve sa plus belle illustration dans le personnage de Numa[995], qui recourut au secours des dieux (ἐπηγάγετο τὴν ἀπὸ τῶν θεῶν βοήθειαν) pour manier une Rome que Plutarque compare à la « cité gonflée d'humeurs » de Platon (8. 2) : par les cérémonies du culte, « qui joignaient à une auguste solennité un divertissement plein de charme et un plaisir plein d'humanité (ἅμα σεμνότητι διαγωγὴν ἐπίχαριν καὶ φιλάνθρωπον ἡδονὴν ἐχούσαις, 8. 3) », parfois aussi, en arguant d'apparitions et de voix menaçantes, il réussir à les amadouer et à rabattre leurs esprits par la *deisidaimonia* (8. 4).

Les dieux et le culte deviennent ainsi des sortes d'outils pédagogiques et servent cette persuasion dont les *Lois* soulignaient la nécessité. Cette situation législative, Plutarque la rencontre dans la *Vie de Solon,* quand il évoque l'action d'Épiménide, qui aurait ouvert la voie à Solon (*Sol.* 12. 9). Appelé par les devins parce qu'une terreur superstitieuse (φόβοι τινὲς ἐκ δεισιδαιμονίας, 12. 6) s'était emparée des Athéniens à la suite d'apparitions, non seulement il réalisa les purifications demandées, mais en donnant plus de simplicité aux cérémonies, dont il supprima certains aspects rudes et barbares[996], il les disposa à la justice et à la concorde. Une contre-épreuve est, en quelque sorte, fournie par Tullus Hostilius, roi belliqueux, qui s'attacha à ranimer l'esprit guerrier « en couvrant de sarcasmes et d'injures (ἐπιχλευάσας καὶ καθυβρίσας) la prudence face au divin (τὴν περὶ τὸ

[995] Voir Bruit-Zaidman 2001: 170 et Van Nuffelen 2011: 66-67 et 158.
[996] Même chose dans la législation de Lycurgue (*Lyc.* 27. 1).

θεῖον εὐλάβειαν), accusée de faire des lâches et des femmelettes », de son prédécesseur (*Num.* 22. 11), et qui finit par succomber, sous l'effet de la maladie, « à une *deisidaimonia* sans rapport avec l'*eusebeia* de Numa », *pathos* qu'il communiqua aux autres Romains par un effet désastreux de l'influence des rois sur leurs sujets.

Ces cas particuliers de législateurs ne font que confirmer le rôle fondamental de la piété et des cultes comme ciment de la collectivité : ce qu'a méconnu aussi Épicure. C'est cette fois l'épilogue éthique du *Contre Colotès* qui le met en lumière, avec une référence aux *Lois* de Platon ; à la fin de son ouvrage, Colotès, « à l'instar de ceux qui ont offensé la divinité », a bien dû convenir que « pour assurer une grande sécurité et de la tranquillité aux cités et les délivrer des troubles » (1124D5-6), il faut des lois et des usages (νόμους καὶ νόμιμα), sans lesquels la vie humaine ne se distinguerait pas de celle des bêtes sauvages. Mais la philosophie, rétorque Plutarque, celle de Parménide, d'Héraclite et de Platon, suffirait à « nous faire craindre ce qui est honteux et honorer la justice pour sa seule beauté, en considérant que nous avons les dieux comme bons gouvernants et les *daimones* pour veiller sur notre vie » (1124E4-5) ; elle pourrait faire accomplir volontairement et par raison (διὰ τὸν λόγον) ce qu'on fait actuellement à contrecœur et à cause de la loi (E7-8). Surtout, la vie sauvage, au-dessous de l'humain, dont parle Colotès ne se réalisera que

> lorsqu'auront été détruites les lois et que ne resteront que les écrits qui exhortent au plaisir, *qu'on ne croira pas à la providence divine* (πρόνοια δὲ θεῶν μὴ νομίζηται) et que seront considérés comme sages ceux qui crachent sur le bien si le plaisir n'y est joint, se raillent et rient de ces maximes :
> Il y a l'œil de Justice (Δίκης) qui voit toute chose,

et

> Tout à côté un dieu est là qui de près nous surveille

ou encore

> Dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature, et il ne cesse d'avoir à sa suite la Justice qui venge les infractions à la loi divine[997].
> Car ce sont ceux dont le mépris ne voit là que fables et qui placent le bien dans le ventre et toutes les autres voies du plaisir, qui ont besoin de lois, de crainte, de coups, d'un roi et d'un magistrat qui aient en main la justice, pour ne pas dévorer leurs prochains sous l'effet d'une voracité *qu'enhardit l'athéisme* (ὑπὸ λαιμαργίας ἀθεότητι θρασυνομένης). Et la vie sauvage est bien celle qui ne

[997] *Leg.* 715e7-716a3.

> sait rien de plus beau que la plaisir, *ne connaît pas la justice des dieux* et ne révère pas (σέβεται) la beauté de la vertu. (1124E9-1125A9)

À cette critique, traditionnelle, de l'hédonisme épicurien, s'ajoute une grave contradiction, une des fautes de pensée que s'attache à traquer toute discussion philosophique. On ne peut, poursuit Plutarque, exalter l'ordre social et en chasser le divin :

> … dans les dispositions législatives que loue Colotès, le point premier et capital, c'est *la croyance aux dieux* (ἡ περὶ θεῶν δόξα), par laquelle Lycurgue fit un peuple pieux (καθωσίωσαν) des Lacédémoniens, Numa des Romains, l'antique Ion des Athéniens et Deucalion de tous les Grecs ensemble, prières, serments, oracles et divination servant de moyens *pour les attacher au divin par le double lien émotionnel de l'espoir et de la crainte* (ἐμπαθεῖς πρὸς τὰ θεῖα δι' ἐλπίδων ἅμα καὶ φόβων καταστήσαντες). On peut rencontrer en voyageant des cités sans murailles, sans écriture, sans rois, sans maisons, sans argent, qui n'ont pas besoin de monnaie et ne connaissent ni théâtres ni gymnases, mais une cité qui n'ait ni prières, ni serments, ni divination ni sacrifices pour s'attirer les biens ou détourner les maux, il n'y a personne pour en voir ni aujourd'hui ni jamais. Et il me semble qu'on bâtirait plutôt une cité sans fondations qu'on n'établirait et conserverait une fois établi un ordre politique (πολιτεία) d'où aurait été éradiquée *la croyance aux dieux*. C'est pourtant *ce soutien et cette base, lien de toute société et de toute législation*, que sans prendre de détours ni se cacher ou se couvrir de formules obscures, dans la première de leurs maximes capitales[998], ils renversent d'emblée. (1125D5-F2)

Sans s'attarder sur les excès de la polémique qui font entrevoir une destruction des institutions religieuses que n'ont jamais envisagée les Épicuriens, tant s'en faut[999], il faut souligner ici l'importance réaffirmée, dans la ligne des *Lois*, du fondement religieux de l'ordre politique, de la δόξα περὶ θεῶν, « l'opinion que l'on a des dieux », dont il faut examiner pour finir la face intellectuelle et philosophique.

(3) Penser le religieux : doctrines impies et mauvais esprit

La manifestation la plus évidente de l'irréligion consiste à professer des doctrines et opinions qui nient le divin ou le méconnaissent, ce qui est une forme de négation peut-être plus pernicieuse encore. Mais dans un monde humain qui ne peut en tout état de cause dépasser l'opinion vraie, la pensée du divin ou son

[998] « Ce qui est bienheureux et incorruptible n'a pas soi-même d'ennuis ni n'en cause à un autre, de sorte qu'il n'est sujet ni aux colères ni aux faveurs ; en effet tout cela se trouve dans la faiblesse » (tr. Balaude).

[999] Babut 1974: 165 ss.

refus, parce qu'il est impensable ou inexistant, impliquent aussi une certaine attitude d'esprit, où passion et raison tiennent chacune leur place.

— Doctrines impies et polémiques philosophiques

Plus encore que la négation du divin, qui est toujours restée marginale dans l'Antiquité, c'est la méconnaissance de sa nature et de ses attributs qui est considérée comme de l'athéisme[1000]. Ces attributs sont au nombre de trois, l'incorruptibilité, la puissance et la vertu, qui se décline en justice ou bonté[1001] ; à quoi on peut ajouter, formulée en termes plus modernes, la question de la transcendance ou de l'immanence du divin, à laquelle Stoïciens et Platoniciens apportent une réponse différente.

Puissance et bonté sont essentielles pour penser l'intervention de la divinité dans le monde. Lorsque Plutarque, polémiquant contre les Épicuriens dans le *Non posse*, évoque « la classe supérieure et la plus aimée des dieux » et ses *opinions pures*, celles-ci consistent précisément à voir dans le dieu « l'initiateur de tout ce qui est bien, le père de tout ce qui est beau (ὡς πάντων μὲν ἡγεμὼν ἀγαθῶν πάντων δὲ πατὴρ καλῶν ἐκεῖνός ἐστι), à qui n'est permise ni action ni passion mauvaise » (καὶ φαῦλον οὐθὲν ποιεῖν αὐτῷ θέμις ὥσπερ οὐδὲ πάσχειν, 1102D5-7). Il est donc impie de nier l'intervention du divin dans la formation et dans la marche du monde et c'est à quoi aboutit la seule considération des causes physiques à l'exclusion des causes finales. C'est déjà, sans parler d'athéisme, l'insuffisance des explications d'Anaxagore soulignée par Socrate dans le *Phédon* : Plutarque reprend la critique, lorsqu'il aborde le problème de la double causalité dans un dialogue philosophique, le *De defectu*. Pour comprendre le déclin des oracles, il faut comprendre leur fonctionnement et Lamprias, qui a proposé une cause physique, le *pneuma*, se défend de supprimer par là la divinité, comme le lui reproche Ammonios. Il s'appuie alors sur l'histoire de la connaissance, en citant Platon « comme témoin et comme défenseur » :

> C'est lui qui a reproché au vieil Anaxagore de s'être trop attaché aux causes physiques et en recherchant et poursuivant toujours ce qui se produit nécessairement dans les affections des corps, d'avoir négligé le motif et l'agent, qui sont pourtant de meilleurs causes et principes. Et c'est lui encore qui le premier, ou du moins plus que tout autre parmi les philosophes, a étudié ces deux sortes de causes, rapportant à la divinité l'origine de tout ce qui obéit à la raison, sans priver la matière du pouvoir causal nécessaire au devenir, mais en comprenant que l'univers sensible, organisé ici comme nous le voyons, n'est pas pur ni sans mélange, mais qu'il procède de l'entrelacement de la matière et de la raison. (*De def.* 435E13-436A1)

[1000] Point souligné par Osorio Vidaurre 1996: 248.
[1001] *Arist*. 6.

En supprimant tout le pan divin, on élimine la Providence et on livre le monde à la *tychè*. On supprime du même coup la divination. C'est le tort des Épicuriens, que représente Boéthos dans le *De Pythiae* ; pour lui ce qu'ont « jeté et disséminé de manière vague (ἀτεκμάρτως[1002]) dans l'océan du temps » Sibylles et Bakis peut bien finir par se réaliser, mais « n'en est pas moins faux au moment où il est dit, quand bien même, par la suite, le hasard finit par le rendre vrai » (399A).

Pour faire intervenir le divin, le matérialisme stoïcien n'en tombe pas moins sous la critique de Plutarque, sur la divination d'abord. Si Boéthos a tort de rejeter *tout* oracle, penser, comme Sarapion le Stoïcien, que « le dieu, à moins de s'enfermer lui-même volontairement en toutes choses et de s'incorporer à toutes, ne saurait communiquer à aucun être le principe du mouvement et la cause de sa passibilité » (398B), c'est se tromper sur la manière dont marche le monde. Erreur encore que la doctrine de l'*ekpyrosis*, qui « ne laisse subsister dans son intégrité et sans adultération aucune notion, pour ainsi dire, *de notre conception des dieux* » (τῆς περὶ θεῶν δόξης οὐδεμίαν, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, ἔννοιαν ὑγιῆ καὶ ἀκέραιον ἀπολελοίπασι, 1074E12--F1) ; à travers une comparaison, passe alors le spectre de l'athéisme :

> ceux que l'on désigne comme athées, les Théodores, Diagoras et Hippons, n'ont pas osé parler de la Divinité comme d'un être périssable ; ils n'ont simplement pas cru qu'il existât un être impérissable : tout en n'admettant pas l'existence de ce qui est impérissable, ils ont préservé la prénotion de Dieu. Mais Chrysippe et Cléanthe, qui ont, pour ainsi dire, par leurs théories, empli de dieux le ciel, la terre, l'air et la mer, n'en ont laissé aucun, sur un tel nombre, qui fût impérissable et éternel, à l'exception du seul Zeus, dans lequel ils absorbent tous les autres, si bien que celui-ci se voit aussi attribuer *la capacité de faire périr tous les autres, qui ne lui sied pas mieux que celle de périr.* (*De comm. not.* 1075A7-B5, tr. D. Babut)

« La nature bienheureuse et incorruptible des dieux » (*De Iside* 358E) est menacée aussi par les mythes égyptiens ; « transférer des dieux aux hommes les détails qui paraissent indignes des premiers » (359D) peut sembler résoudre la difficulté, mais là aussi, à l'examen, se dessine le danger de l'athéisme :

> Cela revient à peu près à faire descendre de si grands noms *du ciel sur la terre,* à bannir et détruire la révérence et la croyance (τιμὴν καὶ πίστιν) dont presque tous les hommes sont imprégnés dès leur naissance, à ouvrir toutes grandes les portes à Léon[1003] l'Athée, qui ravale le divin au niveau de l'humain (ἐξανθρωπίζοντι τὰ θεῖα), à donner libre et brillante carrière aux

[1002] Vocabulaire de l'induction, ce qu'utilise l'homme habile aux conjectures (εἰκάζων καλῶς), opposé par Boéthos aux creuses vaticinations.

[1003] Conjecture probable de Pohlenz et Schwartz pour le λεὼ des manuscrits.

> mystifications d'Évhémère de Messène, qui, en fabriquant de toutes pièces des copies (ἀντίγραφα) d'une mythologie indigne de créance et dépourvue de toute substance (ἀπίστου καὶ ἀνυπάρκτου), répand par le monde *un athéisme total*, rayant tous les dieux en usage (τοὺς νομιζομένους θεοὺς) pareillement pour les réduire aux noms de généraux, d'amiraux et de rois, qui auraient vécu autrefois. (*De Iside* 359F3-360A8)

La menace dans ce texte est de deux ordres : d'une manière générale, il y a recours à un procédé qui risque de supprimer le divin, et plus précisément, il y a ici confusion de l'humain et du divin.

C'est ce dont se rendent coupables au plus haut point Épicure et les disciples qui l'idolâtrent, que Plutarque apostrophe en caricaturant « les frémissements, clameurs rituelles, tonnerres d'applaudissements, vénérations et invocations comme à un dieu (βρόμους καί ὀλολυγμούς καί κροτοθορύβους καί σεβάσεις καί ἐπιθειάσεις) par lesquels vous vous tournez vers celui qui vous appelle à des plaisirs continus et fréquents et le célèbrez hautement » (*Adv. Col.* 1117A5-8). Non seulement la divinité est supplantée par un homme, mais cet homme est précisément celui qui fait la guerre aux dieux et aux hommes divins (θεοῖς πολεμῶν καὶ θείοις ἀνδράσι, 1119C2-3). Autre est la divinisation des souverains, mais, au-delà de son utilisation politique, elle pose la question métaphysique de la relation entre hommes et dieux – dont la divination est un des modes privilégiés – et de la vertu comme meilleure approche du divin. Abordant le problème à propos de Romulus, Plutarque pose ainsi en principe que

> S'il est *impie et vil* (ἀνόσιον καὶ ἀγεννές) de refuser à la vertu tout caractère divin (ἀπογνῶναι παντάπασι τὴν θειότητα τῆς ἀρετῆς), il est stupide (ἀβέλτερον) de mêler la terre au ciel, (*Rom.* 28. 7),

avant de conclure :

> Il ne faut donc pas envoyer aussi au ciel, *contre l'ordre naturel* (παρὰ φύσιν), les corps des hommes de bien, mais avoir la ferme opinion que leurs vertus et leur âme, *selon l'ordre naturel et la justice divine* (κατὰ φύσιν καὶ δίκην θείαν), s'élèvent de l'ordre des hommes à celui des héros, puis des héros aux *daimones* et, enfin, que si elles ont été parfaitement purifiées et sanctifiées (ἂν τέλεον καθαρθῶσι καὶ ὁσιωθῶσιν), comme dans une initiation, ayant entièrement rejeté loin d'elles l'élément mortel et passible, elles s'élèvent, *non par une loi de la cité, mais véritablement et selon une logique plausible* (οὐ νόμῳ πόλεως, ἀλλ' ἀληθείᾳ καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον) jusqu'aux dieux, recevant en récompense l'accomplissement le plus beau et la plus haute félicité. (*Rom.* 28. 10)

Traitant d'Alexandre, il ne se contente pas d'écarter l'image noire du conquérant grisé par le pouvoir et « barbarisé » en faisant de la croyance en sa

divinité un pur instrument de domination réservé aux barbares (τοὺς ἄλλους καταδουλούμενος τῇ δόξῃ τῆς θειότητος, *Alex.* 28. 6), mais il lui prête encore l'opinion hautement philosophique que « Dieu est sans doute le père commun des hommes, mais qu'il adopte spécialement comme siens les meilleurs » (27. 11). Et la discussion de la légende d'Égérie aboutit à la même conclusion qu' « il est assez logique (καί που λόγον ἔχει) que le dieu […] en tant qu'ami de l'homme (φιλάνθρωπον) consente à fréquenter ceux qui se distinguent par leur vertu et qu'il ne s'offense ni ne fasse fi du commerce d'un homme pieux et sage » (ἀνδρὸς ὁσίου καὶ σώφρονος ὁμιλίαν, *Num.* 4. 4), mais il ne saurait être question d'union charnelle, seulement de cette φιλία, qui s'attache à cultiver les mœurs et la vertu de l'aimé (4. 7). Le meilleur exemple de cette proximité possible serait alors des êtres rares comme Socrate, que la pureté de son âme rend précisément sensible à la voix démonique (588D-E)[1004]. Nier enfin l'affinité entre l'âme et le divin et son immortalité est aussi une erreur épicurienne, que Plutarque dénonce à la fois dans le texte si personnel de la *Consolation à sa femme* (611D) et dans le traité polémique du *Non posse* – où c'est le dernier argument (1103E ss).

Une autre confusion des ordres de réalité résulte des interprétations allégoriques et ce sont cette fois les Stoïciens qui sont sur la sellette. Ainsi Plutarque met en garde Pemptidès, qui ne se réclame certes pas du stoïcisme, mais dont la rigueur morale réprouve la divinisation d'une passion aussi effrénée que l'Amour, contre « le gouffre d'athéisme qui s'ouvre sous nos pieds, si nous rayons[1005] chacun des dieux pour les ramener à des passions, des facultés et des vertus » (*Amat.* 757C1-3). Et Philinos ironise devant l'interprétation proposée par le Stoïcien Sarapion à la présence sur la base du palmier de bronze offert à Apollon par les Corinthiens de grenouilles, par lesquelles l'artiste aurait voulu « faire entendre que le soleil tire de l'humidité le principe de sa nourriture, de sa naissance et de son exhalaison » (400A) :

> Comme les Thessaliennes, tu fais descendre la lune et le soleil en prétendant que c'est d'ici-bas, de la terre et des eaux, qu'ils tirent leur naissance et leur épanouissement. (*De Pyth.* 400B3-5)

Enfin, l'identification entre le soleil et Apollon, récusée aussi par Plutarque, a cet inconvénient supplémentaire, qu'elle « amène presque tous les hommes à méconnaître Apollon en détournant leur pensée, par la sensation, de l'être vers l'apparence » (*De Pyth.* 400D6-8).

[1004] La différence de nature entre hommes et dieux est telle qu'il ne saurait y avoir de *vision* (*De genio* 588C ; voir aussi *De sera* 566D).

[1005] διαγράφειν, le même verbe que pour Évhémère supra.

— L'*apistia* comme forme d'irréligion

À côté des éléments doctrinaux *stricto sensu*, l'athéisme induit aussi un certain état d'esprit, enclin à « se défier » ou « se détourner » du divin, à rompre cette relation essentielle, où l'homme ne doit ni « méconnaître » (ἀγνοεῖν) la divinité, ni s'imaginer pouvoir dépasser l'opinion vraie. Dans ce domaine de l'opinion, la πίστις a à intervenir, non pas comme notre moderne « foi », impliquant un rapport à la transcendance, ou à un au-delà de la raison, mais comme une forme de δόξα, selon la place à elle assignée par Platon dans l'image de la ligne de *République* VII[1006], opinion qui implique un certain assentiment et peut aussi se teinter de confiance[1007]. C'est ainsi que l'on a déjà rencontré le mot dans l'opposition de l'athée et du superstitieux du *De superstitione*. On le retrouve encore à la fin de la *Vie d'Alexandre*, dans un commentaire du biographe, quand le Macédonien se met à trembler devant le moindre petit fait insolite, emplissant son palais de sacrificateurs, purificateurs et devins de tout poil et lui-même de sottise et de peur (ἀβελτερίας καὶ φόβου) :

> Tant il est vrai que si l'incrédulité devant les signes divins et le mépris à leur endroit (ἀπιστία πρὸς τὰ θεῖα καὶ περιφρόνησις αὐτῶν) est un mal terrible, l'est tout autant de son côté la *deisidaimonia*. (*Alex.* 75. 2)

Incrédulité et mépris remplacent ici l'athéisme comme pendant de la superstition à laquelle succombe le roi. L'anecdote du gouverneur de Cilicie que rapporte Démétrios dans le *De defectu* présente le cas de figure inverse. Il met en scène un homme

> qui, par lui-même, *balançait* encore *dans son opinion* sur les choses divines (ἀμφίδοξος ὢν ἔτι πρὸς τὰ θεῖα), *parce que son incrédulité manquait de force* (δι' ἀσθένειαν ἀπιστίας), je pense (car pour le reste, c'était un homme violent et de mauvaise qualité), mais *qui se trouvait entouré d'Épicuriens,* lesquels, pour de belles raisons tirées de la physique, selon leurs propres termes, couvraient d'injures les choses de cette sorte. (*De def.* 434D4-8)

Il décida donc sur leurs conseils d'éprouver l'oracle, mais quand celui-ci eut triomphé du piège tendu, la balance pencha définitivement de son côté et le gouverneur ne cessa plus de révérer (σέβεσθαι) Mopsos.

[1006] Plus précisément δόξα désigne le mode d'appréhension générique du monde de la génération, et πίστις en est une des deux sous-espèces, celle qui se rapporte aux vivants, tandis qu'εἰκασία concerne les images et reflets (*R.* 534a1-5).

[1007] L'importance de cette notion, en relation avec la racine *beidh du mot (celle de πείθω), et dont l'expression technique est συγκατάθεσις, s'accuse dans les débats hellénistiques sur la valeur de la sensation : voir Frazier 2012 à paraître.

Là encore se pose le problème de l'équilibre, de la juste réaction qui évite de trébucher, en particulier devant l'insolite. Les *Vies* en présentent deux cas très nets, où le biographe doit définir et adopter l'attitude prudente, mais ouverte, qui lui semble de bon aloi. C'est d'abord, dans la *Vie de Camille*, la mention dans les sources d'une statue parlante[1008] :

> Dans ces matières il est aussi risqué (ἐπισφαλές) de croire les yeux fermés (τὸ πιστεύειν σφόδρα) que de trop se défier (τὸ λίαν ἀπιστεῖν), à cause de la faiblesse humaine, qui, sans bornes et incapable de se maîtriser, se laisse emporter tantôt à la fumée de la superstition (εἰς δεισιδαιμονίαν καὶ τῦφον), tantôt à la négligence et au mépris des choses divines (εἰς ὀλιγωρίαν τῶν θείων καὶ περιφρόνησιν). Et c'est la circonspection et le « rien de trop » qui sont la meilleure solution. (Cam. 6. 6)

Le juste milieu prend ici la forme de l'εὐλάβεια, qui est sans doute, dans l'analyse stoïcienne, l'εὐπάθεια correspondant à la peur, mais qui surtout est chère à l'Académie dont se réclame Plutarque, comme l'est aussi le μηδὲν ἄγαν delphique[1009].

Second cas délicat : les spectres menaçants qui apparurent à Dion et Brutus, deux hommes « pondérés et philosophes », dont on ne peut balayer l'expérience d'un revers de manche. Pour eux, impossible de s'en tenir au discours de ceux qui jugent ce genre de choses tout juste bon pour « les petits enfants, les femmes, les gens dont l'esprit est dérangé par la maladie, traînant avec eux dans leur égarement psychique ou leur déséquilibre physique, des opinions vaines et étranges, parce qu'ils ont en eux-mêmes la *deisidaimonia* comme mauvais génie » (*Dio* 2. 4), c'est-à-dire des Épicuriens. L'*apistia* témoigne ainsi d'un refus du divin, mais on peut aller encore plus loin.

— Critiques impies et « esprits forts »

Dans le *De superstitione* l'athée, à l'abri des passions qui agitent le superstitieux, prenait, par contraste, des allures de personnage « raisonnable », mais de « raisonnable » à « raisonneur », la marge est faible et l'irréligieux, comme le sophiste avec lequel il se confond souvent, fait du *logos* un mauvais usage en exigeant des comptes de la divinité et en minant la confiance qu'on peut avoir en elle.

Un des passages les plus célèbres[1010] à ce propos se lit ainsi dans le *Dialogue sur l'Amour* et permet à Plutarque de faire mesurer à Pemptidès l'abîme d'athéisme ouvert par la réduction allégorique :

[1008] Sur le fond, Babut 1969: 517-520.

[1009] *De sera* 549E6 pour εὐλάβεια, *De E* 387F3-4 pour μηδὲν ἄγαν.

[1010] C'est le passage mis en avant par Babut 1994 pour soutenir l'hypothèse d'une foi qui dépasserait la raison ; *contra* Frazier 2008.

> Tu touches là, à mon avis, une question grave et dangereuse, Pemptidès, ou plutôt tu ébranles les inébranlables fondements de notre conception des dieux (τῆς περὶ θεῶν δόξης ἣν ἔχομεν) *en réclamant à propos de chacun d'eux discussion et démonstration* (περὶ ἑκάστου λόγον ἀπαιτῶν καὶ ἀπόδειξιν). La croyance ancestrale de nos pères suffit (ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις) et l'on ne saurait trouver ni énoncer *preuve plus évidente* (τεκμήριον ἐναργέστερον) qu'elle, Dût l'esprit le plus *subtil* faire quelque *savante* trouvaille
> [οὐδ' εἰ δι' ἄκρας τὸ σοφὸν εὕρηται φρενός, E. *Ba*. 203]. (*Amat.* 756B1-5)

Ce que dénonce ici Plutarque, ce sont les excès d'un rationalisme vétilleux qui s'en prend à la divinité : le vocabulaire est éloquent. Il s'agit d'une sorte de reddition de compte imposée au divin, où il faut raisonner et démontrer, trouver des preuves et atteindre l'évidence. Tout ce vocabulaire de la recherche intellectuelle est subtilement dévalorisé par la citation d'Euripide : cette attitude relève en réalité d'une *sophia* excessive, qui se prétend plus pénétrante et aiguisée que les autres, et n'aboutit qu'à la ruine de la piété, à l'instar de l'effondrement du palais et de sa famille provoqué par Penthée. Les deux éléments se retrouvent lorsque Plutarque reprend les mêmes reproches pour détailler cette fois les effets sur chacun des dieux :

> Si pour chacun (*sc.* des dieux) *tu réclames une preuve* (τεκμήριον ἀπαιτῇς), en touchant à tout ce qui est sacré et *en soumettant* tout autel *à une épreuve sophistique* (σοφιστικὴν ἐπάγων πεῖραν), tu n'en laisseras aucun *à l'abri des sycophantes et des inquisitions* (ἀσυκοφάντητον οὐδ' ἀβασάνιστον). (756D7-10)

À travers les adjectifs on glisse de l'application de la raison à celle de la question, de la recherche de la preuve au mauvais procès, du penseur qui interroge au sophiste, puis au sycophante, dont la calomnie est d'autant plus grave qu'elle touche au divin.

La même vaine prétention se retrouve dans la discussion sur le prétendu déclin du style de la Pythie. Évoquer un déclin du style, c'est sous-entendre un déclin de l'oracle, c'est donner à penser que soit la Pythie ne s'approche plus de l'endroit où se tient le divin soit que l'exhalaison inspiratrice s'est totalement éteinte et, dans tous les cas, l'oracle n'en sort pas indemne ; cette alternative, Diogénianos la présente comme un *logos*, celui qui « plus que tout autre, s'oppose à la crédibilité de l'oracle » (ὁ μάλιστα πρὸς τὴν τοῦ χρηστηρίου πίστιν ἀντιβαίνων λόγος, 402B9), où ἀπιστία et rationalisme mal compris se rejoignent. Et, glissant insensiblement dans sa réponse de l'apologie à la contre-attaque, Théon finit par prendre à parti les critiqueurs, « dont l'état d'esprit est parfaitement puéril et sot » (ὧν παιδικόν ἐστι κομιδῇ καὶ ἀβέλτερον τὸ πάθος, 409C10-11), qui se donnent l'air de regretter les énigmes et obscurités d'autrefois,

> et puis, s'ils ne parviennent pas à *comprendre suffisamment* (ἱκανῶς πύθωνται) la cause du changement, s'éloignent du dieu en le condamnant, lui et non pas nous ou eux-mêmes *comme incapables d'atteindre par le raisonnement la pensée du dieu* (ὡς ἀδυνάτων ὄντων ἐξικνεῖσθαι τῷ λογισμῷ πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ διάνοιαν). (*De Pyth.* 409D5-8)

Le ressort de cette attitude est l'orgueil et le résultat, désastreux, est de les *détourner* de la divinité : le contraire même de l'attitude pieuse prônée par Plutarque lui-même dans le *De sera* après la sortie de l'Épicurien, qui a « charrié en bloc et sans aucun ordre un amas[1011] puisé à droite et à gauche, dans une sorte de débordement convulsif de colère et d'injures contre la Providence » (548C5-7) et mis en cause la πίστις qu'on peut avoir en elle et en la justice divine[1012] :

> Ainsi donc, prenant pour point de départ le foyer de nos pères, je veux dire cette circonspection face au divin des philosophes de l'Académie (τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβείας τῶν ἐν Ἀκαδημείᾳ), *nous nous garderons pieusement de dire quoi que soit sur ce sujet comme des gens qui savent* (ὡς εἰδότες τι περὶ τούτων λέγειν ἀφοσιωσόμεθα). Car tenter *d'approfondir ce qui concerne dieux et démons, lorsqu'on est homme* (τὸ τὰ θεῖα καὶ τὰ δαιμόνια πράγματα διασκοπεῖν ἀνθρώπους ὄντας), c'est pire que parler musique sans compétence musicale ou stratégie sans expérience militaire ; c'est ressembler aux ignorants qui essaient *d'atteindre la pensée des spécialistes à partir d'opinions et de conjectures appuyées sur la vraisemblance* (τεχνιτῶν διάνοιαν ἀπὸ δόξης καὶ ὑπονοίας κατὰ τὸ εἰκὸς μετιόντας). (*De sera* 549E5-F2)

Dans ce cadre, il n'est plus question d'emploi arrogant de la raison, mais du simple recours à l'opinion, la supposition et la vraisemblance, tâtonnements incertains qui accusent la faiblesse humaine. On le retrouve au contraire lorsque Lamprias prend la parole pour répondre aux objections d'Ammonios et, avant de développer pour sa défense la théorie de la double causalité, déclare :

> Pour moi elles (*sc.* ses objections) ne m'ont pas seulement ému, mais bouleversé (συγκέχυκεν) à l'idée que dans une compagnie aussi nombreuse et importante, je semble, en dépit de mon âge, me parer du pouvoir persuasif du discours (τῷ πιθανῷ τοῦ λόγου καλλωπιζόμενος) pour détruire et ébranler quelque chose des coutumes vraies et saintes qui touchent au divin (ἀναιρεῖν

[1011] Plutarque ne parle même pas de λόγους, mais choisit un neutre pluriel, ἀθρόα πολλά, qui contribue à dénier toute valeur à cet amas verbal informe.

[1012] *De sera* 548B9 : τὴν πίστιν ἡ βραδύτης ἀφαιρεῖ τῆς προνοίας et la conclusion imagée d'Olympichos, 549D8-9 : « Aussi ne vois-je pas l'utilité de ces meules des dieux qui moulent à retardement, comme on dit : elles *font pâlir l'image de la justice* (ποιοῦσι τὴν δίκην ἀμαυράν) et annihilent la peur du vice ».

> τι καὶ κινεῖν τῶν ἀληθῶς καὶ ὁσίως περὶ τοῦ θείου νενομισμένων). (*De def. orac.* 435E7-11)

Le *logos* là aussi ne servirait au jeune Lamprias qu'à « faire le beau » et enjoliver son propos, avec pour prix la ruine d'une tradition dans laquelle la vérité se donne à chercher. Le *Dialogue sur l'Amour* ne dit pas autre chose, où, après avoir stigmatisé les trésors d'ingéniosité dépensés en vain pour trouver un témoignage plus éclatant que la croyance ancestrale, la *patrios pistis*, Plutarque poursuit :

> Elle est comme une base, comme un fondement commun *qui soutient la piété* (ὑφεστῶσα πρὸς εὐσέβειαν) ; attaquer et ébranler sur un seul point son ancrage dans la tradition (τὸ βέβαιον αὐτῆς καὶ νενομισμένον), c'est la rendre tout entière croulante et suspecte (ἐπισφαλὴς καὶ ὕποπτος). (*Amat.* 756B8-11)

La fidélité à la tradition est le dernier point par lequel se distinguent attitudes pieuses ou impies, mais elle ne se confond pas avec un quelconque fidéisme et la tradition n'est pas, comme elle le sera pour les néoplatoniciens postérieurs à Plotin, la norme de la vérité. Inscrite dans la tradition des philosophes grecs, qui se sont attachés à penser et spiritualiser la religion de la cité[1013], elle n'est pas confiance aveugle répudiant tout usage de la raison. Ce qu'elle apporte, et toutes les images convergent en ce sens, c'est une *base*, quelque chose de *stable* (βέβαιον), qui évite de *glisser* (ἀσφαλής / ἐπισφαλής si elle est ébranlée), en quoi l'on peut se fier (πίστις / πιστεύειν) et sans laquelle s'ouvre l'ère du soupçon (ὕποπτος). Elle induit ainsi un certain état d'esprit, ouvert au divin, dont les fêtes permettent de sentir la présence à travers la forme la plus haute de joie : ce qui ne signifie nullement un rejet de la raison et de la philosophie, mais découle de la nature même de l'homme, en qui coexistent raison et passion, selon la vision platonicienne de Plutarque[1014]. Ainsi il faut utiliser cultes et coutumes comme « des symboles consacrés, les uns plus obscurs, les autres plus limpides, frayant à la pensée la route du divin » (*De Iside* 378A) et s'attacher à donner du mythe « une interprétation pieuse et philosophique » (*De Iside* 355C). Dans ses prémisses et par son attention à la dimension vécue autant qu'à la dimension pensée, au respect de la religion traditionnelle, à l'importance de la persuasion et de la conviction comme base stable, la pensée de Plutarque semble proche des grands thèmes des *Lois* auxquelles est empruntée aussi, et appliquée aux Épicuriens, la figure de l'athée, savant présomptueux, rationaliste étroit et esprit fort, qui ne montre en définitive que sa sottise, son ἀβελτερία, un autre mot fréquemment rencontré dans les textes. Mais les inflexions ne sont pas moins intéressantes : là où Platon soulignait surtout l'atteinte intolérable à la justice que constitue la

[1013] Babut 1974.
[1014] Babut 1969: 319-333.

pensée de dieux que des cadeaux peuvent se concilier, Plutarque subsume l'ensemble sous la notion de Providence et insiste sur la communication avec le divin. Sans que soit négligée la dimension civique, où les sanctuaires sont la meilleure occasion de pratiquer l'évergétisme[1015], sans qu'il y ait encore de quête solitaire pour rejoindre en soi-même la partie la plus haute et divine de l'âme, telle que sera la démarche de Plotin, la religion a aussi une dimension personnelle, à la fois éthique et spirituelle, affirmée. Dans ce cadre, l'irréligion prend à la fois le visage de la superstition et celui de l'athéisme, deux visages esquissés dans les *Lois,* de la crédulité et de la peur ou de l'insensibilité et du rationalisme étroit, la juste attitude étant celle du philosophe dont la pensée est tournée vers le divin.

[1015] Piérart 2010.

(Página deixada propositadamente em branco)

6. Bibliografía
(Bibliography)

Adams, S.M. (1952), "Salamis Symphony. The *Persae* of Aeschylus", en M.E. White (ed.), *Studies in Honour of G. Norwood*. Toronto, 46-54.

Africa, T. (1982), "Worms and the Death of Kings: A Cautionary Note on Disease and History", *ClAnt* 1: 1-17.

Ahrensdorf, P.J. (2009), *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*. Cambridge – New York.

Albaladejo, M. (2005), "¿Qué edad tenías a la llegada del medo? El papel de Mileto durante la conquista persa de Jonia según Heródoto", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 41: 267-278.

Alexander, J.A. (1963), *Potidaea: Its History and Remains.* Athens (Georgia).

Allan, W. (2001), *Euripides. The Children of Heracles*. Warminster.

——— (2004), "Religious Syncretism: The New Gods of Greek Tragedy", *HSPh* 102: 113-155.

——— (2010), *Euripides. Helen*. Cambridge.

Allison, J.W. (2011), "Thucydides on Delium: War without Borders", en G. Rechenauer – V. Pothou (eds.), *Thucydides – a Violent Teacher? History and its Representations.* Göttingen, 131-144.

Amiech, C. (2004), Les Phéniciennes *d'Euripide. Commentaire et traduction*, Paris.

Anagnostopoulos, G. (2002-2003), "The Divinity of Oedipus: Sophocles on the Nature of the Divine", *Skepsis* 13-14: 319-345.

Arnaoutoglou, I. (1993), "Pollution in the Athenian Homicide Law", *RIDA* 40: 109-137.

Asheri, D. (1993), "*Erodoto* e *Bacide*. Considerazioni sulla fede di *Erodoto* negli oracoli (Hdt. VIII.77)", en M. Sordi (ed.), *La profezia nel mondo antico*. Milano, 63-76.

——— (1998), "Platea *vendetta* delle Termopili: alle origini di un motivo teologico erodoteo", en M. Sordi (ed.), *Responsibilità, perdono e vendetta nel mondo antico*. Milano, 65-86.

Auffarth, Ch. (2003), "Ritual, Performanz, Theater: Die Religion der Athener in Aristophanes' Komödien", en A. Bierl – R. Lämmle – K. Wesselmann (eds.), *Literatur und Religion. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. Berlin – New York, 387-414.

Austin, C. – Olson, S.D. (2009), *Aristophanes. Thesmophoriazusae*. Oxford (= 2004).

Avezzù, G. – Guidorizzi, G. – Cerri, G. (2011), *Sofocle. Edipo a Colono*. Milano (= 2008).

Babut, D. (1969), *Plutarque et le stoïcisme*. Paris.

——— (1974), *La religion des philosophes*. Paris.

——— (1982), "Platon et Protagoras: l' 'apologie' du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue", *REA* 84: 49-86 (= *PARERGA. Choix d'articles de Daniel Babut [1974-1994]*. MOM, Lyon, 1994, 197-234).

——— (1994), "Du scepticisme au dépassement de la raison: philosophie et foi religieuse chez Plutarque", *PARERGA. Choix d'articles de D. Babut (1974-1994)*. MOM, Lyon, 549-581.

Balaude, J.-F. (1995), "Le triptyque *République, Politique, Lois*: perspectives", en J.-F. Balaude (ed.), *D'une cité possible. Sur les* Lois *de Platon*. Univ. Paris X Nanterre, 29-56.

Baldasarri, M. (1996), "Inquiadramento filosofico del 'De superstitione' plutarcheo", en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione*. Napoli, 373-387.

Balot, R. K. (2001), *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton – Oxford.

Bañuls Oller, J.V. (1996), "Expresión literaria del concepto ὕβρις", *SPhV* 1: 7-19.

Bañuls Oller, J.V. – Crespo Alcalá, P. (2000), "La ciega mirada de Edipo", en C. Morenilla – B. Zimmermann (eds.), *Das Tragische*. Stuttgart, 19-59.

Baragwanath, E. (2012), "Returning to Troy: Herodotus and the Mythic Discourse of his own Time", en E. Baragwanath – M. De Bakker (eds.), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*. Oxford, 287-312.

Barlow, S.A. (1996), *Euripides. Heracles*. Warminster (= Oxford, 1981).

——— (2011), *Euripides. Trojan Women*. Oxford (= 1986).

Barret, W.S. (2001), *Euripides. Hippolytus*. Oxford (=1964).

Baslez, M.F. (1984), *L'étranger dans la Grèce Antique*. Paris.

Battezzato, L. (2013), *Euripide. Ecuba*. Milano (= 2010).

Bauman, R.A. (1990), *Political Trials in Ancient Greece*. Oxford.

Beck, E.A. – Headlam, C.E.S. (1895), *The Heracleidae of Euripides*. Cambridge.

Bees, R. (2009), *Aischylos. Interpretationen zum Verständnis seiner Theologie*. München.

Belloni, L. (1984), "L'intemperanza di Serse e la saggezza di Agamennone. La conoscenza e la regalità in Eschilo", *CCC* 5: 7-18.

——— (2006), "Le Danaidi, Pelasgo, il nomos: Note minime sulle *Supplici* di Eschilo", *MD* 57: 185-194.

Beltrametti, A. (2001), "Al di là del mito di Eros. La tragedia del desiderio proibito nella drammaturgia dei personaggi", *QUCC* 68: 99-121.

Benedetti, M. (1994), *Sofocle. Filottete*. Napoli.

Berardi, E. (1990), "Plutarco e la religione: l'εὐσέβεια come giusto mezzo fra δεισιδαιμονία e ἀθεότης", *CCC* 11: 142-170.

Bergquist, B. (1967), *The Archaic Greek Temenos: A Study of Structure and Function*. Lund.

Bernabé, A. (1995), "Una cosmogonía cómica: Aristófanes *Aves* 685ss.", en J.A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio. Estudios actuales sobre textos griegos*. Madrid, 195-211.

——— (2008), "Religión", en F. Rodríguez Adrados *et alii* (eds.), *Veinte años de Filología Griega (1984-2004)*. Madrid, 607-633.

Bett, R. (2013), "Language, Gods, and Virtue: A Discussion of Robert Mayhew, Prodicus the Sophist", *OSAPh* 44: 279-312.

Biehl, W. (1986), *Euripides. Kyklops*. Heidelberg.

——— (1989), *Euripides. Troades*. Heidelberg.

Blomqvist, J. (1982), "Human and Divine Action in Euripides' *Hippolytus*", *Hermes* 110: 398-414.

Blösel, W. (2012), "Thucydides on Themistocles: A Herodotean Narrator?", en E. Foster – D. Lateiner (eds.), *Thucydides and Herodotus*. Oxford – New York, 215-240.

Bollack, J. (1990a), *L'Oedipe Roi de Sophocle*, vol. 1. Lille.

——— (1990b), *L'Oedipe Roi de Sophocle*, vol. 2. Lille.

——— (1990c), *L'Oedipe Roi de Sophocle*, vol. 3. Lille.

——— (1990d), *L'Oedipe Roi de Sophocle*, vol. 4. Lille.

Bolshakov, A.O. (2009), "Persians and Egyptians: Cooperation in Vandalism?", en S.H. D´Hauria (ed.), *Offerings to the Discerning Eye an Egyptological Medley in Honor of Jack A. Josephson*. Leiden, 45-54.

Bonazzi, M. (2004), "Atene, i sofisti e la democrazia: Protagora e i suoi critici", *Il Pensiero Politico* 37 3: 333-359.

Bonnechere, P. (2013), "Oracles et mentalités grecques. La confirmation d'un oracle par une seconde consultation au même sanctuaire", *Kernos* 26 (*Manteia*. Pratiques et imaginaire de la divination grecque Antique. *Actes du XIII^e colloque international du CIERGA*): 73-94.

Bowden, H. (2003), "Oracles for Sale", en P. Derow – R. Parker (eds.), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford – New York, 256-274.

——— (2005), *Classical Athens and the Delphic Oracle: Divination and Democracy*. Cambridge.

Bowen, A.J. (2013), *Aeschylus. Suppliant Women*. Oxford.

Bowie, A.M. (1993), *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*. Cambridge.

Bowie, E.L. (1970), "Greeks and their Past in the Second Sophistic", *P&P* 46: 3-41.

Boyce, M. (1987), s.v. "Ātaš", en E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica,* vol. III, fasc. 1, 1-5. London (web edition: New York, 2011).

Bradford, A.S. (2011), *Leonidas and the Kings of Sparta: Mightiest Warriors, Fairest Kingdom*. Santa Barbara.

Bremer, J.M. (1993), "Aristophanes on His Own Poetry", en J.M. Bremer – E.W. Handley (eds.), *Aristophane*. Geneva, 125-165.

Bremmer, J. (1982), "Literacy and the Origins and Limitations of Greek Atheism", en *Actus: Studies in Honor of H.L.W. Nelson*. Utrecht, 43-55.

——— (2010), "El ateísmo en la Antigüedad", en M. Martin (ed.), *Introducción al ateísmo*. Madrid, 29-45 (= *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, 2007).

Bresciani, E. (1985), "The *Persian* Occupation of Egypt" en I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran,* 2. Cambridge, 502–528.

Briant, P. (1988), "Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'empire achéménide: le cas de l'Egypte", en A. Kuhrt – S. Sancisi-Weerdenburg (eds.), *Achaemenid History III, Method and Theory.* Leiden, 137-173.

——— (2002), *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire.* Winona Lake, Indiana.

Brisson, L. (1995), "Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée*", en J.-F. Balaude (ed.), *D'une cité possible. Sur les* Lois *de Platon*. Univ. Paris X Nanterre, 115-130.

Broadhead, H.D. (1960), *The Persae of Aeschylus*. Cambridge.

Brown, A. (2014), *Sophocles. Antigone*. Oxford (= 1987).

Brown, T.S. (1978), "Aristodicus of Cyme and the Branchidae", *AJPh* 99: 64-78.

——— (1982), "Herodotus' Portrait of Cambyses", *Historia* 31: 387-403.

Bruit-Zaidman, L. (2001), *Le commerce des dieux*. Eusebeia: *essai sur la piété en Grèce ancienne*. Paris.

——— (2003), "Impies et impiété de l'*Euthyphron* aux *Lois*", en J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*. Caen, 153-168.

Bruit-Zaidman, L. – Schmitt-Pantel, P. (1989), *La religion grecque*. Paris.

Buis, E.J. (2013), "The Lord of the Wings: Political Leadership and the Rhetorical Manipulation of Athenian Law in Aristophanes' *Birds*", *Center for Hellenic Studies*, *Research Bulletin* 2 1. Disponible *online*: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:BuisE.The_Lord_of_the_Wings.2013 (fecha de acceso: 25/02/2016).

Bultrighini, U. (1999), *"Maledetta democrazia". Studi su Crizia*. Alessandria.

Burian, P. (2012), "Polyphonic *Ajax*", en K. Ormand (ed.), *A Companion to Sophocles*. Oxford, 69-83.

Burkert, W. (2007), *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid (= *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, 1977).

Burns, T. (2012), "Nicias in Thucydides and Aristophanes. Part I: Nicias and Divine Justice in Thucydides", *Polis* 29 2: 217-233.

——— (2013), "Nicias in Thucydides and Aristophanes. Part II: Nicias and Divine Justice in Aristophanes", *Polis* 30 1: 49-72.

Buxton, R.G.A. (1982), *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*. Cambridge.

Byl, S. (2007), *Les* Nuées *d'Aristophane. Une initiation à Éleusis en 423 avant notre ère*. Paris.

Caballero López, J.A. (2010), *Inicios y desarrollo de la historiografía griega: mitos, política, propaganda*. Madrid.

Caire, E. (1998), *Critias d'Athènes, sophiste et tyran*. Aix-en-Provence.

———— (2002), "L'homme qui inventa la divinité. Le *Sisyphe* de Critias", en G. Dorival (ed.), *Nier les dieux, nier Dieu*. Aix-en-Provence, 37-49.

Cairns, D.L. (1993), *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford.

——— (1996), "*Hybris*, Dishonour, and Thinking Big", *JHS* 116: 1-32.

——— (1997), "The Meadow of Artemis and the Character of the Euripidean *Hippolytus*", *QUCC* 57 3: 51-75.

——— (2013), "Divine and Human Action in the *Oedipus Tyrannus*", en D.L. Cairns (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea, 119-172.

Calderón Dorda, E. (2006), "Adivinos y arte adivinatoria en Eurípides", *Prometheus* 32: 121-147.

——— (2012), "Ironía y tragedia en el *Prometeo Encadenado*", en G. Bastianini – W. Lapini – M. Tulli (eds.), *Harmonia. Scritti di Filologia Classica in onore di Angelo Casanova*. Firenze, 151-164.

——— (2013), "El concepto de religión en Esquilo: reflexión terminológica", *Emerita* 81 2: 295-313.

——— (2014), "La piedad teognídea", en E. Vintró – F. Mestre – P. Gómez (eds.), *Som per mirar* (I). *Estudis de filologia grega oferts a Carles Miralles*. Barcelona, 97-109.

——— (2015a), "El *homo religiosus* euripídeo", *Prometheus* 41: 41-66.

——— (2015b), *Esquilo. Prometeo encadenado, Fragmentos de otras tragedias sobre Prometeo*, vol. V. Madrid.

——— (2016a), "La religión en Sófocles: análisis conceptual y léxico", en E.

Calderón Dorda – S. Perea Yébenes (eds.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*. Madrid – Salamanca, 27-44.

——— (2016b), "Orestes y la impiedad del héroe", *A&R* 10 1-2: 23-39.

Calderón Dorda, E. – Perea Yébenes, S. (eds.) (2016), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*. Madrid – Salamanca.

Caramés, J. (2010), "Relación entre retórica y magia en el *Elogio de Helena* de Gorgias", en J. González Castro *et alii* (eds.), *Perfiles de Grecia y Roma* II. *Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid, 371-378.

Carawan, E. (1993), "The *Tetralogies* and Athenian Homicide Trials", *AJPh* 114 2: 235-270.

——— (2004), "Andocides' Defence and MacDowell's Solution", en D.L. Cairns – R.A. Knox (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*. Swansea, 103-112.

Carlier, P. (1995), *Le IV^e siècle grec jusqu'à la mort d'Alexandre*. Paris.

Cartledge, P. (2002), *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300-362 BC*. New York.

Castel-Bouchouchi, A. (2003), "La finalité religieuse de l'éducation dans les *Lois* de Platon", en J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*. Caen, 193-210.

Cavallero, P.A. (2005-2006), "Algunas claves interpretativas de *Nubes* de Aristófanes", *Circe* 10: 75-96.

——— (2007), "Sócrates como chivo expiatorio o sobre la identificación de Aristófanes y Sócrates" *Circe* 11: 91-100.

——— (2008), "La historicidad del Sócrates de Aristófanes y la coincidencia de fuentes (deuxième partie)", *REA* 110 1: 5-38.

Cerri, G. (2010), "Il significato dell'espressione 'leggi non scritte' nell'Atene del V secolo a.C.: formula polivalente o rinvio ad un *corpus* giuridico di tradizione orale?, *MediterrAnt* 13 1-2: 139-146.

——— (2012), "Le *Nuvole* di Aristofane e la realtà storica di Socrate", en F. Persusino – M. Colantonio (eds.), *La commedia greca e la storia*. Pisa, 151-194.

Chantraine, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Nouvelle édition mise à jour*. Paris.

Chapouthier, F. (1954), "Euripide et l'accueil du divin", en *Euripide. Entretiens de la Fondation Hardt* 1. Genève-Vandœuvres, 205-240.

Chateau, J.-Y. (2005), *Philosophie et religion. Platon* Euthyphron. *Traduction et commentaire*. Paris (2ª ed).

Cipolla, P. (2005), "La negazione del divino nella 'rhesis' di Sisifo (Crizia *TrGF* 43 F, 9)", en S. Grandolini (ed.), *Lirica e teatro in Grecia*. Napoli, 201-219.

Citti, V. (2007), "Aesch. *Suppl*. 1-39", *BollClass* 28: 3-28.

Civitavecchia, L. (2013), "Note ai *Persiani* di Eschilo", *Philologus* 157 2: 364-373.

Cleary, J.J. (2001), "The Role of Theology in Plato's *Laws*", en F.L. Lisi (ed.), *Plato's* Laws *and its Historical Significance*. Sankt Augustin, 125-140.

Cobetto Ghiggia, P. (1995), *Andocide. Contro Alcibiade*. Pisa.

Cole, S. (2004), *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*. Berkeley.

Collard, C. (1991), *Euripides. Hecuba*. Warminster.

Collins, D. (2002), "Reading the Birds*: Oiônomanteia* in Early Epic", *ColbyQ* 38: 17-41.

Conacher, D.J. (1974), "Aeschylus' *Persae*. A Literary Commentary", en J.L. Heller – J.K. Newman (eds.), *Serta Turyniana. Studies in Greek Literature and Palaeography in Honor of Alexander Turyn*. Urbana, 143-168.

——— (1998), *Euripides and the Sophists*. London.

——— (2000), "Aeschylus' *Oresteia* and Euripides' *Bacchae*: a Critique of Some Critical Approaches", *EMC* (n.s) 19: 333-349.

Coraluppi, L.F. (1968), "Interpretazione dell'*Aiace* di Sofocle", *Dioniso* 42: 115-142.

Corradi, M. (2007), "L'origine della tradizione sul processo di Protagora", en M. Erler – S. Schorn (eds.), *Die griechische Biographie in hellenisticher Zeit. Akten des internationalen Kongresses in Würzburg*. Berlin – New York, 285-301.

Corsini, E. (1986), "La polemica contro la religione di stato in Aristofane", en E. Corsini (ed.), *La Polis e il suo teatro*, I. Padova, 149-183.

——— (1993), "La religione nelle commedie di Aristofane", en B. Amata (ed.), *Cultura e lingue classiche,* III. Roma, 77-86.

Cortés Gabaudan, F. (2005), "La oratoria griega como género literario", en D. Estefanía *et alii* (eds.), *Cuadernos de literatura griega y latina: géneros grecolatinos en prosa*. Alcalá de Henares, 205-232.

Cottone, R.S. (2005), *Aristofane e la tradizione della ingiuria. Per una introduzione alla* λοιδορία *comica*. Roma.

Craik, E.M. (1993), "Unwritten laws", *LCM* 18: 123-125.

Crespo, E. (2016), "Sobre el teatro ateniense y la configuración de la ideología cívica", *SPhV* 18: 51-56.

Criscuolo, U. (1994), "Note sul tardo Euripide", *AAP* 43: 29-44.

Cropp, M.J. (2013), *Euripides. Electra*. Oxford (= 1988).

Curd, P. (2006), "Gorgias and the Eleatics", en M.M. Sassi (ed.), *La costruzione*

del discorso filosófico nell'età dei Presocratici. Pisa.

Curnis, M. (2003), "Follia o cecità degli dei? Soph. *OC*. 278", *Lexis* 21: 157-160.

Dain, A. – Mazon, P. (1967a), *Sophocle*, vol. I. Paris (= 1955).

——— (1967b), *Sophocle*, vol. III. Paris (= 1960).

——— (1968), *Sophocle*, vol. II. Paris (= 1958).

Dandamayev, M. (1998), s. v. "Eunuchs", en E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica,* vol. IX, fasc. 1, 64-69. London (web edition: New York, 1996).

Davies, M. (1989), "Sisyphus and the Invention of Religion", *BICS* 36: 16-32.

——— (1991), *Sophocles. Trachiniae*. Oxford.

Dawe, R.D. (1973), *Studies on the Text of Sophocles. Vol. I. The Manuscripts and the Text*. Leiden.

——— (1996a), *Sophocles. Aiax*. Stuttgart – Leipzig.

——— (1996b), *Sophocles. Oedipus Coloneus*. Stuttgart – Leipzig.

——— (1996c), *Sophocles. Oedipus Rex*. Stuttgart – Leipzig.

——— (1999), *Sophocles. Oedipus Rex*. Cambridge (=1982).

De Cremoux, A. (2009), "Iris passe-murailles et les limites de l'utopie: quelques réflexions sur une épiphanie comique dans les 'Oiseaux' (vv. 1199-1261)", en *Kaina pragmata*. *Mélanges Jean-Claude Carrière*, *Pallas* 81: 83-98.

De Meulenaere, H. (1975), s.v. "Apries", en W. Helck – E. Otto – R. Drenkhahn (eds.), *Lexikon der Ägyptologie, I.* Wiesbaden, 358-360.

De Romilly, J. (2004), *La ley en la Grecia clásica*. Buenos Aires (= *La loi dans la pensée grecque*. Paris, 1971).

De Santis, G. (2005), "Las Erinias: configuración progresiva del personaje y definición simbólica en *Orestíada* de Esquilo. Primera parte", *Ordia Prima* 4: 37-74.

Decleva Caizzi, F. (1969), *Antiphontis Tetralogiae*. Milano – Varese.

——— (2008), "Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice", en A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, 311-331 (= 1999).

Del Corno, D. (2006), *Aristofane. Le Rane*. Milano (= 1985).

Del Grande, C. (1947), *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica. Da Omero a Cleante*. Napoli.

Delatte, L. (1942), *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fascicule XCVII). Liège-Paris.

Demont, P. (2013), "Le Nomos-Roi: Hérodote, III, 38", en J. Alaux (dir.), *Hérodote. Formes de pensée, figures du récit*. Rennes, 37-46.

Denniston, J.D. (2002), *Euripides. Electra*. Oxford (= 1939).

Denniston, J.D. – Page, D.L. (2008), *Aeschylus Agamemnon*. Oxford (= 1957).

Depuydt, L. (1995), "Murder in Memphis: The Story of Cambyses's Mortal Wounding of the Apis Bull", *JNES* 54: 119-126.

Desch, W. (1986), "Der *Herakles* des Euripides und die Götter", *Philologus* 130 1: 8-23.

Dewald, C. (2003), "Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus," en K. A. Morgan (ed.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*. Austin, 25-58.

——— (2012), "Myth and Legend in Herodotus' First Book", en E. Baragwanath – M. De Bakker (eds.), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*. Oxford, 59-85.

Diggle, J. (1981), *Euripidis Fabulae*, vol. II. Oxford.

——— (1984), *Euripidis Fabulae*, vol. I. Oxford.

——— (1994), *Euripidis Fabulae*, vol. III. Oxford.

Dillery, J. (1996), "Reconfiguring the Past: Thyrea, Thermopylae and Narrative Patterns in Herodotus", *AJPh* 117 2: 217-254.

Dillon, M.P.J. (1996), "*Oionomanteia* in Greek Divination", en M.P.J. Dillon (ed.), *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*. Amsterdam, 99-121.

——— (1997), "The Ecology of the Greek Sanctuary", *ZPE* 118: 278-317.

Dodds, E.R. (1986), *Euripides. Bacchae*. Oxford (= 1960[2]).

——— (1999), *Los griegos y lo irracional*. Madrid (= Berkeley, 1951).

Dorati, M. (1999), "Aqua e fuoco nella *Lisistrata*", *QUCC* 63: 79-90.

Dover, K.J. (1976), "The Freedom of the Intellectual in Greek Society", *Talanta* 7: 24-54 (con una nota adicional en *The Greeks and their Legacy*. London, 1984, 135-138).

——— (1989), *Aristophanes. Clouds*. Oxford (= 1968).

——— (1994), *Aristophanes. Frogs*. Oxford (= 1993).

Drachmann, A.B. (1922), *Atheism in Pagan Antiquity*. London – Copenhagen.

Drozdek, A. (2005), "Protagoras and Instrumentality of Religion", *AC* 74: 41-50.

——— (2006), "Prodicus: Deifying Usefulness", *Myrtia* 21: 57-63.

——— (2007), *Greek Philosophers as Theologians. The Divine* Arche. Hampshire – Burlington.

Dué, C. (2006), *The Captive Woman's Lament in Greek Tragedy*. Austin.

Dunbar, N. (1995), *Aristophanes. Birds*. Oxford.

Durán López, Mª.Á. (2007), "La influencia de Platón en el tratado *Sobre la superstición*", en A. Bernabé – I. Rodríguez Alfageme (eds.), Φίλου σκιά. *Studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*. Madrid, 155-163.

——— (2011), *Los dioses en crisis. Actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*. Madrid.

Easterling, P.E. (1999), *Sophocles. Trachiniae*. Cambridge (=1982).

Eck, B. (2012), *La mort rouge: homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*. Paris.

Edwards, M.J. (2004), "Antiphon the Revolutionary", en D.L. Cairns – R.A. Knox (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*. Swansea, 75-86.

——— (2008), "The Gods in the Attic Orators", *Papers on Rhetoric* 9: 107-115.

Eidinow, E. (2007), *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*. Oxford.

England, E.B. (1901), "Wecklein's *Supplices* and *Heraclidae* of Euripides", *CR* 15: 54-58.

Evans, J.A.S. (1991), "A Reading of Sophocles' *Ajax*", *QUCC* 38: 69-85.

Fahr, W. (1969), Θεοὺς νομίζειν. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei der Griechen*. Hildesheim – New York.

Faraone, Ch.A. (2008), "Mystery Cults and Incantations. Evidence for Orphic Charms in Euripides' Cyclops 646–648?", *RhM* 151 2: 127-142.

Finglass, P.J. (2007), *Sophocles. Electra*. Cambridge.

——— (2011), *Sophocles. Ajax*. Cambridge.

Fisher, N.R.E. (1976), "*Hybris* and dishonour: I", *G&R* 23 2: 177-193.

——— (1979), "*Hybris* and dishonour: II", *G&R* 26 1: 32-47.

——— (1992), *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster.

——— (2002), "Popular Morality in Herodotus", en E.J. Bakker – I.J.F. De Jong – H. Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, 199-225.

Flower, M. (2008), *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley – Los Angeles – London.

——— (2009), "Athenian Religion and the Peloponnesian War", en O. Palagia (ed.), *Art in Athens during the Peloponnesian War*. Cambridge, 1-23.

Foley, H.P. (2001), *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton.

Fontenrose, J. (1978), *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Berkeley.

——— (1988), *Didyma: Apollo's Oracle, Cult, and Companions*. Berkeley – Los Angeles.

———(2011), *Python. Estudio del mito délfico y sus orígenes*. México D.F. – Madrid

(= New York, 1974).

Forsdyke, S. (2005), *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton.

Foster, E. (2009), "The Rhetoric of Materials: Thucydides and Lucretius", *AJPh* 130 3: 367-399.

Foster, E. – Lateiner, D. (2012), "Introduction", en E. Foster – D. Lateiner (eds.), *Thucydides and Herodotus*. Oxford – New York, 1-12.

Fränkel, E. (1974a), *Aeschylus. Agamemnon*, *vol. I (Prolegomena, Text, Translation)*. Oxford (reimpr. 1962 = 1950).

——— (1974b), *Aeschylus. Agamemnon*, *vol. II (Commentary on 1-1055)*. Oxford (reimpr. 1962 = 1950).

——— (1974c), *Aeschylus. Agamemnon*, *vol. III (Commentary on 1056-1673, Appendixes, Indexes)*. Oxford (reimpr. 1962 = 1950).

Frazier, F. (2008), "Philosophie et religion dans la pensée de Plutarque. Quelques réflexions autour des emplois du mot πίστις", *EPlaton* 5: 41-61.

——— en prensa: "Les emplois de πίστις chez les médioplatoniciens", comunicación en el Coloquio *Conviction, croyance*, *foi:* pistis *et* fides *de Platon aux Pères* organizado por C. Grellard – Ph. Hoffmann – L. Lavaud. Paris, 31 mayo-2 junio 2012.

——— en prensa: "About 'Religious' Pistis Again. Platonism and Piety in Plutarch and Neoplatonism", comunicación en las Jornadas *Vicissitudes of Pistis. Saint Paul between Ancient Philosophy and Contemporary Thought*. Nijmegen, 10-12 junio 2015.

Friis Johansen, H. – Whittle, E.W. (1980a), *Aeschylus. The Suppliants, vol. I (Bibliography, introduction, text and apparatus)*. Kobenhaven.

——— (1980b), *Aeschylus. The Suppliants, vol. II (Commentary, Lines 1-629)*. Kobenhaven.

——— (1980c), *Aeschylus. The Suppliants, vol. III (Commentary, Lines 630-1073)*. Kobenhaven.

Furley, W.D. (1996), *Andokides and the Herms. Study of Crisis in Fifth-Century Athenian Religion*. London.

——— (2006), "Thucydides and Religion", en A. Rengakos – A. Tsakmakis (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, 415-438

Futre, M.P. (1994), "Prece e poesia no Hipólito de Eurípides", *Humanitas* 46: 63-74.

Gadamer, H.-G. (2006), "La piété du non-savoir socratique", en *Interroger les Grecs. Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*. Québec, 161-204 (= 1990, traducción del alemán).

Gagarin, M. (1989), *The Murder of Herodes. A Study of Antiphon* 5. Frankfurt am

Main – Bern – New York – Paris.

——— (1990), "The Ancient Tradition on the Identity of Antiphon", *GRBS* 31: 27-44.

——— (1997), *Antiphon. The Speeches*. Cambridge.

——— (2002), *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin.

——— (2008), *Writing Greek Law*. Cambridge.

Gagné, R. (2009), "Mystery Inquisitors: Performance, Authority, and Sacrilege at Eleusis", *ClAnt* 28 2: 211-247.

——— (2013), "Poétiques de la chrèsmodie. L'oracle de Glaukos (Hérodote, VI, 86)", *Kernos* 26 (*Manteia*. Pratiques et imaginaire de la divination grecque Antique. *Actes du XIII^e colloque international du CIERGA*): 95-109.

Gammie, J.G. (1986), "Herodotus on Kings and *Tyrants*: Objective Historiography or Conventional Portraiture?", *JNES* 45: 171-195.

García González, J.M. (2008), "Un drama satírico: *El Cíclope* de Eurípides", en A. Pociña – J.M. García González (eds.), *En Grecia y Roma II. Lecturas pendientes*. Granada, 67-86.

García López, J. (1992), "Tragedia griega y religión", *Minerva* 6: 37-60.

——— (1993), *Aristófanes. Las Ranas*. Murcia.

García Novo, E. (2005), "Las dos caras del protagonista en *Los Persas* de Esquilo", *CFC (g)* 15: 49-62.

García Sánchez, M. (2009), *El Gran Rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*. Barcelona.

Garland, R. (1985), *The Greek Way of Death*. Ithaca.

——— (1992), *Introducing New Gods: the Politics of Athenian Religion*. London.

Garvie, A.F. (1993), "L'hybris, particulièrement chez *Ajax*", en A. Machin – L. Pernée (eds.), *Sophocle: le texte, les personnages. Actes du colloque international d'Aix-en-Provence, 10, 11 et 12 janvier 1992*. Aix-en-Provence, 243-253.

——— (1998), *Sophocles. Ajax*. Oxford.

——— (2009a), *Aeschylus. Persae*. Oxford.

——— (2009b), "Textual Problems in *Aeschylus' Persae*", en M. Sanz Morales – M. Librán Moreno (eds.), *Verae lectiones. Estudios de crítica textual y edición de textos griegos*. Huelva, 5-17.

Garzya, A. (1972), *Euripides. Heraclidae*, Leipzig.

Gasparro, G. (2005), "Tra δεισιδαιμονία e ἀθεότης: i percorsi della 'religione filosofica' di Plutarco", en A. Pérez Jiménez – F. Titchener (eds.), *Valori letterari delle opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society*. Málaga – Logan, 163-184.

Gasti, H. (1992), "Sophocles' *Ajax*: the military *hybris*", *QUCC* 40: 81-93.

Gauthier, P. (1973), "Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome", *AncSoc* 4, 1-21.

Gawlinski, L. (2012), *The Sacred Law of Andania: A New Text with Commentary*. Berlin – Boston.

Geisser, F. (2002), *Götter, Geister und Dämonen. Unheilsmächte bei Aischylos. Zwischen aberglauben und theatralik*, München – Leipzig.

Georges, P. (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience*. Baltimore.

Giangrande, G. (2011), "Sobre las ideas religiosas y políticas del último Eurípides", en E. Calderón – A. Morales Ortiz (eds.), Eusébeia. *Estudios de religión griega*. Madrid, 161-167.

Giannantoni, G. (1992), "L'ateismo", en M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche III. L'esperienza religiosa* antica. Torino, 208-227.

——— (1996), "Epicuro e l'ateismo antico", en G. Giannantoni – M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano: atti del congresso internazionale*, I. Napoli, 21-63.

Gil, L. (1962), "La semblanza de Nicias en Plutarco", *EClás* 35: 404-450.

———— (1988), "La escenificación de la creatividad intelectual en la comedia aristofánica", en L. Gil – M. Martínez Pastor – R.Mª Aguilar (eds), *Corolla Complutensis in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega Contexta*. Madrid, 211-218.

——— (1996), *Aristófanes*. Madrid.

——— (2000), "La comedia de Aristófanes y la historia de Atenas", en M. Alganza *et alii* (eds.), *Epieikeia. Studia graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*. Granada, 169-186.

——— (2013a), "Aristófanes y Eurípides", *CFC (g)* 23: 83-110.

——— (2013b), *Aristófanes. Comedias* III. Madrid.

Gill, D. (1975), "*Birds* 593-595; A Note", *HSPh* 79: 69-72.

Giuliani, A. (2001), *La città e l'oracolo: i rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*. Milano.

Goossens, R. (1962), *Euripide et Athènes*. Bruxelles.

Gould, J. (1973), "*Hiketeia*", *JHS* 93: 74-103.

——— (1994), "Herodotus and Religion", en S. Hornblower (ed.), *Greek Historiography*. Oxford, 91-106.

Grau, S. (2010a), "Tipificación en la biografía antigua de filósofos: la construcción de una imagen preconcebida", *Espíritu* LIX 140: 435-492.

———(2010b), "Apunts sobre el desenvolupament d'un tòpic biogràfic: l'ateisme dels filòsofs grecs", en E. Borrell – P. Gómez (eds.), *Artes ad humanitatem*

I. Barcelona, 51-59.

Gray, V. (1995), "Herodotus and the Rhetoric of Otherness", *AJPh* 116: 185-202.

——— (2002), "Short Stories in Herodotus' *Histories*", en E.J. Bakker – I.J.F. De Jong – H. Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, 291-317.

Greaves, A.M. (2002), *Miletos: A History.* London – New York.

——— (2012), "*Divination at Archaic Branchidai-Didyma: A Critical Review*", *Hesperia* 81: 177-206.

Gregory, J. (1997), *Euripides and the Instruction of the Athenians*. Michigan (= 1991).

——— (1999), *Euripides. Hecuba*. Atlanta.

Griffith, M. (2000), *Aeschylus. Prometheus Bound*. Cambridge (= 1983).

——— (1999), *Sophocles. Antigone*. Cambridge.

Grilli, A. (2006), *Aristofane. Gli Uccelli*. Milano.

Groeneboom, P. (1960), *Aischylos' Perser.* Göttingen.

Guettel Cole, S. (1988), "The Uses of Water in Greek Sanctuaries", en R. Hägg – N. Marinatos – G.C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice.* Stockholm, 59-64.

Guidorizzi, G. – Del Corno, D. (2002), *Aristofane. Le Nuvole*. Milano (= 1996).

Guthrie, W.K.C. (1971), *The Sophists*. Cambridge (versión al español: *Historia de la Filosofía Griega* II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón*. Madrid, 2012).

Guyot, P. (1980), *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*. Stuttgart.

Guzmán Guerra, A. (2000), *Eurípides. Tragedias* IV. *Electra. Orestes*. Madrid.

Hall, E. (1996), *Aeschylus. Persians*. Warminster.

Halleran, M.R. (1986), "Rhetoric, Irony, and the Ending of Euripides' *Herakles*", *ClAnt* 5 2: 171-181.

———— (2004), *Euripides. Hippolytus*. Oxford (= 2000).

Hamel, D. (2012), *Reading Herodotus: A Guided Tour Through the Wild Boars, Dancing Suitors and Crazy Tyrants of The History.* Baltimore.

Hammond, N.G.L. (2000), "Political Developments in Boeotia", *CQ* 50 1: 80-93.

Hansen, M.H. (1993), *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*. Paris (= *Det Athenske demokrati i det 4. århundrede f. Kr.: 1-6*. København, 1985).

Hanslik, R. (1936), s.v. "Nisaîon pedíon," *RE* XVII 1: 712-13.

Harris, E.M. (2004), "Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of νόμος", en E.M. Harris – L. Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*. London, 19-56.

Harris, E.M. – Canevaro, M. (2012), "The Documents in Andocides' *On the mysteries*", *CQ* 62 1: 98-129.

Harrison, Th. (2000), *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.

Hartigan, K.V. (1997), "Male Sacrifice / Female Revenge in a Godless World: Euripides' *Hekabe*", *ColbyQ* 33 1: 26-41.

Hartog, F. (2003), *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. México D.F. (= Paris, 1980).

Haziza, T. (2006), "Quelques remarques sur le thème de la démesure dans le Livre II des Histoires d'Hérodote", *Kentron* 22: 89-113.

——— (2013), "Hérodote ou l'histoire par les anecdotes", en J. Alaux (dir.), *Hérodote. Formes de pensée, figures du récit*. Rennes, 131-146.

Helm, J. J. (2004), «Aeschylus' Genealogy of Morals», *TAPhA* 134 1: 23-54.

Henderson, J. (1975), *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*. New Haven – London.

——— (1987), *Aristophanes. Lysistrata*. Oxford.

——— (2014), "The Portrayal of the Slaves in the Prologue of Aristophanes' *Knigths*", en J.A. López Férez (ed.), *La comedia griega en sus textos*. Madrid, 17-30.

Henrichs, A. (1975), "Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion", *HSPh* 79: 93-123.

——— (1976), "The Atheism of Prodicus", *CErc* 6: 15-21.

——— (1984), "The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the ISIS Aretalogies", *HSPh* 88: 139-158.

Hofmann, I. – Vorbichler, A. (1980), "Das Kambysesbild bei Herodot", *Archiv für Orientforschung* 27: 86–105.

Holt, Ph. (1999), "Polis and Tragedy in the 'Antigone'", *Mnemosyne* 52: 658-690.

Hornblower, S. (1991), *A Commentary on Thucydides*, vol. 1, Books I-III. Oxford.

——— (1992), "The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us", *HSPh* 94: 169-197.

——— (1996), *A Commentary on Thucydides*, vol. 2, Books IV-V.24. Oxford.

——— (2003), "Panionios of Chios and Hermotimos of Pedasa (Hdt. 8.104-6)", en P. Derow – R. Parker (eds.), *Herodotus and his World*. Oxford, 37-57.

——— (2008), *A Commentary on Thucydides*, vol. 3, Books V.25-VIII.109. Oxford.

Hourcade, A. (2000), "Protagoras et Démocrite: le feu divin entre mythe et raison", *RPhA* 18 1: 87-113.

——— (2009), *Athomisme et Sophistique. La tradition abdéritaine*. Bruxelles.

Hubbard, Th.K. (1991), *The Mask of Comedy. Aristophanes and the Intertextual Parabasis*. Ithaca – London.

Hutchinson, G.O. (1985), *Aeschylus. Seven against Thebes*. Oxford.

Iglesias Zoido, J.C. (2000), "Oratoria, retórica y escritura en Grecia", *CFC* (*g*) 10: 39-70.

——— (2010), "Los múltiples rostros de Lisístrata: tradición e influencia de la *Lisístrata* de Aristófanes", *CFC (g)* 20: 95-114.

Ingenkamp, H.G. (1971), *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*. Göttingen.

Innes, D.C. (1991), "Gorgias, Antiphon and Sophistopolis", *Argumentation* 5 2: 221-231.

——— (2006), "Gorgias, *Helen* 13", en Συγχάρματα. *Studies in Honour of J.F. Kindstrand*. Uppsala, 129-139.

Ioli, R. (2009), "Gorgia scettico? Una riflessione sulla presenza del sofista nelle opera di Sesto Empirico", *RhM* 152 3-4: 331-357.

Iriarte, A. (2007), "La institución de la *Xenía*: pactos y acogidas en la antigua Grecia", *Gerión* 25, vol. Extra 1: 197-206.

——— (2009), "Leyes sacras en el escenario político de *Antígona*", en M. Campagno – J. Gallego – C.G. García Mac Gaw (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo: Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires, 229-238.

Jameson, M.H. (1991), "Sacrifice before Battle", en V.D. Hanson (ed.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*. London – New York, 197-227.

Jay-Robert, G. (2002), "Fonction des dieux chez Aristophane: exemple de Zeus, d'Hermès et de Dionysos", *REA* 104 1-2: 11-24.

Jebb, R.C. (1894), *Sophocles. The Plays and Fragments. The Electra*, vol. VI. Cambridge.

——— (1900a), *Sophocles. The Plays and Fragments. The Oedipus Coloneus*, vol. II. Cambridge (=1886).

——— (1900b), *Sophocles. The Plays and Fragments. The Antigone,* vol. III, Cambridge.

——— (1907), *Sophocles. The Plays and Fragments. The Ajax*, vol. VII. Cambridge.

——— (1914), *Sophocles. The Plays and Fragments. The Oedipus Tyrannus*, vol. I. Cambridge (= 1893).

Johansen, M.W. (2009), *Belief, Fear, and Manipulation: The Intersection of Religion and the Athenian Legal System in the Second Half of the 5th Century BCE*. Burnaby.

Johnston, S.I. (2008), *Ancient Greek Divination*. Malden – Oxford.

Jones, H.S. – Powell, J.E. (1991), *Thucydidis Historiae*. Oxford (= 1942).

Jordan, B. – Perlin, J. (1984), "On the Protection of Sacred Groves", en K.J.

Rigsby (ed.), *Studies Presented to Sterling Dow on his Eightieth Birthday*. Durham (NC), 153-159.

Jordan, J. (1986), "Religion in Thucydides", *TAPhA* 116: 119-147.

Josephson, J. (2001), s.v. "Amasis" en D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, I.* New York – Oxford, 66-67.

Jouanna, J. (1995), "Espaces sacrés, rites et oracles dans *l'Œdipe à Colone* de Sophocle", *REG* 108: 38-58.

——— (2007), *Sophocle*. Paris.

Kahn, Ch. (1997), "Greek Religion and Philosophy in the 'Sisyphus' Fragment", *Phronesis* 42 3: 247-262.

Kahrstedt, U. (1912), s.v. "Hermotimos 1", *RE* VIII 1: 904.

Kamerbeek, J.C. (1948), "On the Conception of ΘΕΟΜΑΧΟΣ in Relation with Greek Tragedy", *Mnemosyne* ser. 4ª, 1 4: 271-283.

——— (1963), *The Plays of Sophocles. The Ajax*, vol. I. Leiden.

——— (1967), *The Plays of Sophocles. The Oedipus Tyrannus*, vol. IV. Leiden.

——— (1974), *The Plays of Sophocles. The Electra*, vol. V. Leiden.

——— (1984), *The Plays of Sophocles. The Oedipus Coloneus*, vol. VII. Leiden.

Kannicht, R. (1969), *Euripides. Helena*, vol. II. Heidelberg.

Kells, J.H. (1997), *Sophocles. Electra*. Cambridge (= 1973).

Kindt, J. (2007), "Apollo's Oracle in Euripides' *Ion*. Ambiguous Identities in Fifth-Century Athens", *AncNarr* 6: 1-30.

Kirkwood, G.M. (1967), *A Study of Sophoclean Drama*, Ithaca – New York (= 1958).

Koniaris, G.L. (1981), "Review to *Dionysiaca: Nine Studies in Greek Poetry by Former Pupils Presented to Sir Denys Page on His Seventieth Birthday*", *AJPh* 102: 94-106.

Konstan, D. (2010), "Socrates in Aristophanes' *Clouds*", en D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge, 75-90.

Konstan, D. – Dillon, M. (1981), "The Ideology of Aristophanes' *Wealth*", *AJPh* 102: 371-394.

Kopff, E.C. (1988), *Euripides. Bacchae*. Madrid (= Leipzig 1982).

Kovacs, D. (1987), *The Heroic Muse. Studies in the Hippolytus and Hecuba of Euripides*. Baltimore – London.

——— (1993), "Zeus in Euripides' *Medea*", *AJPh* 114 1: 45-70.

——— (1996), *Euripidea Altera*. Leiden – New York – Köln.

——— (1998), *Euripides. Suppliant Women, Electra, Heracles*, vol. III. Cambridge (Mass.) – London.

——— (1999), *Euripides. Trojan Women, Iphigenia among the Taurians, Ion*, vol. IV. Cambridge (Mass.) – London.

——— (2001), *Euripides. Cyclops, Alcestis, Medea*, vol. I. Cambridge (Mass.) – London.

——— (2002a), *Euripides. Helen, Phoenician Women, Orestes*, vol. V. Cambridge (Mass.) – London.

——— (2002b), *Euripides. Bacchae, Iphigenia at Aulis, Rhesus*, vol. VI. Cambridge (Mass.) – London.

——— (2005), *Euripides. Children of Heracles. Hippolytus, Andromache, Hecuba*, vol. II. Cambridge (Mass.) – London.

Krumeich, R. – Pechstein, N. – Seidensticker, B. (eds.) (1999), *Das griechische Satyrspiel*. Darmstadt.

Kyriakou, P. (2006), *A Commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*, Berlin – New York.

Labriola, I. (1992), *Antifonte. La verità*. Palermo.

Lacroix, M. (1976), *Les* Bacchantes *d'Euripide*. Paris.

Lafond, Y. (1998), "Die Katastrophe von 373 v. Chr. und das Verschwinden der Stadt Helike in Achaia" , en E. Olshausen – H. Sonnabend (eds.), *Naturakatastrophen in der antiken Welt*. Stuttgart, 118-23.

Laks, A. (1995), "Prodige et médiation: esquisse d'une lecture des *Lois*", en J.-F. Balaude (ed.), *D'une cité possible. Sur les* Lois *de Platon*. Univ. Paris X Nanterre, 11-28.

Lateiner, D. (1977), "Heralds and Corpses in Thucydides", *CW* 71 2: 97-106.

Lauriola, R. (2007), "Wisdom and Foolishness: a Further Point in the Interpretation of Sophocles' *Antigone*", *Hermes* 135 4: 389-405.

——— (2008), "Sophocles' *Aiax*: *Hybris*, Foolishness and Good Sense: a Comparison with *Antigone*", *Emerita* 76 2: 217-229.

Laurot, B. (1981), "Idéaux grecs et barbarie chez Hérodote", *Ktema* 6: 39-48.

Lawrence, S.E. (1998), "The God that is Truly God and the Universe of Euripides' *Heracles*", *Mnemosyne* 51 2: 129-146.

Lazenby, J.F. (1993), *The Defence of Greece. 490–479 BC*. Oxford.

Leão, D.F. (2004), "Matéria religiosa: processos de Impiedade (*Asebeia*)", en D.F. Leão – L. Rossetti – M.C. Fialho (coords.), *Nomos*. Madrid, 201-226.

——— (2012), "The Eleusinian Mysteries and Political Timing in the *Life of Alcibiades*", en L. Roig Lanzillotta – I. Muñoz Gallarte (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden, 181-192.

Lefèvre, E. (1987), "Die Unfähigkeit, sich zu erkennen. Unzeitgemässe Bemerkungen zu Sophokles' *Oidipus Tyrannos*", *WJA* 13: 37-58.

——— (1989), "Die Funktion der Götter in Euripides' *Troades*", *WJA* 15: 59-65.

——— (1991), "Die Unfähigkeit, sich zu erkennen. Sophokles' *Aias*", *WJA* 17: 91-117.

Lefkowitz, M.R. (1987), "Was Euripides an Atheist", *SIFC* 5: 149-166.

——— (1989), "'Impiety' and 'Atheism' in Euripides' Dramas", *CQ* 39: 70-82.

——— (2016), *Euripides and the Gods*. Oxford.

Leite, P.G. (2014a), *Ética e retórica forense:* asebeia *e* hybris *na caracterização dos adversarios em Demóstenes*. Coimbra.

———(2014b), "*Hybris* e a ofensa ao divino como causa da ruína dos gobernantes em Ésquilo", *Fato & Versões. Revista de História* 12: 1-21.

Lenfant, D. (2002), "Protagoras et son procès d'impiété: peut-on soutenir une thèse et son contraire?", *Ktema* 27: 135-154.

Levine, D.B. (2015), "Acts, Metaphors, and Powers of Feet in Aeschylus's *Oresteia*", *TAPhA* 145 2: 253-280.

Lévy, C. (1997), *Les philosophies hellénistiques*. Paris.

Lévy, E. (1976), *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*. Paris.

——— (1997), "Richesse et pauvreté dans le *Ploutos*", *Ktema* 22: 201-212.

——— (2008), "Le vocabulaire de l'erreur et de la faute chez Thucydide", *Ktema* 33: 347-362.

Ley, G.K.H. (1982), "*Persae* 829-831, an Interpolation?", *Eranos* 80: 169-170.

Liapis, V. (2013), "Creon the Labdacid: Political Confrontation and the Doomed *Oikos* in Sophocles' *Antigone*", en D.L. Cairns (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea, 81-118.

Librán Moreno, M. (2004), "El proceso por impiedad de Esquilo", *Habis* 35: 39-56.

——— (2005), "Ὅσα ἐν Ἅιδου: tragedias y dramas satíricos ambientados en el inframundo", *Lexis* 23: 105-124.

Lida de Malkiel, Mª.R. (2009), "Estudio preliminar", en *Heródoto*, *Historia*. Buenos Aires (= 1949).

Liddell, H.G. – Scott, R. – Jones, H.S. (1996), *A Greek-English Lexicon*. Oxford.

Lindenlauf, A. (2001), "Thrown Away Like Rubbish. Disposal of the Dead in Ancient Greece", *Papers from the Institute of Archaeology* 12: 86-99.

Liotsakis, V. (2015), "Texts of Religious Content in Thucydides", *RFIC* 143: 278-317.

Llewellyn-Jones, Ll. (2002), "Eunuchs and the Harem in Achaemenid Persia", en S. Tougher (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. London – Swansea, 19-49.

Lloyd, A.B. (1982), "The Inscription of Udjahorresnet: a Collaborator´s Testament", *JEA* 68: 166–80.

——— (1988), "Herodotus on Cambyses", en A. Kuhrt – S. Sancisi-Weerdenburg (eds.), *Achaemenid History III, Method and Theory.* Leiden, 55-66.

——— (2002), "Egypt", en E.J. Bakker – I.J.F. De Jong – H. Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, 415-435.

Lloyd, G.E.R. (1979), *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge.

Lloyd, M. (1992), *The Agon in Euripides*. Oxford.

——— (2013), "The Mutability of Fortune in Euripides", en D.L. Cairns (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea, 205-226.

Lloyd-Jones, H. (1997), *Sophocles. Ajax, Electra, Oedipus Tyrannus*, vol. I. Cambridge (Mass.) – London.

——— (1998), *Sophocles. Antigone, The Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*, vol. II. Cambridge (Mass.) – London.

——— (2003), "Zeus, Prometheus, and Greek Ethics", *HSPh* 101: 49-72.

Lloyd-Jones, H. – Wilson, N. G. (1990), *Sophoclis Fabulae*. Oxford.

Lohmann, H. (2005), "Melia, das Panionion und der Kult des Poseidon Helikonios", en E. Schwertheim – E. Winter (eds.), *Neue Forschungen zu Ionien. Asia Minor Studien 54.* Bonn, 57-91.

Longo, O. (1968), *Commento linguistico alle* Trachinie *di Sofocle*. Padova.

——— (1972), *Sofocle. Edipo Re*. Florencia.

López Eire, A. (1981), "Estilo y vida en el orador Andócides", *Faventia* 3 1: 59-81.

——— (1987), "Política, retórica y parodia en la comedia aristofánica (*Ach.* 497-556)", en G. Morocho (coord.), *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*. León, 11-42.

——— (1997), "Orígenes de la oratoria", en A. López Eire – C. Schrader (eds.), *Los orígenes de la oratoria y de la historiografía en la Grecia clásica*. Las Palmas (= Zaragoza, 1994).

——— (2014), "La comedia aristofánica a la luz de la pragmática", en J.A. López Férez (ed.), *La comedia griega en sus textos*. Madrid, 79-90.

López Férez, J.A. (2006), "Una lectura de la *Lisístrata* de Aristófanes", *Synthesis* 13: 11-48.

——— (2014), "*Sophía* en las obras conservadas de Aristófanes", en J.A. López Férez (ed.), *La comedia griega en sus textos*. Madrid, 105-160.

Lorenzo, K. (2015), "Triremes on land: First-fruits for the Battle of Salamis", en M.M. Miles (ed.), *Autopsy in Athens. Recent Archaeological Research on Athens and Attica*. Oxford, 126-138.

Lupaş, L. – Petre, Z. (1981), *Commentaire aux «Sept contre Thèbes» d'Eschyle*. Bucureşti - Paris.

Luraghi, N. (2008), "The Earthquake and the Revolt: from Ithome to Naupaktos", en N. Luraghi (ed.), *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory.* Cambridge, 173-208.

Luschnig, C.A.E. (1980), "Men and Gods in Euripides' *Hippolytus*", *Ramus* 9: 89-100.

MacDowell, D.M. (1962), *Andokides. On the Mysteries*. Oxford.

——— (1976), "*Hybris* in Athens", *G&R* 23 1: 14-31.

Machin, A. (2000), "Ajax, ses ennemis et les dieux (Sophocle, *Ajax*, part. 970, 646-692)", *LEC* 68 1: 3-26.

Mackil, E. (2004), "Wandering Cities: Alternatives to Catastrophe in the Greek Polis", *AJA* 108 4: 493-516.

Mactoux, M-M. (1989), "Le discours religieux d'Andocide", *Index* 17: 81-104.

Magnelli, E. (2007), "Sovversioni aristofanee. Rileggendo il finale degli *Uccelli*", en A. Camerotto (ed.), *Diafonie. Esercizi sul comico*. Padova, 111-128.

Malkin, I. (1996), "Territorial Domination and the Greek Sanctuary", en P. Hellström – B. Alroth (eds), *Religion and Power in the Ancient Greek World*. Uppsala, 75-81.

Mankin, S. (2013), "Amusing Gorgias. Why Does the *Encomium of Helen* End as it Does?", *AncPhil* 33 2: 291-305.

Marasco, G. (1976), *Plutarco. Vita di Nicia*. Roma.

March, J. (2001), *Sophocles. Electra*. Warminster.

Marianetti, M. (1992), *Religion and Politics in Aristophanes'* Clouds. Hildesheim – Zürich – New York.

Marinatos, N. (1981), *Thucydides and Religion*. Königstein.

Marseglia, R.R. (2016), "*L'amathia* de Penthée: aspects de la connaissance dans les *Bacchantes* d'Euripide", *AC* 85: 1-18.

Martin, M. (ed.) (2010), *Introducción al ateísmo*. Madrid (= *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, 2007).

Martos Montiel, J.F. (2010), "Superstición y ateísmo en la crítica antiepicúrea de Plutarco", en F. Frazier – D.F. Leão (eds), Tychè *et* Pronoia. *La marche du monde selon Plutarque*. Coimbra, 57-66.

Masaracchia, A. (1998), "Erodoto", en G. D'Anna – M. Di Marco (eds.), *A. Masaracchia. Riflessioni sul antico*. Pisa – Roma, 269-295.

Maslanka Soro, M. (1995), "Alcuni aspetti della sofferenza tragica *nell'Aiace* di Sofocle", *Arctos* 29: 115-135.

Mastronarde, D.J. (1994), *Euripides. Phoenissae*. Cambridge.

——— (2005), "The Gods", en J. Gregory (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*. Oxford, 321-332.

——— (2010), *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context*. Cambridge.

Matthiessen, K. (2010a), *Euripides. Hekabe*. Berlin – New York.

——— (2010b), "Zur Religiosität der Tragödien des Euripides", *Hermes* 138 2: 152-170.

Mayhew, R. (2011), *Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary*. Oxford – New York.

Mazon, P. (1969), *Eschyle*, vol. I. Paris (= 1921).

——— (1972), *Eschyle*, vol. II. Paris (= 1925).

McGlew, J. (1997), "After Irony: Aristophanes' *Wealth* and its Modern Interpreters", *AJPh* 118 1: 35-53.

McHardy, F. (2008), *Revenge in Athenian* Culture. London.

Medda, E. (2011), *Euripide. Oreste*. Milano (= 2001).

Melero, A. (1996), *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Madrid.

Meltzer, G.S. (2006), *Euripides and the Poetics of Nostalgia*. Cambridge.

Mercado Percia, H. (2015), "El argumento de probabilidad (τὸ εἰκός) en la retórica griega", *Perseitas* 3 1: 13-33.

Mercier, C.E. (1993), "Hekabe's Extended Supplication (*Hec*. 752-888)", *TAPhA* 123: 149-160.

Méridier, L. (1965), *Euripide*, vol. II. Paris (= 1927).

——— (1970), *Euripide*, vol. I. Paris (= 1926).

Meridor, R. (1978), "Hecuba's Revenge. Some Observations on Euripides' *Hecuba*", *AJPh* 99 1: 28-35.

———(1983), "The Function of Polymestor's Crime in the *Hecuba* of Euripides", *Eranos* 81: 13-20.

Michelini, A.N. (1987), *Euripides and the tragic tradition*. Wisconsin.

Mikalson, J.D. (1991), *Honor Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*. Chapel Hill – London.

———(2003), *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. Chapell Hill – London.

Miller, D. (2009), "Zilioli, U., *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato's Subtlest Enemy*. Hampshire – Burlington, 2007", *CR* 59 2: 375-377.

Miralles, C. (2007), "Gli anapesti della parodo delle *Supplici* di Eschilo: una lettura", *BollClass* 28: 30-51.

Mirto, M.S. (2012), *Death in the Greek World: from Homer to the Classical Age*. Oklahoma.

——— (2016), "«Rightly does Aphrodite's Name begin with *aphrosyne*»: Gods and Men between Wisdom and Folly", en P. Kyriakou – A. Rengakos (eds.), *Wisdom and Folly in Euripides*. Berlin – Boston, 45-63.

Missiou, A. (1992), *The Subversive Oratory of Andokides: Politics, Ideology and Decision-Making in Democratic Athens*. Cambridge.

Mitchell, R.N. (1991), "Miasma, Mimesis and Scapegoating in Euripides' *Hippolytus*", *ClAnt* 10: 97-122.

Mitchell-Boyask, R. (2012), "Heroic Pharmacology: Sophocles and the Metaphors of Greek Medical Thought", en K. Ormand (ed.), *A Companion to Sophocles*. Oxford, 316-330.

Montero, S. (1997), *Diccionario de Adivinos*, *Magos y Astrólogos de la Antigüedad*. Madrid.

Moreau, A. (1997), "Pour une apologie de la transgression?: Esquisse d'une typologie", *Kernos* 10: 97-110.

——— (2007), "Démesure et barbarie des chefs argiens dans les *Sept contre Thèbes*", *ConnHell* 112 : 54-63.

——— (2008), "Sanglantes Érinyes (Eschyle, *Les Euménides*, 225-275)", *ConnHell* 114: 24-33.

Morenilla, C. (2014), "Diálogo entre comedia y tragedia: *Paz* de Aristófanes, *Creusa* de Sófocles e *Ión* de Eurípides", *Praesentia* 15: 1-20.

Morin, B. (1996), "L'enracinement attique d'un héros thébain: *OC* et la terre", *RPh* 70 2: 281-303.

Morrison, J.V. (2006), "Interaction of Speech and Narrative in Thucydides", en A. Rengakos – A. Tsakmakis (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, 251-277.

Mossman, J. (1999), *Wild Justice. A Study of Euripides' Hecuba*. Bristol (= Oxford, 1995).

Motte, A. (1986), "L'expression du sacré dans la religion grecque", en J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions,* III. Louvain-la-Neuve (*Homo Religiosus* 3), 109-256.

Mouze, L. (2005), *Le législateur et le poète. Une interprétation des* Lois *de Platon*. Villeneuve d'Ascq.

——— (2009), "Le conflit entre le poète tragique et le philosophe dans la République de Platon", en *La rationalité tragique*, Actes du colloque de doctorants et de jeunes chercheurs, "La rationalité tragique". Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne et Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense, 2-4 juin 2009 (https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/3211/files/2015/04/1Mouze.pdf).

Müller, C.W. (1999), "Der 'zweite Beweis' als Wahrheitskriterium", *Hermes* 127 4: 493-495.

Munn, M.H. (2006), *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: A Study of Sovereignty in Ancient Religion*. Berkeley.

Munson, R.V. (2004), *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. Ann Harbor.

Muñoz Llamosas, V. (2001), "El plano irracional externo en Tucídides: τύχη, παράλογος, ἀνέλπιστος, ἀστάθμητος, αἰφνίδιος, ἀπροσδόκητος", *Gerión* 19: 293-311.

——— (2002), "Ideas religiosas de Eurípides a través de sus obras", *Myrtia* 17: 103-125.

Murrali, E. (2008), "Note all' *Elettra* di Sofocle", *QUCC* 89: 151-154.

Murray, G. (1902), *Euripidis fabulae*, vol. I. Oxford.

——— (1947), *Aeschyli septem quae supersunt Tragoediae*. Oxford.

Nadon, Ch. (2001), *Xenophon's* Prince. *Republic and Empire in the Cyropaedia*. Berkeley.

Naiden, F.S. (2006), *Ancient Supplication*. New York.

——— (2016), "Contagious ἀσέβεια", *CQ* 66. 1: 59-74.

Napolitano, M. (2003), *Euripide. Ciclope*. Venezia.

Németh, G. (1994), "Μεδ' ὄνθον ἐγβαλεν. *Regulations Concerning Everyday Life* in a *Greek temenos*", en R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. Stockholm, 59-64.

Nestle, W. (1950), "Atheismus", *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart 1, cols. 866-870.

Newton, B.P. (2010), "Thucydidean Answers to Nietzschean Questions: What is Religious?", *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 27 1: 111-133.

Nussbaum, M.C. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid (= *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, 1986).

Ober, J. (1994), "Missiou, A., *The Subversive Oratory of Andokides: Politics, Ideology and Decision-Making in Democratic Athens*. Cambridge, 1992", *CPh* 89 3: 278-281.

——— (2015), *The Rise and Fall of Classical Greece*, Princeton.

Oller Guzmán, M. (2007), "Matar al huésped en la *Hécuba* de Eurípides", *Faventia* 29 1: 59-75.

Olson, S.D. (2003), *Aristophanes: Peace*. Oxford (= 1998).

Onfray, M. (2006), *Tratado de ateología*. Barcelona (= *Traité d'athéologie*. Paris, 2005).

——— (2007), *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, I. Barcelona (= *Les sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie. T. 1.*

Paris, 2006).

Opsomer, J. (1996), "Divination and Academic 'Scepticism' according to Plutarch", en L. Van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*. Louvain, 165-194.

Ortolá, A.F. (2003), "Retórica y sofística: la cuestión antifontea desde el punto de vista lingüístico", *Emerita* 71 2: 259-276.

——— (2005), *Antifont. Testimonis i Fragments*. Barcelona.

Orwin, C. (1989), "Piety, Justice, and the Necessities of War: Thucydides' Delian Debate Source", *APSR* 83: 233-239.

——— (1994), *The Humanity of Thucydides*. Princeton.

Osborne, R. (2009), "The Religious Contexts of Ancient Political Thought", en R.K. Ballot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Chichester – Malden (Mass.), 118-130.

Osorio Vidaurre, A.I. (1996), "El ateísmo en la obra de Plutarco", en J.A. Fernández Delgado – F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales*. Madrid, 245-254.

Ostwald, M. (1999), "Atheism and the Religiosity of Euripides", en T. Breyfogle (ed.), *Literary Imagination, Ancient and Modern: Essays in Honor of David Grene*. Chicago – London, 33-49.

O'Sullivan, P. (2012), "Sophistic Ethics, Old Atheism, and 'Critias' on Religion", *CW* 105: 167-185.

Oudot, E. (2006a), "L'Athènes primitive sous l'empire romain: l'exemple du *Panathénaïque* d'Ælius Aristide", *Anabases* 3: 195-212.

——— (2006b): "Au commencement était Athènes. Le *Panathénaïque* d'Ælius Aristide ou l'histoire abolie", *Ktema* 31: 227-238.

Page, D. (1972), *Aeschyli septem quae supersunt Tragoediae*. Oxford.

Palao, J. (2007), *El Sistema Jurídico Ático Clásico*. Madrid.

Paley, F.A. (1879), *The Tragedies of Aeschylus*. London.

Palmisciano, R. (2008), "Il meccanismo della distensione nel *Ciclope* di Euripide", *AION (filol)* 30: 65-85.

Panessa, G. (1983), "Le resorse idriche dei santuari greci nei loro aspetti giuridici ed economici", *ASNP* 13 1: 359-87.

Papadimitropoulos, L. (2008), "Xerxes' *Hubris* and Darius in Aeschylus' *Persae*", *Mnemosyne* 61: 451-458.

Papadopoulou, Th. (2001), "The Prophetic Figure in Euripides' *Phoenissae* and *Bacchae*", *Hermes* 129 1: 21-31.

——— (2005), *Heracles and Euripidean Tragedy*. Cambridge.

Paradiso, A. (1995), "Violenza sessuale, «hybris» e consenso nelle fonti greche",

en R. Raffaelli (ed.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma: Atti del convegno di Pesaro 28-30 aprile 1994*. Ancona, 93-109.

Parke, H.W. (1985), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*. London – Sydney.

Parker, R. (1996), *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford (= 1983).

——— (1997), *Athenian Religion: A History*. Oxford.

——— (1999), "Through a Glass Darkly: Sophocles and the Divine", en J. Griffin (ed.), *Sophocles Revisited. Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*. Oxford – New York, 11-30.

——— (2005), *Polytheism and Society at Athens*. Oxford – New York.

Pastor Andrés, H.F. (2015), *Léxico agonístico de los oradores áticos* (Tesis doctoral inédita, citada por gentileza del autor). Universidad de Granada.

Payen, P. (1997), *Conquérir et résister dans l´Énquête d´Hérodote*. Paris.

Pearson, A.C. (1907), *The Heraclidae*. Cambridge.

Pechstein, N. (1998), *Euripides Satyrographos*. Stuttgart – Leipzig (apud Cipolla [2008]).

Peels, S. (2015), Hosios. *A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden – Boston.

——— (2016), "Thwarted Expectations of Divine Reciprocity", *Mnemosyne* 69 4: 551-571.

Pendrick, G.J. (1993), "The Ancient Tradition on Antiphon Reconsidered", *GRBS* 34: 215-228.

——— (2002), *Antiphon the Sophist. The Fragments*. Cambridge.

Pérez Jiménez, A. (1996), "*Deisidaimonia*: el miedo a los dioses en Plutarco", en L. Van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*. Louvain, 195-225.

Perotti, P.A. (2015), "Il sacrificio di Ifigenia: osservazioni", *REC* 42: 141-187.

Perrone, A. (2006), "Aristofane e la religione negli 'scholia vetera' alle *Rane*", en F. Montana (ed.), *Interpretazioni antiche di Aristofane*. Roma, 111-229.

Perusino, F. (1999), "Violenza degli uomini e violenza delle donne nella *Lisistrata*", *QUCC* 63: 71-78.

Pevnick, S.D. (ed.) (2014), *Poseidon and the Sea: Myth, Cult, and Daily Life*. Tampa.

Pierart, M. (1974), *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des* Lois. Bruxelles.

——— (2003), "The Common Oracle of the Milesians and the Argives (Herodotus 6.19 and 77)", en P. Derow – R. Parker (eds.), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford, 275-296.

——— (2010), "Restaurer et embellir pour la plus grande gloire des dieux: une visite guidée à Delphes au temps de Plutarque", en L. Capdebrey – Y. Lafond (eds.), *La cité et ses élites*. Paris, 147-161.

Pinchard, A. (2016), "Δίκη as Global World Order: An Orphic Inheritance in Aeschylus?", *TiC* 8 2: 242-281.

Pirenne-Delforge, V. (1998), "Furley, W.D., *Andokides and the Herms. A Study of Crisis in Fifth-Century Athenian Religion*. London, 1996", *AC* 67 3: 400-402.

Plácido, D. (1989), "Tucídides, sobre la tiranía", *Gerión. Anejos II. Estudios sobre la Antigüedad en Homenaje al Profesor S. Montero Díaz*. Madrid, 155-164.

Platnauer, M. (1999), *Euripides. Iphigenia in Tauris*. London (= Oxford 1938).

Podlecki, A.J. (1989), *Aeschylus. Eumenides*. Oxford.

——— (2005), *Aeschylus. Prometheus Bound*. Oxford.

Polly, L. (2011), "The Power of the Dead in Classical Sparta: The Case of Thermopylae", en M. Carroll – J. Rempel, (eds.), *Living through the Dead: Burial and Commemoration in the Classical* World. Oxford, 1-20.

Powell, A. (2010), "Divination, royalty and insecurity in Classical Sparta", en A. Powell – S. Hodkinson (eds.), *Sparta: The Body Politic.* Swansea, 85-135.

Prandi, L. (1993), "Considerazioni su *Bacide* e le raccolte oracolari greche", en M. Sordi (ed.), *La profezia nel mondo antico*. Milano, 51–62.

Prato, C. – Del Corno, D. (2001), *Aristofane. Le donne alle Tesmoforie*. Milano.

Pucci, P. (1994), "Gods' Intervention and Epiphany in Sophocles", *AJPh* 115 1: 15-46.

Pulquério, M. De O. (1987-1988), "Um testamento ideológico: *As Bacantes* de Eurípides", *Humanitas* 39-40: 25-41.

Quijada, M. (2012), "Intriga cómica *versus* intriga trágica en *Tesmoforiantes* de Aristófanes", *Emerita* 80 2: 257-274.

Quirke, S. (2015), *Exploring Religion in Ancient Egypt*. Malden.

Rader, R.E. (2013), "The Radical Theology of Prometheus Bound; Or, on Prometheus' God Problem", *Ramus* 42 1-2: 162-182.

Ramelli, I.L.E. (2008), "Il pensiero teologico ed etico di Eschilo: nuove note per uno studio filosofico integrato delle tragedie eschilee", *Sileno* 34 1-2: 113-164.

Ramírez Vidal, G. (1996), "El trasfondo político en los discursos de Antifonte", *Polis* 8: 233-246.

Ramón Palerm, V.M. (1996a), "Antifonte de Ramnunte y la *cuestión antifontea*. Actualización científica e interpretación unitaria", *Habis* 27: 23-39.

——— (1996b), *Estudios sobre Tucídides. Ensayo de un repertorio bibliográfico (1973-1995)*. Zaragoza.

——— (2006), "La oratoria en los siglos V y IV: características generales", Portal Informático *Liceus*. Madrid.

——— (2009a), "Antifonte y Michel Onfray", en J. González Castro *et alii* (eds.), *Perfiles de Grecia y Roma* I. *Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid, 583-590.

——— (2009b), "Pródico y el hedonismo: pasajes antiguos de controversia moderna", *Myrtia* 24: 51-59.

——— (2011), "La comedia griega: Aristófanes", en A. Vicente Sánchez – J.A. Beltrán Cebollada (dirs.), *Grecia y Roma a escena. El teatro grecolatino: actualización y perspectivas*. Madrid, 97-129.

——— (2012), "La existencia de los dioses según Nicias: prueba demostrativa en Aristófanes (*Los Caballeros* 30-35)", en C. de la Rosa Cubo – A.I. Martín Ferreira – E. Suárez de la Torre (coords.), *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*. Valladolid, 235-246.

——— (2013a), "Semónides cómico: notas de exégesis sobre el Fr. 7 Pellizer – Tedeschi, 43ss.", *AION (filol)* 35: 25-34.

——— (2013b), "La irreligiosidad como técnica probatoria: dictamen de Plutarco sobre Heródoto", en G. Santana (ed.), *Plutarco y Las Artes*. Madrid, 229-235.

——— (2013c), "*Afrodita Extranjera*. Helena en la versión crítica de Heródoto", en J.A. Beltrán *et alii* (eds.), *Otium cum dignitate. Estudios en homenaje al profesor José Javier Iso Echegoyen*. Zaragoza, 727-733.

——— (2014a), "Metodología para la investigación de la irreligiosidad en la Atenas Clásica", *Myrtia* 29: 149-162.

——— (2014b), "El Mito era un Timo: Aristófanes, *Las Tesmoforiantes* 850 ss.", en A. Pérez Jiménez (ed.), *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego. Estudios en Honor del Profesor Carlos García Gual*. Málaga – Zaragoza, 489-496.

——— (2016), "Radicalmente (im)píos: los pares ἀσεβής/εὐσεβής, ἄσεπτος/σεπτός, ἄσεμνος/σεμνός", en E. Calderón Dorda – S. Perea Yébenes (eds.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*. Madrid – Salamanca, 159-168.

Rawlings, L. (2011), "A Dog Called *Hybris*", en S.D. Lambert (ed.), *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher*. Swansea, 145-159.

Redfield, J. (1985), "Herodotus the Tourist", *CPh* 80: 97-118.

Redondo, J. (1991), *Antifonte. Andócides. Discursos y fragmentos*. Madrid.

——— (2006), *Andòcides. Discursos*, vol. I. Barcelona.

Reinhardt, K. (1957), "Die Sinneskrise bei Euripides", *Eranos* 26: 279-317.

——— (2003), "The Intellectual Crisis in Euripides", en J. Mossman (ed.), *Oxford readings in Classical Studies. Euripides*. Oxford, 16-46 (= "Die Sinneskrise bei Euripides", en *Tradition und Geist*. Göttingen, 1960).

Rengakos, A. (2006), "Thucydides Narrative: The Epic and Herodotean Heritage", en A. Rengakos – A. Tsakmakis (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, 279-300.

Reynolds-Warnhoff, P. (1997), "The Role of τὸ σοφόν in Euripides' *Bacchae*", *QUCC* 57: 77-103.

Risch, E. (1972), "οὐκ ἀθεεί", *MH* 29 2: 65-73.

Robertson, H.G. (1967), "The *Hybristes* in Aeschylus", *TAPhA* 98: 373- 382.

Robertson, N. (1984), "Poseidon's Festival at the Winter Solstice", *CQ* 34 1: 1-16.

Rodríguez Adrados, F. – Calderón Dorda, E. (2010), *Esquilo. Tragedias IV: Coéforos; Euménides*. Madrid.

Rodríguez Alfageme, I. (1999), "El prólogo del *Pluto*", en J.A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C.: Veintiséis estudios filológicos*. Madrid, 221-238.

——— (2011), "Nicias y su nieto en la comedia de Aristófanes", *CFC (g)* 21: 157-178.

——— (2012a), "Colonizar los cielos", en F. Perusino – M. Colantonio (eds.), *La commedia greca e la storia*. Pisa, 195-233.

——— (2012b), "La vida placentera con los pájaros. Ar. *Av*. 737-800", *Athenaeum* 100 1-2: 43-61.

Rogkotis, Z. (2006), "Thucydides and Herodotus: Aspects of their Intertextual Relationship", en A. Rengakos – A. Tsakmakis (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, 57-86.

Roig Lanzillota, L. (2006), "El *Aiax* de Sófocles y el conflicto entre individuo y sociedad en la Atenas del siglo V", en J. Peláez del Rosal – L. Roig Lanzillotta (eds.), *Sófocles hoy. Veinticinco siglos de tragedia. Actas del Congreso de Sófocles. Córdoba, mayo de 2003*. Córdoba, 87-115.

Roisman, H.M. (ed.) (2014), *The Encyclopedia of Greek Tragedy*. Melden (MA) – Oxford.

Rood, T. (2013), "The Cylon Conspiracy: Thucydides and the Uses of the Past", en A. Tsakmakis – M. Tamiolaki (eds.), *Thucydides Between History and Literature*. Berlin – New York, 119-138.

Rose, H.J. (1957), *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, vol. I. Amsterdam.

——— (1958), *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, vol. II. Amsterdam.

Rosen, R.M. (1992), "Review of Thomas K. Hubbard, *The Mask of Comedy. Aristophanes and the Intertextual Parabasis*", Departmental Papers (Classical Studies). University of Pennsylvania. Disponible *online*: http://repository.upenn.edu/classics_papers/22 (fecha de acceso 02/05/2016).

Rosivach, V.J. (1983), "On Creon, Antigone and not Burying the Dead", *RhM* 126: 193-211.

Roux, J. (1972), *Euripide. Les Bacchantes*, vol. II. Paris.

Rudhardt, J. (1960), "La définition du délit d'impiété d'après la législation attique", *MH* 17: 87-105.

——— (1992), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*. Paris (=Genève 1958²).

Rynearson, N.C. (2013), "Courting the Erinyes: Persuasion, Sacrifice, and Seduction in Aeschylus's *Eumenides*", *TAPhA* 143 1: 1-22.

Said, S. (2011), "Reading Thucydides' *Archaeology* against the Background of Herodotus' Preface", en G. Rechenauer – V. Pothou (eds.), *Thucydides – a Violent Teacher? History and its Representations*. Göttingen, 61-78.

Samuelsson, G. (2013), *Crucifixion in Antiquity*. Tübingen.

Sánchez Mañas, C. (2015), *Los oráculos en Heródoto: análisis tipológico y estudio léxico-literario* (Tesis doctoral inédita, citada por gentileza de la autora). Universidad de Zaragoza.

Sanchis Llopis, J. (2010), "El drama satírico", Portal Informático *Liceus*. Madrid.

Sancho, L. (1997), *Un proyecto democrático: la política en la Atenas del siglo V*. Zaragoza.

——— (2004), "Los 'moderados' atenienses y la implantación de la oligarquía. Corrientes políticas en Atenas entre 411 y 403 a.C.", *Veleia* 21: 73-98.

——— (2005), "¿Qué tipo de democracia? La *politeia* ateniense entre 403 y 322 a.C.", *SHHA* 23: 177-229.

——— (2007-2008), "Condicionamientos democráticos y sistema judicial ateniense", *Veleia* 24-25: 939-952.

——— (2011), "Democracia y política en el teatro ateniense", en A. Vicente Sánchez – J.A. Beltrán Cebollada (eds.), *Grecia y Roma a escena. El Teatro grecolatino: actualización y perspectivas*. Madrid, 17-50.

Santiago Álvarez, R.A. (2013a), "Esquilo, *Las suplicantes*: una «hospitalidad» plasmada en leyes", *Faventia* Núm. Extra, Supplementa 2: 57-74.

——— (2013b), "De hospitalidad a extranjería", *Faventia* Núm. Extra, Supplementa 2: 89-111.

Santoro, M.C. (1997), "Il fr. 19 Snell del Sisifo di Crizia come testimonianza della concezione socratica del divino: Critia 'acusatore' di Socrate?", *Elenchos* 18 2: 257-276.

Scarpi, P. – Ciani, M.G. (1996), *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*. Roma.

Scharffenberger, E.W. (1995), "Peisetaerus' 'Satyric' Treatment of Iris: Aristophanes' *Birds*", *JHS* 115: 172-173.

Schrader, C. (1977-1989), *Heródoto. Historia*, vols. I-V. Madrid.

——— (1983), "La locura de Cambises y la estrategia persa en Egipto", en *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo: actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos,* vol. 2. Sevilla, 29-36.

——— (1996), *Concordantia Herodotea* (5 vols.). Hildesheim – Zürich – New York.

——— (1997), "Tipología y orígenes de la historiografía griega", en A. López Eire – C. Schrader, *Los orígenes de la oratoria y la historiografía en la Grecia Clásica*. Las Palmas, 77-199 (= Zaragoza, 1994).

——— (1998), *Concordantia Thucydidea* (4 vols.). Hildesheim – Zürich – New York.

Schubert, P. (2013), "Andocide et ses amis dans le discours *Sur les Mystères*", *REG* 126 2: 371-389.

Schumacher, R.W.M. (1993), "Three related sanctuaries of Poseidon: Gelaistos, Klaureia and Tainaron", en N. Marinatos – R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries. New Approaches.* London – New York, 51-69.

Scott, K. (1929), "Plutarch and the Ruler Cult", *TAPhA* 60: 117-135.

Scullion, S. (1999-2000), "Tradition and Invention in Euripidean Aitiology", *ICS* 24-25: 217-233.

Seaford, R. (1998), *Cyclops of Euripides*. London (= Oxford, 1984).

——— (2011), *Euripides. Bacchae*. Oxford (= 1996).

Séchan, L. (1911), "La légende d' Hippolyte dans l' antiquité", *REG* 24: 105-151.

Sedley, D. (2013), "The Atheist Underground", en V. Harte – M. Lane (eds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge, 329-348.

Segal, C. (1989), "The Problem of the Gods in Euripides' *Hecuba*", *MD* 22: 9-21.

Selden, D. (1999), "Cambyses' Madness, or the Reason of History", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 42: 33-63.

Sfyroeras, P. (1995), "What Wealth Has to Do with Dionysus: From Economy to Poetics in Aristophanes' *Plutus*", *GRBS* 36: 231-261.

Shahbazi, A.Sh. – Thordarson, F. – Solṭānī Gordfarāmarzī, A. – Bosworth, C.E. (1983), s.v. "Asb", en E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica,* vol. II, fasc. 7, 724-73. London (web edition: New York, 1996).

Shapiro, S.O. (2000), "Proverbial Wisdom in Herodotus", *TAPhA* 130, 89-118.

Sidwell, K. (1996), "Purification and Pollution in Aeschylus' *Eumenides*", *CQ*

46 1: 44-57.

Sier, K. (1988), *Die lyrischen Partien der Choephoren des Aischylos*. Stuttgart.

Sierra, C. (2014), "Plutarco contra Heródoto: razones de una censura", *Talia Dixit* 9: 23-46.

Silk, M.S. (2000), *Aristophanes and Definition of Comedy*. Oxford.

Sinn, U. (1993), "Greek Sanctuaries as Places of Refuge", en N. Marinatos – R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries. New Approaches.* London – New York, 70-87.

Sirinelli, J. (1964), *Les enfants d'Alexandre*. Paris.

——— (2000), *Plutarque. Un philosophe dans le siècle*. Paris.

Smid, T.C. (1970), *'Tsunamis'* in Greek Literature", *G&R* 17 1: 100-104.

Smith, N.D. (1989), "Diviners and Divination in Aristophanic Comedy", *CA* 8 1: 140-158.

Smith, O.L. (1993), *Scholia graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, Pars I. Stuttgart – Leipzig.

Solana, J. (2013), *Los sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Madrid.

Sommerstein, A.H. (1991), *The Comedies of Aristophanes. Birds*. Warminster (= 1987).

——— (1994), "Bowie, A.M., *Aristophanes: Myth, Ritual and Comedy*. Cambridge, 1993", *JHS* 114: 188-189.

——— (1996), *The Comedies of Aristophanes. Frogs*. Warminster.

——— (1997), *The Comedies of Aristophanes. Knights*. Warminster (=1981).

——— (1999), *Aeschylus. Eumenides*. Cambridge (= 1989).

——— (2000), *Sophocles. Antigone*. Cambridge (= 1999).

——— (2001), *The Comedies of Aristophanes. Wealth*. Warminster.

——— (2005), *The Comedies of Aristophanes. Peace*. Warminster (=1985).

——— (2007), *The Comedies of Aristophanes. Clouds*. Warminster (=1982).

——— (2008a), *Aeschylus. Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*), vol. I. Cambridge (Mass.) – London.

——— (2008b), *Aeschylus. Oresteia*, vol. II. Cambridge (Mass.) – London.

——— (2012), "Why Hades was Crammed with Persians", *CQ* 62 1: 423-425.

——— (2013), *The Comedies of Aristophanes. Thesmophoriazusae*. Warminster (= 1994).

Sommerstein, A.H. – Bayliss, A.J. (2013), *Oath and State in Ancient Greece*. Berlin – Boston.

Sopeña Genzor, G. (2004), "El mundo funerario celtibérico como expresión de un *ethos* agonístico", *Historiae Mortis* 1: 56-107.

Sordi, M. (1984), "Il santuario di Olimpia e la guerra d'Elide", en M. Sordi (ed.), *I santuari e la guerra nel mondo classico*. Milano, 20-30.

Sorel, R. (2015), *Dictionnaire du paganisme grec. Notions et débats autour de l'époque classique*. Paris.

Sourvinou-Inwood, C. (1995), *Reading Greek Death to the End of the Classical Period*. Oxford.

——— (1997), "Tragedy and Religion: Constructs and Readings", en C. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford, 161-186.

——— (2003), *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham.

Sousa e Silva, M. de F. (2015), *Aristófanes. O Dinheiro*. Coimbra – São Paulo.

Souto Delibes, F. (1997), "La figura de Sócrates en la comedia ateniense", en A. López Eire (ed.), *Sociedad, política y literatura. Comedia griega antigua*. Salamanca, 339-345.

——— (1999), "Aristófanes ¿enemigo de Sócrates?", *CFC (g)* 9: 145-153.

Stanford, W.B. (1972), *Greek Metaphor. Studies in Theory and Practice*. New York – London (= 1936).

——— (2002), *Sophocles. Ajax*. Bristol (= 1963).

Stevens, P.T. (2001), *Euripides. Andromache*. Oxford (= 1971).

Stinton, T.C.W. (1976), "*Si credere dignum est*: Some Expressions of Disbelief in Euripides and Others", *PCPhS* 22: 60-89.

Stoneman, R. (2011), *The Ancient Oracles. Making the Gods Speak*. New Haven – London.

Straus, M. (2011), "Aristophanes' *Clouds* in Its Ritual Setting", *LICS* 10 1: 1-28.

Strauss, B. (1993), "Andocides' *On the Misteries* and the Theme of the Father in Late Fifth-Century Athens", en R. Rosen – J. Farell (eds.), *Nomodeiktes. Studies in Honor of M. Ostwald*. Ann Arbor, 255-268.

——— (2004), *The Battle of Salamis: The Naval Encounter That Saved Greece –and Western Civilization*. New York.

Strid, O. (2006), "Voiceless Victims, Memorable Deaths in Herodotus", *CQ* 56 2: 393-403.

Suárez de la Torre, E. (1997), "Las *Ranas* de Aristófanes y la religión de los atenienses", en A. López Eire (ed.), *Sociedad, política y literatura. Comedia griega antigua*. Salamanca, 197-217.

——— (1998), "Tragedia, religión y poder en la Antigua Grecia", en A. Ruiz Solá (coord.), *Teatro y Poder. VI y VII Jornadas de Teatro. Universidad de Burgos*. Burgos, 49-64.

——— (2000), "La noción de *daimon* en la literatura de la Grecia arcaica y

clásica", en A. Pérez Jiménez – G. Cruz Andreotti (eds.), *Seres Intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*. Madrid – Málaga, 47-87.

——— (2006), "¿Religión griega o religiones de la Grecia Antigua?", *Myrtia* 21: 9-35.

——— (2009), "Sul rapporto tra religione e letteratura nella Grecia antica", *Historia Religionum* 1: 77-94.

———(2016), "Religion, Theatre, and the Salvation of the City: Some Thoughts on Aristophanes' *Frogs*", *SPhV* 18: 449-468.

Susanetti, D. (2010), *Euripide. Baccanti*. Roma.

——— (2012), *Sofocle. Antigone*. Roma.

Tamagnone, C. (2005), *Ateismo filosofico nel mondo antico: religione, naturalismo, materialismo, atomismo, scienza. La nascita della filosofia atea*. Firenze.

Thivel, A. (1994), "Le paradoxe de Protagoras", en J.M. Galy – A. Thivel (eds.), *La Rhétorique grecque. Actes du Colloque "Octave Navarre"*. Nice, 63-75.

Thommen, L. (2014), *Die Wirtschaft Spartas*. Stuttgart.

Tiverios, M. (2008), "Greek Colonisation of the Northern Aegean", en G.R. Tsetskhladze (ed.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, vol. 2. Leiden – Boston, 1-154.

Todd, S.C. (2004), "Revisiting The Herms and The Mysteries", en D.L. Cairns – R.A. Knox (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*. Swansea, 87-102.

Torchio, M.C. (2001), *Aristofane. Pluto*. Alessandria.

Tordoff, R.L.S. (2011), "Excrement, Sacrifice, Commensality: The Osphresiology of Aristophanes' *Peace*", *Arethusa* 44 2: 167-198.

Totaro, P. (2013), "Venticinque anni di studi greci su "Lexis". Nota a Eschilo 'Supplici' 859 s. e 894", *Lexis* 31: 105-112.

Tucker, T.G. (1908), *The Seven against Thebes of Aeschylus*. Cambridge.

Turasiewicz, R. (1996), "The 'Birds' of Aristophanes: A Study of Its Ideas", *Eos* 84 2: 293-298.

Tyler, J. (1974), "Sophocles' *Ajax* and Sophoclean Plot Construction", *AJPh* 95 1: 24-42.

Ugolini, G. (2000), *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*, Roma.

Usher, M.D. (2000), "ΣΤΕΛΛΕΤΑΙ at *Bacchae* 1000: The Emperor's New Clothes?", *CPh* 2000 95 1: 72-74.

Ussher, R.G. (1978), *Euripides. Cyclops*. Roma.

Van Camp, J. – Canart, P. (1956), *Le sens du mot* θεῖος *chez Platon*. Louvain.

Van Erp Taalman Kip, A.M. (1997), "To Be or Not to Be: the Meaning of *Bacchae* 333", *Mnemosyne* 50 5: 597-597.

Van Nuffelen, P. (2011), *Rethinking the Gods. Philosophical Reading of Religion in the Post-Hellenistic Period*. Cambridge.

Vannicelli, P. (2001), "Herodotus' Egypt and the Foundations of Universal History", en N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford, 211-240.

Vanotti, G. (1997), "Rileggendo Crizia", *Miscellanea Greca e Romana* 21: 61-92.

Varias, C. (1998), "La venjança del pare davant els tribunals en el *Contra la madrastra* d'Antifont", *Faventia* 20 2: 27-31.

——— (2005a), "La tragedia. Orígenes de la tragedia. Características generales de la tragedia griega. La tragedia anterior a Esquilo", Portal Informático *Liceus*. Madrid.

——— (2005b), "Esquilo", Portal Informático *Liceus*. Madrid.

——— (2005c), "Sófocles", Portal Informático *Liceus*. Madrid.

Vegetti, M. (2008), "Culpability, Responsibility, Cause: Philosophy, Historiography, and Medicine in the Fifth Century", en A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, 271-289 (= 1999).

Vela Tejada, J. (2012), "Dioses y hombres en el drama euripideo: ¿Una barrera de incomunicación?", en C. de la Rosa Cubo – A.I. Martín Ferreira – E. Suárez de la Torre (coords.), *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*. Valladolid, 291-307.

Veneciano, G. (2008), "Antifonte 44 D.-K: una investigación sobre el comportamiento humano", *QUCC* 89: 87-115.

Vermeule, E. (1979), *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley.

Verrall, A.W. (1887), *The 'Seven against Thebes' of Aeschylus*. London – New York.

——— (1895), *Euripides the Rationalist: A Study in the History of Art and Religion*. Cambridge.

Vicente Sánchez, A.C. (2007), "Eurípides", Portal Informático *Liceus*. Madrid.

——— (2015), "La conducta ἀσεβής y sus vínculos (θέμις, Ἐρινύς y otros) en la obra de Esquilo", *CFC (g)* 25: 125-155.

——— (2016), "Los nombres de Erinis en las tragedias de Esquilo", en E. Calderón Dorda – S. Perea Yébenes (eds.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*. Madrid – Salamanca, 235-253.

——— (en prensa), "Sagrado y sacrílego (ὅσιος y ἀνόσιος) en la tragedia griega".

Vílchez, M. (1999), *Esquilo. Tragedias II: Los siete contra Tebas; Las suplicantes*. Madrid.

Wallace, R.W. (1998), "The Sophists in Athens", en D. Boedeker – K. Raaflaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*. Cambridge (Mass.), 203-222.

Warren, J. (2007), "Tamagnone, C., *Ateismo filosofico nel mondo antico: religione, naturalismo, materialismo, atomismo, scienza. La nascita della filosofia atea*. Firenze, 2005", *JHS* 127: 249-250.

Weidner, E.F. (1952), "Weisse Pferde im alten Orient," *BO* 9: 157-159.

Weil, H. (1858), «Zur Kritik von Aeschylos *Sieben gegen Theben*», *Neue Jahrbücher für Klassische Philologie* 77: 230-237.

——— (1862), *Aeschyli quae supersunt tragoediae. Septem contra Thebas*, vol. II, sect. I. Giessen.

——— (1866), *Aeschyli quae supersunt tragoediae. Supplices*, vol. II, sect. III. Giessen.

West, M.L. (1987), *Euripides. Orestes*. Warminster.

——— (1990), *Studies in Aeschylus*. Stuttgart.

——— (1991a), *Aeschylus. Agamemnon*. Stuttgart.

——— (1991b), *Aeschylus. Choephoroe*. Stuttgart.

——— (1991c), *Aeschylus. Eumenides*. Stuttgart.

——— (1991d), *Aeschylus. Persae*. Stuttgart.

——— (1992a), [*Aeschylus]. Prometheus*. Stuttgart.

——— (1992b), *Aeschylus. Septem contra Thebas*. Stuttgart.

——— (1992c), *Aeschylus. Supplices*. Stuttgart.

Whitmarsh, T. (2015), *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. New York.

Wildberg, C. (1999-2000), "Piety as Service, Epiphany as Reciprocity: Two Observations on the Religious Meaning of the Gods in Euripides", *ICS* 24-25: 235-256.

——— (2002), *Hyperesie und Epiphanie: ein Versuch über die Bedeutung der Götter in den Dramen des Euripides*, München.

Wilkins, J. (1990), "The Young of Athens: Religion and Society in the *Herakleidai* of Euripides", *CQ* 40 2: 329-339.

——— (1993), *Euripides. Heraclidae*. Oxford.

Willink, C. W. (1991), "Notes in de Parodos-Scene in Euripides' *Heraclidae*, 73-117", *CQ* 41 2: 525-529.

Wilson, N.G. (2009), *Aristophanea. Studies on the Text of Aristophanes*. Oxford (= 2007).

Winiarczyk, M. (1976), "Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos", *Philologus* 120: 32-46.

——— (1981), *Diagoras Melius, Theodorus Cyrenaeus*. Leipzig.

——— (1984), "Wer galt im Altertum als Atheist?", *Philologus* 128 2: 157-183.

——— (1990), "Metodisches zum Antiken Atheismus", *RhM* 133 1: 1-15.

——— (1992), "Wer galt im Altertum als Atheist? 2. Teil", *Philologus* 136 2: 306-310.

——— (1994), *Bibliographie zum Antiken Atheismus. 17. Jahrhundert-1990*. Bonn.

———(2016), *Diagoras of Melos: A Contribution to the History of Ancient Atheism*. Berlin – Boston.

Winnington-Ingram, R. P. (1977), «Septem contra Thebas», *YCS* 25: 1-45.

——— (1983), *Studies in Aeschylus*. Cambridge.

——— (1998), *Sophocles. An Interpretation*. Cambridge (= 1980).

Woodbury, L.E. (1998), "The Poetry of Tongue and of *Phren* in the *Frogs*", en P. Pucci (ed.), *Language and the Tragic Hero: Essays on Greek Tragedy in Honor of Gordon M. Kirkwood*. Atlanta, 175-185.

Woodruff, P. (1999), "Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias", en A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, 290-310.

Wylie, G. (1993), "Demosthenes the General: Protagonist in a Greek Tragedy?", *G&R* 40 1: 20-30.

Yunis, H. (1988), *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*. Göttingen.

Zadorojnyi, A.V. (2008), "Thucydides, Nicias and Homer's Agammenon", *CQ* 35 1-2: 298-303.

Zanetto, G. – Del Corno, D. (2002), *Aristofane. Gli Uccelli*. Milano (=1992).

Zeilfelder, S. (1991), "ἰὼ θεοί! Zum Gottesproblem in Euripides' *Troades", WJA* 17: 135-142.

Zeppi, S. (2011), *Les origines de l'athéisme antique*. Paris (= *Le origini dell' ateismo antico*. Genova, 1988-1989).

Zerhoch, S. (2015), *Erinys in Epos, Tragödie und Kult. Fluchbegriff und personale Fluchmacht*. Berlin.

Zilioli, U. (2007), *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato's Subtlest Enemy*. Hampshire – Burlington.

Zimm, M. (2010), "The 'Chresmologoi' in Thucydides", *SCI* 29: 5-12.

Zimmermann, B. (2016), "Von der Kunst, eine ernste Komödie zu schreiben", *SPhV* 18: 483-490.

(Página deixada propositadamente em branco)

Index locorvm*

Aecio

1. 7. 2: 55 n. 154.

Anaxímenes

Rh. 4. 8-9 (1427 a): 232 n. 665.

Andócides

1. 10 ss.: 235; 1. 19: 239; 1. 23: 239; **1. 29-33**: 230 n. 660, 233-237; 1. 32: 230 nn. 657 y 660; 1. 34 ss.: 235; 1. 83-84: 235 n. 666; 1. 94-105: 239; 1. 103: 237 n. 672; 1. 110: 238; 1. 112: 239; 1. 113-114: 229 n. 656; 1. 114: 239; 1. 116: 239; 1. 117-129: 240; 1. 122: 227; 1. 129: 240; 1. 130-131: 240; **1. 132**: 224 n. 645, 227 n. 652, 229 n. 656, 238-240; 1. 137-139: 229 n. 656; 4. 10: 227.

Andrónico de Rodas

De passionibus 2. 7. 1. 9: 296 n. 834; 2. 7. 3: 305 n. 880.

Antifonte

DK 87 B 44B: 49; 1. 1: 208; 1. 5: 208; 1. 6-13: 208; 1. 17: 208 n. 622; **1. 21-23**: 206-209; 1. 25: 209; 1. 27: 231; 2. 1. 3: 212, 230 n. 660; 2. 1. 6: 211; 2. 1. 10: 105, 212; 2. 1. 11: 230 n. 660; 2. 2. 3: 211; 2. **2. 11**: 210-212, 230 n. 658; 2. 2. 13: 208, 212; 3. 1. 2: 214; 3. 2. 1-2: 214; 3. 2. 5: 214; 3. 2. 6: 214; **3. 2. 8**: 213-215, 217, 230 n. 660, 231 n. 662; 3. 2. 9: 214; 3. 2. 10: 214; 3. 2. 11: 214; 3. 3. 1-5: 214; 3. 3. 3: 216; 3. 3. 5: 216; 3. 3. 7: 216; **3. 3. 8**: 216-218; 3. 3. 10: 216; 4. 1. 2: 227; **4. 1. 2-3**: 219-221, 230 n. 657; 4. 1. 7: 220 n. 639; 4. 2. 2: 222; 4. 2. 3: 223; 4. 2. 4: 223; 4. 2. 8: 223 n. 644; 4. 2. 9: 230 n. 660; 4. 3. 2: 223; 4. 3. 6: 230 y n. 660; 4. 4. 2: 223; 4. 4. 2-3: 223; 4. 4. 7: 223; 4. 4. 8: 223; **4. 4. 10**: 222-224, 230 n. 657; **5. 8**: 225-228; 5. 9: 227 n. 650; 5. 15: 227 n. 651; 5. 79: 231; 5. 81-96: 229; 5. 82-83: 229; 5. 83: 239 n. 674; **5. 88**: 215 n. 634, 229-232; 5. 91: 230 n. 660, 231, 237 n. 670; 5. 92: 231; 5. 96: 227; 6: 226 n. 647; 6. 6: 215 n. 634, 230 n. 660.

Antiguo Testamento

Is. 45.1: 242.

Es. 1. 7-11: 242; 5. 14-15: 242.

Apolodoro

1. 103: 86; 3. 63: 86; 3. 109: 85.

* Constan en **negrita** las referencias de los pasajes correspondientes a los *Comentarios* seleccionados.

Aristófanes

Av. 371: 171; **464-470**: 170-172, 177 n. 558; 481 ss.: 171; 520: 171; 521: 171, 177; 522-523: 172; 539-549: 174; **554-570**: 173-175; 571 ss.: 175; 593-595: 156 n. 495; 632: 175; 692: 172; 819-821: 176; 846: 177; 848: 177; 864 ss.: 177; 889: 177; 904-1057: 177; 960: 177; 960-965: 177; 961-963: 177; 963-965: 177; 970: 177; **980-991**: 176-178; 988: 171 n. 544; 1170 ss.: 181; 1190: 181; **1199-1237**: 179-184; 1209: 198 n. 600; 1238-1242: 184; 1253-1256: 184; 1259: 182 n. 567; 1565 ss.: 183; 1596-1631: 183; 1633: 183; 1634: 183; 1638: 203 n. 614; 1708: 183 n. 570.

Eq. 29: 155; **30-35**: 142 n. 453, 154-156; 31: 142 n. 453; 32-35: 301 n. 857; 105-117: 156 n. 495; 123-124: 177 n. 556; 997-1068: 263 n. 748; 1003-1004: 177 n. 556; 1085: 178 n. 558.

Lys. 159-166: 194 n. 591; 179: 194 n. 590; 281-285: 194; 283: 194; **350-372**: 192-195; 397: 194; 399-401: 195; 425: 195; 634-635: 194; 658-659: 195.

Nu. **222-230**: 157-159, 164; 225: 164 n. 520; **243-259**: 160-162; 247-248: 198; 263 ss.: 162; 264-265: 198; 320: 164; 331: 198; 360-361: 172 n. 547; 424: 198; 741: 158 n. 505; 830: 325 n. 932; 1321 ss.: 164; 1371-1374: 197 n. 595; 1400: 158; 1458-1461: 166; 1461: 166; **1493-1511**: 163-166.

Pax 42: 169; 48: 169, 204 n. 615; **102-110**: 167-169; 408: 168; 410-411: 168; 425: 169 n. 536; 1043-1125: 178; 1070-1072: 177 n. 556; 1119: 177 n. 556.

Pl. 28: 205; 28-29: 200; 30-31: 200, 201 n. 608; 78: 182; 78-79: 198 n. 600, 203; 81-82: 203; 87: 200; 92: 200; 93-94: 201; 94: 201; 123: 200; 124-126: 205 n. 618; 203: 200 n. 606; 392: 200; 415: 228 n. 645; **489-498**: 199-201; 500-506: 200; 682-683: 204; 684: 204; 685-686: 204; 698-699: 204; 704: 204; 706: 204; 1107: 201 n. 608; **1107-1119**: 182 n. 564, 202-205; 1147-1149: 204; 1171-1190: 204; 1184: 204; 1185: 204; 1197: 200.

Ra. 145-150: 65 n.180; 718 ss.: 197; 850: 197; **885-894**: 182 n. 564, 196-198; 889-893: 190 n. 579; 1080-1081: 197; 1160: 204 n. 614; 1472: 182, 198, 204 n. 614; 1476: 198.

Schol. ad Ach. 509–511: 291 y n. 823.

Th. 296: 197; 312-330: 186; 313: 197; 331-351: 186; 352: 197; **352-371**: 185-187; 367: 240 n. 679; 451: 189; **663-686**: 188-191, 197; 667: 301; 670-671: 301; 671: 201 n. 609; 672-677: 301; 684/5: 228; 689 ss.: 190; 715-716: 190; 718-722: 190 y n. 581; 721: 201 n. 609; 785-845: 191; 810: 197; 947-1000: 191; 948: 191; 1136-1159: 191; 1151-1152: 191.

V. 845: 200 n. 608.

Aristóteles

Ath. 60. 2: 273 n. 787.

Pol. 1314 b 39-15 a 4: 339; 1315 a 1: 329 n. 950.

Rh. 1. 1374 b 5: 232 n. 665.

Avesta

Yasna 57. 27 ss.: 241 n. 680.

Yašt 10. 125: 241 n. 680.

Baquílides

11. 109: 78 n. 227

Cicerón

Nat. 1. 2. 63: 325 n. 937; 1. 2. 117: 325 n. 937; 3. 44: 327.

Cilindro de Ciro

CB 11: 242

Clemente de Alejandría

Protr. 5. 64. 2 ss.: 297 n. 839.

Critias

DK 88 B 9: 31; DK 88 B 21: 31; DK 88 B 22: 31; DK 88 B 23: 31; DK 88 B 25: 13, 30, 31, 55 n. 154.

Demóstenes

18. 259-260: 303 n. 868; 19. 199: 303 n. 868; 19. 249: 303 n. 868; 24. 120: 273 n. 787; 43. 71: 273 n. 787.

Diodoro Síc ulo

11. 63. 1-7: 252 n. 717, 291 n. 823; 12. 1. 3-5: 328; 12. 39. 2: 329; 13. 2. 3-4: 329; 13. 5. 1: 329 n. 951; 13. 5. 3: 329; 13. 6. 7: 329; 13. 12. 6: 329; 13. 27. 3-4: 329; 13. 30. 4-7: 328; 14. 63. 1: 329 n. 952; 14. 67. 4: 329 n. 952; 14. 69. 3: 329 n. 952; 14. 73. 5: 329 n. 952; 14. 76. 3: 329 n. 952; 14. 77. 4: 329 n. 952; 14. 109. 3: 329 n. 952; 15. 48. 1: 252; 15. 48. 4: 338; 16. 61. 3: 221 n. 641.

Diógenes de Enoanda

FVS 80 A 23: 325 n. 937.

Diógenes Laercio

2. 40: 306 n. 884; 2. 43: 329 n. 953; 2. 97-103: 326.

Eliano

NA 2. 9: 252.

VH 5. 17: 248 n. 702; 6. 7: 291 n. 823.

Epicuro

Ep. ad Men. 123: 326.

Esquilo

A. 55-57: 67 n. 185; 55-67: 67; 60-67: 67 n. 185; 160: 148 n. 476; 219: 104-105; 219-220: 35; 337: 82; 462-463: 67; 527-528: 67; 634-635: 67; 637: 89 n. 268; 645: 67; 699-708: 67; 748-749: 67; 922: 89 n. 268; 925: 71 n. 206; 1493: 35, 66, 74; 1517: 35, 66, 74; 1590: 74.

Ch. 46: 35, 74, 100; 191: 74; 525: 74 y n. 213; 653-715: 66 n. 181; 986: 105.

Eu. 41: 78 n. 224; 85-93: 77; 96-97: 88 n. 261; **149-154**: 68 n. 192, 77-79, 81 n. 236, 89 n. 267, 100 n. 306, 102 n. 314, 139 n. 443; 151: 35, 101 n. 308; 169-172: 79; 170: 79; 171-172: 88 n. 261; 171: 79; 172: 79 y n. 233; 227: 89 n. 268; **269-272**: 65-68, 70 n. 197, 74 n. 212, 78 y n. 225, 79, 87 n. 260, 105 n. 321, 129 n. 410, 144 n. 460; 271: 35; 316: 67; 324: 93; 334-336: 79 n. 232; 334-340: 79; 355-356: 66; 394: 117; 421: 66; 490-549: 66; 534: 34; 538-543: 79; 539: 71 n. 200, 78; 539-541: 78; 540-542: 93; 541: 78 n. 227; 722: 93; 723-728: 79 n. 232; 724: 79 n. 233; 731: 77 n. 223; 747: 89 n. 268; 779-780: 77 n. 223; 780: 93; 792: 93; 796: 93; 807: 89 n. 268; 808-809: 77 n. 223, 88 n. 261; 810: 93; 822: 93; 824-825: 93; 833: 89 n. 268; 839: 93; 844-846: 88 n. 261; 854: 89 n. 268; 868: 88 n. 263, 89 n. 268; 872: 93; 876-880: 88 n. 261; 884: 93; 891: 89 n. 268; 916-920: 88 n. 263; 917: 93; 961-967: 79 n. 232; 961-963: 79.

Pers. 282-283: 83; 354: 83; 749-750: 83; 750-751: 83 n. 245; 807-810: 90; **807-831**: 70 n. 199, 71 n. 200, 75 n. 219, 78 n. 229, 80-84, 90 n. 270, 95 n. 281, 142 n. 454; 808: 78 y n. 227.

Pr. 8-9: 89; 29: 89; 30: 89; 37: 90, 107; 64: 90 n. 273; 67: 90; 79: 90 n. 273; 82-83: 82 n. 238, 90; 93-97: 90 n. 272; 120: 90; 120-121: 90, 107; 168: 90 n. 272; 177: 90 n. 272; 195: 90; 227: 90 n. 272; 256: 90 n. 272; 265-267: 89; 307-329: 91; 311: 91 n. 274; 318-

319: 91 n. 274; 329: 91 n. 274; 354: 90; 354-372: 107 n. 327; 360-361: 90; 436: 90; 525: 90 n. 272; 542: 89; 543-544: 71 n. 206, 89; 907: 90; **937-948**: 88-91, 92, 95 n. 281, 107 n. 328, 117 n. 355; 945-946: 117 n. 355; 955: 89; 964: 90; 975-976: 90; 989: 90 n. 272; 1012: 90, 91; 1014-1019: 91; 1034: 90; 1037: 90; 1080-1093: 91; 1091: 91 n. 275.

Supp. 1: 75; 9: 66, 70, 75; 1-17: 70; 15-17: 71; 30-33: 70 n. 199; 37-39: 70; 40-48: 71; 77-85: 70; 79-82: 70 n. 199; 104-110: 70 n. 199; 176: 75 n. 220; 204: 75 n. 220; 206: 71; 209-221: 72; 220: 72 n. 210; 239: 70; 241-243: 70; 274-324: 71; 300-305: 72; 349: 75; 394: 76 n. 221; 396: 72; 413-416: 67 n.189; 416: 67 n.189; **418-422**: 70 n. 195, 74-76, 119 n. 370; 419: 70; 478-479: 72 n. 207; 490-491: 70; 510-511: 70; 511: 76 n. 221; 531-537: 71; 582-599: 71; 698-709: 66; 701-709: 65 n. 180; 710: 75 n. 220; 724-725: 75; 733: 71, 92-93; 750-751: 76 n. 221; 751: 70; 751-752: 71 n. 200; 753-754: 71; 754: 90, 107; 755-756:71; 757: 71 y n. 203, 76 n. 221; 758-759: 71; 762: 71 y n. 203; 772-773: 75; 872-873: 71; 889-892: 71; 893-894: 70, 71; 895-898: 70; 917: 69; **919-923**: 66 n. 183, 68 n. 192, 69-73, 74 n. 212, 75 n. 216, 89 n. 267, 107 n. 329, 119 n. 370, 129 n. 410, 143 n. 457; 919-927: 70; 927: 71, 82 n. 238; 934-937: 72; 940-941: 72; 992: 75 n. 220; 1013: 75 n. 220; 1034: 70.

Th. 14-15: 89 n. 268; 42-48: 85; 47: 86 n. 255; 77: 89 n. 268; 425: 93; 427-428: 93; 428-429: 93; 427-429: 86; 430-431: 93; **437-446**: 71 n. 204, 86 n. 259, 89 n. 269, 92-93, 115 n. 353, 117 nn. 355 y 361; 441: 117 n. 355; 452-456: 86 n. 259; 469: 86; 480-485: 86 n. 259; 523-524: 90, 107; 529-530: 71 n. 206; **529-532**: 68 n. 192, 85-87, 89 n. 267, 129 n. 410, 143 n. 457; 550-552: 86-87; 550-562: 86; 562: 87; 566-567: 87; 569: 87; 598: 87; 606: 87; 609: 87; 611: 87; 831: 66.

Estrabón

8. 7. 2: 252.

Eurípides

Alc. 62: 145; 182: 131 n. 423; 615: 131 n. 423; 753: 131 n. 423.

Andr. 235: 131 n. 423; 346: 131 n. 423; 365: 131 n. 423; 439: 142 n. 452, 148 n. 472; 491: 139; 594: 131 n. 424; 596: 131 n. 424; 601: 131 n. 424; 686: 131 n. 423; 741: 131 n. 423.

Ba. **39-48**: 108 n. 331, 134-136; 192: 118 n. 364, 143 n. 458; 196: 143; 203: 354; 208: 118 n. 364; 219-220: 135 n. 437, 139; 241: 135; 242: 135 n. 437, 139; 246: 135; 247: 142; 263: 135 n. 438, 136; 312-313: 135 n. 436; 314: 131 n. 424; 314-315: 132; 318: 131 n. 424; 321: 118 n. 364; 325: 135 n. 436, 136; 329: 118 n. 364, 131; 330-336: 140; 342: 118 n. 364; 356: 135; 374: 136; 374-375: 135; 386-387: 131; 387-388: 140; 390: 131; 476: 135, 230; 476-502: 136; 490: 135; 502: 135; 504: 131; 516: 142; 517: 142, 148 n. 472; 544: 108 n. 331, 135; 613: 135, 136; 630-631: 135; 633-634: 136; 635-636: 136; 641: 131; 686: 131 n. 423; 789-790: 135; 793: 140; 847: 140; 885-886: 118 n. 364; 890: 135, 136; 890-892: 140; 893-896: 140; 894: 149, 150; 940: 131; 975-976: 135; **992-1016**: 100 n. 306, 102 n. 314, 137-140; 995: 100 n. 304, 135, 136; 1002:

131 n. 423; 1015: 100 n. 304, 135, 136; 1042: 140; 1150: 131; 1150-1151: 131; 1255-1256: 136; **1292-1305**: 135 n. 437, 136 n. 441, 141-143, 150 n. 484, 153 n. 489; 1297: 148 n. 472, 150 n. 484; 1301: 132; 1302: 132; 1325: 132; 1325-1326: 148 n. 472; 1326: 142 nn. 449 y 452; 1341: 131, 143; 1344: 140.

Cyc. 22: 152; 26: 152; 30: 152; 31: 152; 89: 152; 90-93: 152; 125: 152; 126: 152; 128: 152; 285: 151; 285-312: 151; 289: 152; 290-299: 151; 299-312: 152; 310-311: 152; **316-321**: 151-153; 316-340: 40; 334: 152; 335: 152; 336-338: 152; 337: 152; 338-346: 152; 342: 152; 348: 152; 355: 153 y n. 489; 359: 153; 366-367: 153; 371: 153; 378: 41 n. 95, 153; 382-408: 40; 396: 145 n. 466, 153; 438: 153; 551: 153; 602: 145 n. 466, 153; 605: 153; 606-607: 153; 610: 153; 646-648: 41; 668: 153; 693: 153; 695: 153.

El. 53: 131 n. 423; 194: 118 n. 364; 261: 131 n. 423; 583: 142 n. 452; 583-584: 148, 150; 923: 131 n. 423; 1080: 131 n. 424; 1099: 131 n. 423; 1258-1261: 145 n. 462.

HF 62: 148; 431-434: 139; 853: 118 n. 364; 857: 131 n. 423; 1263: 148 n. 478, 150; 1321: 82; 1340-1346: 148 n. 479; 1345: 148, 150.

Hec. 7: 126 n. 397; 19: 126 n. 397; 25-27: 126 nn. 397, 398 y 399; 490: 148 n. 472; 710: 126 n. 398; 714-715: 125; 715: 121 n. 377, 124 n. 392, 125-126; 774: 126 y n. 398; 781: 126; 786-845: 125; **787-808**: 120-124, 126 n. 396, 127 n. 404, 142 nn. 452 y 453; 790: 126 y n. 398; 800: 142 y nn. 449 y 453; 850-863: 125; 852: 126 y n. 398; 866: 123 n. 384; 868-875: 125; 890: 126 n. 398; 1004: 126; 1024: 126; 1028-1031: 126; 1047: 126 n. 398; 1085-1086: 126 n. 396; 1129-1131: 125; **1232-1239**: 121 n. 377, 125-127, 152 n. 488; 1247-1248: 126 n. 396.

Hel. 47: 131 n. 423; 97: 131 n. 423; 711-713: 147 n. 469; 744-757: 147; 753-754: 147; 755-760: 147; 932: 131 n. 423; 987: 117 nn. 356 y 359; 1137: 150; **1137-1150**: 146-150, 153 n. 489; 1148: 100 n. 304, 139; 1617: 131 n. 423; 1657: 131 n. 423; 1684: 131 n. 424.

Heracl. 59-68: 118 n. 367; **69-79**: 89 n. 269, 115 n. 353, 116-119, 132 n. 430; 107-108: 139; 226-228: 118 n. 363; 227: 118 n. 363; 263: 131 n. 423; 272: 131 n. 423; 402: 117 nn. 356 y 359; 476: 131 n. 424; 901-903: 118; 1007: 131 n. 423; 1012: 131 n. 423; 1012-1013: 118 n. 365.

Hipp. **1-8**: 75 n. 219, 108 n. 331, 128-133, 134 n. 435, 143 nn. 457 y 459; 13: 132; 14: 132; 15-19: 132; 21: 132; 43: 108 n. 331, 129 n. 408, 136; 49: 108, 129 n. 408, 49; 61: 129 n. 411; 79-83: 130 n. 415; 80: 130 n. 421; 91: 129; 93: 129; 94: 129; 99: 129; 103: 129; 107: 118 n. 364, 132 n. 430; 115: 130; 143: 129 n. 411; 358: 131 n. 421; 399: 131 n. 421; 494: 131 n. 421; 656-658: 130 n. 415; 667: 130 n. 421; 704: 131 n. 421; 713: 129 n. 411; 731: 130, 131 n. 421; 752-757: 117 n. 357; 885-886: 133; 886: 129 n. 411, 133; 949: 130 n. 415, 130 n. 421; 951: 130; 993-997: 130 n. 415; 995: 130 n. 421, 131; 995-998: 131 n. 422; 996-1001: 131; 1002-1006: 131; 1003: 131 n. 425; 1004: 131 n. 425; 1006: 131 n. 425; 1007: 130 n. 415, 130 n. 421, 131; 1013: 130 n. 415; 1033: 133; 1034-1035: 130 y n. 421, 131; 1100: 130 n. 415, 130 n.

421; 1104-1110: 133; 1130: 129 n. 411; 1268-1269: 128 n. 406; 1280-1281: 128 n. 406; 1298: 130 n. 415; 1309: 133 n. 431; 1339-1340: 130 n. 415; 1363-1369: 130 n. 415; 1364: 129; 1364-1369: 131 n. 422; 1365: 130 y n. 421; 1368: 129; 1390: 130 n. 415; 1401: 130; 1402: 118 n. 364, 130 n. 415, 130 n. 421; 1416-1422: 133 n. 433; 1419: 130 n. 415, 133 n. 432; 1448: 105; 1454: 130 n. 415;

IA 379: 131 n. 423; 545-546: 131 n. 424; 824: 131 n. 423; 1024: 131 n. 423; 1034-1035: 149, 150; 1159: 131 n. 424; 1208: 131 n. 423.

IT 693-694: 145 n. 464; 925: 144; 927: 144; 931: 144; **939-948**: 144-145, 153 n. 490; 961-967: 144; 968-972: 144; 973-986: 145; 987-988: 145.

Ion 1290: 126 n. 402.

Med. 311: 131 n. 423; 412-413: 148 n. 472; 467: 108 n. 330; 493: 148 n. 472; 549: 131 n. 423; 636: 131 n. 424; 884: 131 n. 423; 913: 131 n. 423; 1208: 118 n. 363; 1323-1324: 108 y n. 330; 1369: 131 n. 423.

Or. 19: 145; 254: 131 n. 423; 418: 149, 150; 502: 131 n. 423; 819: 231 n. 661; 823: 230; 925: 101 n. 308, 139; 1132: 131 n. 423.

Ph. 550: 82 y n. 241; 1112: 131 n. 423; 1692: 131 n. 423.

Supp. 731-732: 142 n. 449; 731-733: 148 n. 474; 732: 148 n. 472.

Tr. 27: 118 n. 364; 43: 126 n. 402; 350: 131 n. 423; 422: 131 n. 424; 489: 117 n. 356; 645: 131 n. 423; 885: 148, 150; 886: 148, 150; 989-990: 132; 1027: 131 n. 423; 1056: 131 n. 424; 1213-1214: 145.

Filodemo

Piet. col. 102: 327 n. 944; 110: 327 n. 946.

Gorgias

DK 82 B 6: 46; DK 82 B 11:

Hel. 6: 47; 8: 47; 12: 47; 13: 47 n. 122; 19: 47; 20: 47; 21: 48.

Pal. 17: 46; 19: 46; 36: 46.

Heráclito

DK 22 B 40: 300 n. 852; DK 22 B 42: 300 n. 852; DK 22 B 56: 300 n. 852; DK 22 B 57: 300 n. 852; DK 22 B 104: 300 n. 852; DK 22 B 106: 300 n. 852.

Heródoto

1. 32: 247 n. 698; 1. 46-49: 248 n. 704; 1. 86: 247 n. 698; 1. 86-88: 245 n. 690; 1. 89. 2: 269; 1. 119: 257; 1. 123: 242; 1.130: 242; 1. 141 ss.: 245; 1. 148: 257 n. 734; 1. 153-156: 245 n. 691; 1. 159. 1-2: 246 n. 695; **1. 159. 3-1. 160. 1**: 244-249; **1. 189. 1-1. 190. 1**: 241-243; 2. 3. 2: 56; 2. 4. 2: 58; 2. 37. 1: 58; 2. 43. 1-2: 58; 2. 49-52: 58; 2. 52: 57; 2. 64: 248 n. 703; 2. 113-115: 58; 2. 116-117: 58; 2. 121: 247 n. 698; 2. 161 ss.: 267; 2. 174: 269 n. 772; 2. 181: 269 n. 772; **3. 16. 1-4**: 266-270; 3. 16. 1: 261; 3. 16. 5-7: 270; 3. 27-29: 267; 3. 30: 267; 3. 31: 267; 3. 33: 267; 3. 34. 2-3: 267; 3. 38. 4: 269; 3. 39-43: 270; 3. 64. 3: 268; 3. 65: 268; 3. 69. 5: 261, 268 n. 768; 3. 80: 247 n. 698; 3. 80. 5: 269; 3. 82: 247 n. 698; 3. 89: 242; 3. 90-91: 243; 3. 95: 243; 3. 125. 3: 268 n. 768; 3. 132. 2: 268 n. 768; 3. 154. 2: 268 n. 768; 3. 159. 1: 261, 268 n. 768; 4. 43. 6: 261, 268 n. 768; 4. 202. 1: 261; 4. 205: 261; 5.19-21: 257; 6. 9. 2: 256 n. 728; 6. 19-20: 249; 6. 86: 248 n. 706; 7. 6. 6: 251 n. 710; 7. 12-17: 247 n. 698; 7. 40. 2-4: 241 n. 680; 7. 123: 251 n. 709; 7. 141-143: 57; 7. 212: 247 n. 698; 7. 238: 260; 7. 238. 1-2: 260 n. 738; 8. 13: 253; **8. 77**: 263-265;

8. 105-106: 254-258, 269; 8. 109. 3-4: 257 y n. 735; 8. 114: 261; 8. 120. 1-2: 264 n. 749; 8. 123: 251; 8. 126-128: 251; **8. 129. 1-3**: 250-253, 290; 9. 28: 251; 9. 41: 251 n. 710; 9. 43: 264 n. 749; 9. 60: 260; 9. 64: 261; 9. 66: 251 n. 710; 9. 75: 261; **9. 78-79**: 259-262; 9. 112: 261, 268 n. 768; 9. 116: 257; 9. 120: 257.

Hesíodo

Op. 256 ss.: 319 y n. 917

Th. 535-615: 298 n. 843.

Hiponacte:

36 W: 200 n. 603.

Homero

Od. 18. 353: 78 n. 353.

Isócrates

12.204: 299 n. 846.

Jenófanes

DK 21 B 11: 300 n. 852; DK 21 B 12: 300 n. 852.

Jenofonte

Ag. 11. 8: 329 n. 950.

Ap. 11: 306.

Cyn. 7. 5: 243.

Cyr. 3. 3: 329 n. 950.

HG 1. 4. 20: 333 n. 966.

Mem. 1. 1. 1: 13, 306 n. 884; 2. 1. 20-34: 30 n. 40.

Josefo

Ap. 2. 267: 303 n. 868.

Justino 297 n. 839.

Apol. 46:

Lactancio

Inst. div. 2. 4. 26: 297 n. 839.

Licofrón

162: 105; 1224: 105.

Lucrecio

De nat. rerum 5. 1198: 327 n. 945; 5. 1203: 327 n. 947.

Marcelino

Vit. Thuc. 22: 282 n. 806.

Pausanias

1. 1. 4: 264; 3. 25. 5: 291 n. 827; 4. 24. 5-6: 252 n. 717, 291 n. 823; 7. 24. 5-13: 252; 7. 25. 1: 291 n. 823.

Píndaro

P. 162: 78 n. 227.

Fr. 169. 1-2: 121 n. 383.

Platón

Alc. 1 134 e: 311 n. 901.

Alc. 2 149 e: 299 n. 845.

Ap. 17 b: 161 n. 512; 18 b 1: 307; 18 b 8: 307 n. 886; 18 c 2-3: 307 n. 885; 19 b 4-c 1: 307;19 c: 158 n. 501; 19 c 2: 307; 19 c 3: 307 n. 886; 23 b: 307; 23 c 8: 307 n. 886; 23 c 9-d 6: 307; 24 b-c: 13; 24 b 8-c 1: 306; 24 c 10-26 a 8: 306; 26 c: 311 n. 901; 32 d: 299 n. 845; 35 d: 299 n. 845.

Crit. 54 b: 299 n. 845.

Def. 412 e: 305 n. 880.

Ep. 336 b: 311 n. 901.

Euthphr. 2 c 2-d 4: 306; 3 b 2-3: 304; 4 c 1-3: 305 n. 877; 4 d 10: 304; 4 e 1-2: 304; 5 c: 304 n. 873; 5 c 7-d 1: 304; 5 d 7-8: 304 n. 876; 5 d 8: 304; 5 e: 304 n. 873; 5 e 5: 304; 6 e 11: 305; 9 e 1-2: 305; 9 e 1-3: 305 n. 878; 11 e 4-5: 305 n. 879; 12 d 5-6: 305; 12 d 5-7: 305 n. 879; 12 e: 304 n. 873; 12 e 4: 304 n. 873; 12 e 6: 304 n. 873; 12 e 6-7: 305; 13 b: 304 n. 873; 14 b: 304 n. 873; 14 b 2-4: 305; 14 d 1: 305; 14 e 6: 305; 15 b 4-5: 305.

Grg. 455 c 8: 309 n. 892; 463 a 5: 309 n. 892; 479 c: 299 n. 845; 479 c 1: 309 n. 894; 481 a: 311 n. 901; 481 d-e: 317; 482 d 2: 309 n. 892; 482 e 3: 309 n. 892; 486 a 8-b 4: 308; 487 b 2: 309 n. 892;

487 b 3: 309 n. 892; 487 b 4: 309 n. 892; 487 d 5: 309 n. 892; 487 e 4: 309 n. 892; 489 a 2: 309 n. 892; 489 b 7: 309 n. 892; 492 a 4: 309 n. 892; 494 c 5: 309 n. 892; 494 c 6: 309 n. 892; 494 d 4: 309 n. 892; 494 e 7: 309 n. 892; 500 c 1-3: 309 n. 893; 505 b: 299 n. 845; 505 b 3: 309 n. 894; 507 a 7-b5: 309; 507 b: 299 n. 845; 507 b7-c7: 309; 508 b 8: 309 n. 892; 509 c 4: 309 n. 892; 516 c-d: 308; 518 e 2-519 a 1: 308 n. 890; 519 a 6- b 1: 308 n. 891; 519 a 6-b 3: 308; 521 c 4-7: 308; 522 d 1: 310; 522 d 5: 309 n. 892; 523 a: 299 n. 845; 523 b: 311 n. 901; 523 b 1-3: 310 n. 896; 525 d 5-6: 310; 526 c 4-5: 310.

Lg. 624 a 1: 319; 624 a 3: 319; 661 b: 299 n. 845; 663 b-d: 299 n. 845; 712 b 4-6: 319; 715 c 7: 319; 715 e 7-716 a 3: 319, 347 n. 997; 716 c: 320 n. 918; 716 c 1-d 4: 320; 716 d 4-717 a 3: 320; 777 e: 299 n. 845; 840 d: 299 n. 845; 865 b 1: 305 n. 882; 865 c 6: 305 n. 882; 865 d 4: 305 n. 882; 885 b 4-9: 321; 885 c 8-d 4: 321; 886 b 7-8: 322; 886 d: 322; 886 d 1-3: 321 n. 921; 887 a 1: 321 n. 920; 887 b 5-c 2: 321; 888 b: 13; 889 c: 322; 889 e: 322; 890 a 5-8: 322 n. 924; 891 e 5-9: 322; 907 b 9: 321 n. 920; 907 d 1: 323; 908 d 3-7: 323; 909 b 4-6: 323 n. 928; 909 d 5-7: 323; 909 d 7-e 2: 323; 909 e 4: 323; 910 b 4-6: 323; 917 a 1: 340 n. 983; 959 b: 299 n. 845; 966 e: 311 n. 901; 967a: 311 n. 901; 967 c: 311 n. 901.

Men. 78 d: 299 n. 845.

Phd. 75 d: 299 n. 845; 97 b-97 c: 159 n. 509; 97 b ss.: 307 n. 887; 98 b 8-c 2: 307 n. 887.

Phdr: 269 a 4-270 a 8: 337.

Plt. 301 d: 299 n. 845; 309 a: 311 n. 901.

Prm. 182-187: 313 n. 903.

Prt. 316 d-e: 337; 331 b: 299 n. 845; 349 d: 299 n. 845; 359 b: 299 n. 845.

R. 331 a: 299 n. 845; 363 d: 299 n. 845; 364 b-c: 323 n. 928; 365 a 7: 316 n. 908; 365 b 7-c 1: 316 n. 908; 365 d 3: 315 n. 906; 365 d 6-e: 315; 366 a 4- b 3: 323 n. 929; 372 d 4: 315; 372 e 9: 315; 378 b 2-6: 316; 378 c 6-8: 316; 379 a 5-6: 316; 379 b 1: 316; 380 c 9-10: 316; 381 e: 316; 383 a 2-5: 316; 383 c 4-5: 316; 461 a: 299 n. 845; 463 d: 299 n. 845; 479 a: 299 n. 845; 484 a ss.: 314; 491 e: 317: 492 a 5-6: 317 n. 910; 492 a 6: 317 n. 910; 492 b 1: 317 y n. 910; 492 d 7: 317 n. 910; 492 d 7-8: 317; 492 d 10: 317 n. 910; 493 a 6-9: 317; 493 a 7: 317 n. 910; 494 a: 317; 495 b: 317; 496 d: 299 n. 845; 499 e 2-500 a 2: 318; 500 b 8-c 6: 314; 500 c 9-d 1: 314; 502 d 2: 314; 502 d 2-3: 314; 503 b 6: 314; 517 d 4-e 3: 314; 523 b 1-3: 310 n. 896; 534 A 1-5: 352 n. 1006; 589 e: 311 n. 901; 596 d 1: 317; 596 e 6: 317; 610 b: 299 n. 845; 612 e 6: 340 n. 983; 615 b: 299 n. 845; 617 e 5: 317.

Sph. 233 e 2 ss.: 317; 234 c: 317.

Tht. 151 e-187 b: 310; 161 c 2-6: 311; 161 c 8: 310; 161 e-162 a 2: 311 n. 899; 162 d 5-e 1: 311; 172 b: 299 n. 845, 313 n. 902; 172 b 3-6: 312; 172 c 3-6: 312; 173 e 4-174 a 2: 312; 175 b 9-c 8: 312; 176 a 6-7: 313; 176 b: 299 y n. 845; 176 b 7-c 5: 313; 176 d: 299 n. 845; 176 e 3-177 a 2: 311.

Plinio

HN 36. 12: 268 n. 766.

Plutarco

Moralia

Adulat. 53 E: 339 n. 978; 54 C: 339

n. 978; 60 C: 339 n. 978.

Aet. Rom. 264 C: 339 n. 978; 264 F: 339 n. 978; 269 E: 339 n. 978; 269 F: 339 n. 978; 272 B: 339 n. 978; 277 F: 339 n. 978; 278 F: 339 n. 978; 287 A: 339 n. 978.

Amat. 756 B 1-5: 354; 756 B 8-11: 356; 756 D 7-10: 354; 757 C 1-3: 351.

Aud. 43 D: 339 n. 978.

Aud. poet. 26 B: 339 n. 978; 34 E: 339 n. 978.

Coh. ira 462 A: 339 n. 978.

Col. 1112 C: 327 n. 945; 1117 a 5-8: 350; 1119 C 2-3: 350; 1124 D 5-6: 346; 1124 E 4-5: 346; 1124 E 7-8: 346; 1124 E 9-1125 A 9: 347; 1125 D 5-F 2: 347.

Comm. not. 1074 E-12-F 1: 349; 1075 A 7-B 5: 349.

Cons. ad ux. 611 D: 351.

Cum princ. philos. 777 A: 336.

Def. orac. 434 D 4-8: 353; 435 E-436 E: 338 n. 976; 435 E 7-11: 356; 435 E 13-436 A 1: 349.

E ap. Delph. 384 E: 330 n. 956; 387 F 3-4: 353 n. 1009.

Gen. Socr. 580 A 1-5: 344; 588 C: 351 n. 1004; 588 D-E: 351.

Herod. mal. 855 B: 334; 857 A: 169 n. 535.

Is. et Os. 355 C: 357; 355 C 9: 343; 355 D: 340; 358 E: 349; 359 D: 349; 359 F 3-360 A 8: 350; 378 A: 341, 357; 379 E: 341.

Pyth. or. 398 B: 349; 399 A: 349; 400 A: 351; 400 B 3-5: 352; 400 D 6-8: 352; 402 B 9: 355; 409 C 10-11: 355; 409 D 5-8: 355.

Quaest. conv. 703 C: 339 n. 978; 720 D 12-E 9: 338 n. 976.

Ser. num. vind. 548 B 9: 355 n. 1011; 548 C 5-7: 355; 549 D 8-9: 355 n. 1011; 549 E 5-F 2: 355; 549 E 6: 353 n. 1009; 555 A: 339 n. 978; 556 B: 339 n. 978; 560 E: 291 n. 827; 566 D: 351 n. 1004.

Superst. 164 E: 340; 164 E 2-5: 341; 164 E 6: 341; 164 F 4-6: 342 n. 990; 165 A 4-6: 342 n. 990; 165 B 3: 341; 165 B 5: 341; 165 B 6: 341; 165 B 9: 341, 342; 165 B 11: 341; 165 B 11-C 1: 342; 165 C 1-2: 341; 165 C 2-3: 342; 167 F 7-168 A 2: 342; 168 B: 340; 168 B 5-10: 342; 169 D-E: 343; 169 F 2-4: 342 n. 988; 171 E: 342; 171 E 6-12: 340.

Suav. viv. Epic. 1100 C: 339 n. 979; 1100 F 3-A 3: 343; 1101 B: 339 n. 979; 1101 B 8-C 2: 343; 1101 D 10-E 1: 343; 1101 E 7: 343; 1101 E 10-11: 343; 1102 A 2: 344; 1102 A 5-6: 344; 1102 B: 327 n. 945, 339 n. 979; 1102 C 8: 344 n. 993; 1102 C 9-10: 344; 1102 D 1: 344; 1102 D 5-7: 348; 1103 E ss.: 351.

Tranq. an. 465 D: 339 n. 978.

Virt. mor. 443 F 1-2: 342; 444 C 3-6: 342.

Virt. et vit. 100 F: 339 n. 978.

Vitae

Aem. 3. 3: 296.

Alc. 2. 1: 332; 6. 2-3: 332 n. 961; 9. 2: 332; 16. 1: 332; 16. 2: 332 n. 963; 16. 6: 331; 16. 9: 332 n. 961; 18. 8: 331; 19. 3: 332 n. 964; 22. 4-5: 331; 32. 1-5: 331; 32. 5: 331; 33. 1: 331; 33. 3: 331; 34. 5: 332; 34. 7: 333.

Alex. 27. 11: 351; 28. 6: 351; 75. 2: 352.

Arist. 6: 348 n. 1001.

Cam. 6. 6: 353; 19. 12: 344 n. 994.

Cim. 16. 4-7: 252 n. 717; 291 n. 823.

Dem. 2. 1: 330 n. 956.

Dio 2. 4: 353.

Eum. 13. 4: 344.

Fab. 4. 4: 345.

Lyc. 27. 1: 346 n. 996.

Lys. 25. 2: 345.

Marc. 5. 7: 344 n. 994.

Nic. 2. 4-5: 333 n. 970; 3. 5-8: 333; 4. 1: 333; 9. 8: 333 n. 968; 15. 2: 155; 16. 8: 335; 23: 336; 23. 1: 334; 23. 2-6: 335; 23. 4: 336; 23. 5: 336; 23. 6: 336; 23. 7: 335; 23. 8: 335; 26. 6: 333 n. 968.

Num. 4. 4: 351; 4. 7: 351; 8. 2: 345; 8. 3: 345; 8. 4: 345; 22. 11: 346.

Per. 4: 337; 4. 6: 337; 5. 1: 337; 6. 1: 337, 338; 6. 5: 338; 8. 2: 337; 16. 7: 337; 31: 331; 32. 1-5: 331; 32. 2: 12, 178 n. 558, 230 n. 659, 302 n. 865, 331; 32. 5: 331; 35. 2: 336; 36. 4-5: 336; 39. 4: 331.

Phoc. 3. 3-5: 330; 38. 3: 325 n. 934.

Pomp. 24. 6: 291 n. 828; 29. 3: 338

Rom. 28. 7: 350; 28. 10: 351.

Sol. 12: 287; 12. 6: 345; 12. 9: 345.

Sull. 12. 12: 331 n. 958

Them. 10. 1: 345.

Tim. 26. 3: 345.

Polibio

9. 34. 9: 291 n. 828.

Porfirio

Marc. 18: 305 n. 881.

Abst. 2. 34: 305 n. 881.

Ep. ad Diogn. 3. 5: 305 n. 881.

Pródico

DK 84 B 2: 30 n. 40; DK 84 B 5: 29, 172.

Protágoras

DK 80 A 1: 166 n. 530; DK 80 A 4: 13, 166 n. 530; DK 80 B 1: 27, 28 y n. 33; DK 80 B 4: 21, 27, 28, 301 n. 860.

Sexto Empírico

M. 7. 77: 301 n. 860; 9. 17: 325 y n. 935; 9. 51: 325 n. 935; 9. 55: 325 n. 937.

Sófocles

Aj. 121-126: 95; 127: 95 n. 281; 127-128: 95; 131-132: 96 n. 284; 133: 115 n. 354; 383: 96 n. 286; 450-453: 107 n. 326; 457-458: 107; 745-746: 95; 752-754: 96 n. 284; 758-760: 94; 761: 95; 762-763: 95; 763: 95; **764-777**: 94-96, 98 n. 293, 107 n. 326; 778- 779: 96; 779: 96; 783: 95; 1060-1061: 96 n. 290; 1087-1088: 96 n. 290; 1109-1110: 97; 1119: 98; 1125: 97 n. 292, 98; 1126: 98; 1129: 97, 117 n. 360; 1129-1130: 98; 1130: 97, 98 n. 294; 1131: 97; 1248: 98; 1282: 98; 1293-1294: 111; 1335: 98; **1342-1345**: 97-98; 1252: 95; 1293-1294: 111; 1363: 98; 1365: 95.

Ant. 22: 115; 100-154: 114; 110-112: 114; 127-128: 114; 162-163: 114; **198-210**: 113-115; 282-283: 114; 284: 114; 284-287: 114; 285-286: 115; 287: 114 n. 350; 288: 114, 115; 295-301: 111; 450-460: 98; 454-455: 98; 489-491: 98; 511: 115; 514: 115; 514-516: 111; 516: 115; 518: 115; 922-924: 111; 924: 111; 1070-1073: 98; 1071: 111; 1083: 111; 1113-1114: 98.

El. **121-126**: 78 n. 228, 81 n. 236, 99-102, 106 n. 322, 139 n. 443; 254-309: 75; 289: 75; 1181: 99, 100 y n. 300, 101; 1379-1383: 111.

OC 16: 112; 54: 112; 37: 110; 39: 112; 44: 111, 112; 49: 110 n. 335; 84-105: 110; 86: 110; 102: 112 n. 342; 106-110: 110; 126: 112; 134: 110; 142: 110; 165-168: 110; 166: 112; 188-189: 110; 260: 110; 261-262: 110; 266-267: 110; 268: 110; 270-274: 110; **275-288**: 109-112, 119 n. 370; 944-945: 105 n. 320; 945: 104; 946: 111; 981: 111; 1189-1191: 111; 1545: 112; 1758: 112;

1761-1762: 112; 1763: 112.

OT 22-30: 103; 68-72: 103; 76: 115 n. 354; 95-98: 102, 103; 97: 103, 104 n. 316; 97-98: 104; 100-107: 104; 145-146: 104; 224-275: 104; 236-243: 106; 241: 105 n. 319; 248: 106; 251: 106; 252-254: 101; 253-254: 101; 254: 99, 100, 105; 256: 102, 104; 284-286: 105; 307: 103; 353: 111; 372: 101 n. 310; 449-451: 105; 452-453: 105; 661: 99, 100, 102; 661-662: 102; 789: 101 n. 310; 815: 101 n. 310; 816: 106; 816-820: 106; 822-823: 104, 115 n. 354; 823: 104; 1184-1185: 101, 105 n. 318; 1204: 101 n. 310; 1240: 101 n. 310; 1289: 111; 1307: 106; 1309: 106; 1331-1332: 101; 1333: 106; **1340-1346**: 71 n. 201, 90 n. 271, 101 y n. 311, 106-108, 129 n. 408, 136 n. 440; 1345-1346: 101 n. 311; 1357-1359: 105 n. 318; 1360: 99, 100, 101, 106, 111, 240; **1378-1385**: 103-105, 106 n. 322; 1382: 106; 1383: 106; 1384: 101; 1388: 101 n. 310; 1413: 101 n. 310; 1414-1415: 101; 1433: 101; 1441: 101, 105; 1444: 101 n. 310; 1462: 101 n. 310; 1518: 107; 1519: 101 n. 311, 107 y n. 324.

Ph. 257: 107 n. 325, 111; 992: 107 n. 325; 1031: 107.

Tr. 1036: 99, 100, 101 y n. 308; 1245-1246: 111.

Tatiano

Ad Graecos 4. 5: 305 n. 881.

Teodoreto

Gr. aff. cur. 3. 4: 297 n. 839.

Teofrasto

Char. 16: 324 n. 931.

Tucídides

1. 2-19: 59; 1. 22: 279; 1. 32. 5: 232 n. 665; 1. 69. 6: 232 n. 665; 1. 81: 284; 1. 101-102: 252, 291 n. 823; 1. 126: 292; **1. 126. 1-2**: 284-285, 288, 290 n. 820; 1. 126. 3-9: 285 n. 813; 1. 126. 3-10: 284; 1. 126. 3-1. 127: 290 n. 820; **1. 126. 10-127. 3**: 286-289; 1. 127. 1-2: 284; 1. 128: 252, 292; **1. 128. 1**: 290-292; 1. 128. 2-1. 134: 290 n. 820; 1. 129. 1: 251 n. 710; 1. 133: 291; 1. 135-138: 290 n. 820; 1. 139: 290 n. 820; 1. 139. 1: 292; 2. 49. 6: 277 n. 799; 2. 53: 302 n. 862; 2. 64. 2: 60; 2. 65. 7-11: 331 n. 958; 2. 65. 11: 302; 3. 1-50: 226; 3. 70. 4: 272; 3. 82-83: 302 n. 863; 3. 82. 1: 302; 3. 82. 8: 302; 3. 84: 302 n. 863; 3. 89. 1: 292; 3. 104-5. 32. 1: 271 n. 777; 4. 76-77: 271; 4. 89: 271; **4. 90. 1-2**: 271-273; 4. 91: 274; 4. 91.1: 274 n. 792; 4. 92: 274; **4. 92. 7**: 274-275; **4. 97. 2-4**: 276-277; 4.98: 279 n. 802; **4. 98. 1-2**: 278-279; 4. 98. 3-5: 278; **4. 98. 6-7**: 280-283; 4. 98-101: 281; 4. 116: 275 n. 795; 5. 104-105: 60; 6. 13: 223 n. 643; 6. 15. 4: 332 n. 963; 6. 18: 223 n. 643; 6. 28: 303 n. 872; 6. 70. 4: 335; 6. 71. 1: 335; 6. 69. 2: 274 n. 793; 6. 95. 1: 292; 7. 50. 4: 60, 334; 7. 69. 2: 155; 7. 73: 60; 7. 77: 60, 275; 7. 77. 2: 333 n. 969; 7. 86. 5: 333 n. 969; 8. 1. 1: 61, 178, 334 n. 971; 8. 6. 5: 292; 8. 68. 1: 48, 207.

Index nominvm

Abidos: 267.

Academia: 320, 327, 353, 355.

Acaya: 252, 253.

Acrópolis: 193, 193, 194 y n. 590, 238, 245, 277, 284, 286, 287, 288, 290.

Afrodita (véase Cipris): 108, 128, 129 y nn. 407 y 412, 130, 132, 133 y n. 433, 134, 136, 173, 296 n. 772.

Agamenón (véase Atrida): 35, 66, 67, 75 y n. 214, 77, 78, 95, 97, 98, 99, 101, 121, 122, 123, 124, 125, 126 y nn. 396 y 402.

Ágave: 131, 136, 141, 142, 143 n. 455.

Ahura Mazda: 241, 243.

Aire: 157, 198.

Alcibíades: 60, 170 n. 542, 223 n. 643, 227 y n. 653, 296, 308, 317, 319, 324, 328, 329 y n. 951, 331, 332, 333.

Alcínoo: 272.

Alcipe: 145.

Alcmenas: 173.

Alcmeónidas: 287, 288, 290 n. 820.

Alejandro (hijo de Amintas): 257.

Alejandro (véase Paris): 47, 67 y n. 185, 147.

Alejandro Magno: 325, 326 n. 941, 330 n. 957, 344, 351.

Álopes: 173.

Amasis (véase Amosis): 266, 267, 268 y n. 767, 269 y n. 772, 270.

Amestris: 261, 268 n. 768.

Amonio: 338 n. 976, 348, 356.

Amosis (véase Amasis): 266.

Anaxágoras: 12, 159, 165 n. 522, 166, 296, 300, 303 n. 867, 307, 329, 331, 336, 337, 348.

Andania: 273 y n. 783, 277.

Andrómaca: 139.

Anfiarao: 87.

Anito: 329.

Antígona: 37, 110, 111, 112, 115.

Apis: 267, 268.

Apolo (véase Apolo Delio, Febo, Loxias): 38, 40, 65, 67 n. 185, 72, 77, 78 y n. 223, 79 y nn. 232 y 233, 88 n. 261, 89 n. 268, 93, 103, 104, 105, 107, 110, 112 n. 342, 145, 149, 170, 176, 245 nn. 690 y 692, 246, 247, 248 y n. 706, 264, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 304, 319, 351, 352.

Apolo Delio (véase Apolo): 275.

Apries: 267.

Aquiles: 149.

Areópago: 55 n. 154, 227, 235.

Ares: 66, 85, 144, 145, 263.

Argiráspides: 344.

Argos (ciudad): 66, 69, 70, 74, 292.

Argos (pastor): 72.

Argumento Injusto: 164.

Arístides: 298, 328.

Aristódico: 244, 245, 246 y n. 694, 247, 248 y n. 706, 249.

Arquídamo: 272 n. 778, 273 n. 789, 284.

Artabazo: 250, 251 y n. 710, 290.

Ártemis: 129 nn. 407 y 411, 130 n. 415, 132, 133 y nn. 431, 432 y 433, 263, 264, 265.

Artemisio: 253, 265.

Asclepio: 200, 204 y n. 615.

Asia: 83, 251, 256, 328.

Aspasia: 331.

Astiages: 242, 257.

Atamante: 161, 162 n. 516.

Atarneo: 255.

Atenas (*passim*).

Atenea (véase Atenea Calcieco, Atenea Políada, Palas): 38, 42, 79, 88 n. 263, 93, 94, 95, 96 y nn. 284 y 285, 107, 115 n. 354, 191, 275 n. 795, 284, 287, 290.

Atenea Calcieco (véase Atenea): 290.

Atenea Políada (véase Atenea): 284, 287.

Ática (*passim*).

Atosa: 34, 83.

Atreo: 74.

Atrida (véase Agamenón, Menelao): 67 n. 185, 107, 122.

Augustas (véase Erinis): 286, 287.

Áyax: 94, 95 y nnn. 279, 280 y 282, 96 y nn. 286 y 288, 97, 98, 107.

Babilonia: 241, 268 n. 768.

Bacantes: 108 n. 331, 131, 135, 136, 138, 139, 140, 149.

Bacis: 177 y n. 556, 263, 264, 265.

Baco (véase Dioniso): 138.

Báratro: 202.

Basíleia: 183.

Beocia: 263, 272, 273, 277, 280, 281.

Bizancio: 160, 162.

Boezo: 349 y n. 1002.

Bránquidas: 245 n. 692, 246, 248, 249.

Bruto: 353.

Búpalo: 192.

Bura: 337.

Cadmo: 132, 134, 140, 141, 142, 143 y nn. 455 y 458.

Calcante: 94, 95, 96 y nn. 284 y 287.

Calcídica: 250.

Calias (hijo de Hiponico): 52, 227, 238, 239, 240.

Calicles: 299, 308, 309 y nn. 892 y 894, 312, 315, 317, 320, 321.

Calípolis: 318.

Cambises: 56, 242, 261, 266, 267 y n. 761, 268, 269

Cánace: 197 n. 595.

Capaneo: 86 y n. 259, 92, 93.

Caria: 256.

Carión: 201 n. 608, 202, 203 y n. 612, 204.

Caronte: 139.

Casandra (hija de Hécuba y Príamo): 126 n. 402.

Casandra (península, véase Palene): 250.

Céfalo: 239.

Cefisio: 235, 239.

Cérices: 239.

Chipre: 238, 267.

Cíclope (véase Polifemo): 40, 41 y n. 95, 145 n. 466, 151, 152 y n. 487, 153.

Cilicia: 352.

Cilón: 284, 285 n. 814, 286, 287, 290.

Cime: 245, 247.

Cimón: 308, 328.

Cinosura: 263, 264, 265.

Cipris (véase Afrodita): 128.

Cirene: 267, 303 n. 867, 325.

Ciro: 241, 242, 243, 245, 246, 247 n. 698, 248, 261, 267, 268 n. 768.

Citerón: 141.

Clea: 342.

Cleantes: 349.

Cleómbroto: 259.

Cleómenes: 286, 287, 288.

Cleón (estratego): 154, 169 n. 539, 190 n. 579, 200, 204 n. 615, 300, 333, 335.

Cleón (véase Paflagonio): 42, 154, 169, 178.

Clinias: 13, 319, 321 n. 920.

Clístenes: 287.

Clitemestra: 35, 65, 66, 74, 75 n. 214, 99, 100, 101, 139, 144, 149, 208 n. 622.

Colono: 110.

Colotes: 339, 346, 347.

Corcira: 272, 302.

Coribantes: 129.

Corifeo (*passim*).

Corinto: 250, 272, 325.

Coro (*passim*).

Crémilo: 200, 201, 202, 203, 204, 205 y n. 618.

Creonte: 37, 103, 105, 107, 111, 113 y n. 346, 114 y n. 351, 115, 118 n. 363.

Creso: 245, 247 n. 698, 248 n. 704, 267.

Creta: 13, 287, 319.

Creusa: 38.

Crisipo: 349.

Critias: 13, 22, 23 y n. 13, 25, 30, 31, 32, 282, 296, 301, 327, 331.

Crono: 170, 263, 316.

Cucolandia de las Nubes: 176, 181, 182, 183.

Damón:337.

Danaides: 66 y n. 183, 69, 70 y n. 199, 71, 72, 74, 75.

Dánao: 70, 71 y n. 201, 75, 90, 92, 107.

Darío: 34, 78, 81, 82, 83 y n. 245, 84, 90, 242, 245 n. 692, 261, 268 n. 768.

Delfos (ciudad): 238, 264.

Delfos (santuario): 267.

Delio: 271, 272, 274, 275, 276 y n. 796, 277, 279, 280, 281.

Delos: 277, 333.

Deméter: 196, 198 y n. 598, 235, 238.

Demetrio (gramático): 352.

Demetrio (autor de *Sobre el estilo*): 40.

Demetrio Poliorcetes: 325.

Demo (hijo de Pirilampes): 154.

Democedes: 268 n. 768.

Demofonte: 118 n. 363.

Demóstenes (estratego): 60, 154, 155 y n. 494, 156, 272.

Demóstrato: 194.

Diágoras: 12, 22, 325 y nn. 932 y 937, 329, 349.

Diasias: 285.

Dídima: 245 y n. 692, 246, 248.

Diogeniano: 355.

Dión: 336, 353.

Dionisias: 65, 167, 170.

Dionisio de Heraclea: 46.

Dioniso (véase Baco): 41, 131, 132, 134, 135 y nn. 436 y 437, 136, 139, 140, 141, 142, 167, 196 y n. 594, 197, 198 y n. 600, 230.

Diopites: 171 n. 544, 176, 177 y n. 558.

Diopites (Decreto): 23 n. 13, 177 n. 558, 230 n. 659, 302 y n. 865, 303 y n. 866.

Dracón: 234.

Ecbatana: 245.

Edipo: 101 y nn. 310 y 311, 102, 103

y n. 315, 104, 105 y nn. 318 y 319, 106, 107 y n. 324, 110, 111, 112 y n. 342, 115 n. 354, 240.

Éfeso: 255, 256.

Egeria: 351.

Egina: 259, 261.

Egipto (hermano de Dánao): 70.

Egipto (país): 58, 147, 266.

Egisto: 101, 240.

Elea / Eleata (escuela): 45, 211.

Electra: 36, 75 y n. 214, 99, 101, 145.

Eleusinio: 12, 42 y n. 103, 55, 162 n. 517, 198, 238, 239.

Eleusis: 198 n. 598.

Enio: 85.

Eóladas: 274.

Epicares: 239.

Epicuro: 27 n. 28, 325, 326, 327 y n. 945, 346, 350.

Epidauro: 277.

Epiménides: 287, 345.

Equión: 138.

Erecteo: 119.

Erinis (véase Augustas, Euménides): 65 y n. 180, 66 y n. 182, 67 y n. 185, 70 y n. 198, 71 n. 200, 77, 78, 79, 88 y n. 263, 89 n. 268, 93, 117, 144 y n. 460, 287.

Eritreo: 241.

Esclavo Primero: 169.

Esclavo Segundo: 169.

Esfacteria: 273.

Esmerdis: 267, 268 n. 768.

Esparta: 167, 252, 253, 262, 279, 280, 284, 287, 288, 290, 291.

Esquilo (personaje): 196, 197, 198.

Estilbides: 335.

Estratilis: 193.

Estrepsíades: 157, 158 y n. 505, 161, 162 y n. 516, 164, 165, 166, 197 y n. 595.

Eteocles: 66, 86 y n. 259, 87, 92, 93 n. 277, 113, 115.

Eteoclo: 86 n. 259.

Éter: 196, 198.

Etolia: 291 n. 828.

Éumenes: 344.

Euménides (véase Erinis): 110, 112.

Eurípides (personaje): 186, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198.

Euristeo: 116, 117, 118 y n. 365, 119.

Eutifrón: 304, 305, 306, 316, 320, 333 n. 968.

Euxiteo: 225 y n. 646, 226, 227 y n. 649, 229 y n. 655, 231.

Evélpides: 171, 175, 177.

Fabio: 345.

Febo (véase Apolo): 110, 144, 145.

Fedra: 130, 131 y n. 426, 133.

Fedrias: 192.

Feretima: 261.

Fidias: 328, 329, 331.

Fidípides: 158, 161 y n. 510, 164.

Filino: 351.

Filoctetes: 107 y n. 325.

Filoneo: 207.

Flaminio: 345.

Galaxidoro: 344.

Gilipo: 328.

Gindes: 241.

Glauce: 118 n. 363.

Glaucón: 315.

Grecia (*passim*).

Grinio: 245.

Guerra: 168.

Hades: 67, 169, 196, 251, 291, 310, 323.

Halicarnaso: 56, 246, 248, 251, 256, 263, 267, 268, 291, 302 n. 863.

Halirrotio: 145.

Hécuba:121 y nn. 374 y 377, 122 y n.

379, 123 y n. 385, 124 y nn. 391 y 392, 125, 126, 148.

Hefestias: 238.

Hefesto: 89.

Hélade (*passim*).

Helena: 47, 48, 58, 139 y n. 445, 145, 146, 147.

Hélice: 252, 337.

Helios: 72.

Hera: 147.

Heracles: 29, 30, 39, 58, 60, 118301, 119, 139, 148 y n. 148, 173.

Heraclidas: 116, 118 n. 363, 119.

Hermes: 40, 69, 72 y n. 208, 89, 90, 91, 168 n. 534, 169 y n. 536, 201 n. 608, 202, 203, 204.

Hermes [los] (véase Mutilación de los Hermes): 52, 54, 235.

Hermíone: 139.

Hermócrates: 60.

Hermotimo: 254, 255, 256, 257, 258, 269.

Herodes: 225, 226.

Hierocles: 178.

Hilo: 101.

Hipias: 287.

Hipócrates: 271, 272, 281.

Hipólito: 108 y n. 331, 128, 129 y nn. 407 y 412, 130 y nn. 415 y 421, 131 y nn. 421 y 422, 132 y nn. 429 y 430, 133 y n. 432.

Hipomedonte: 107.

Hiponico: 239, 240.

Hýbris: 96 n. 288, 142, 242, 243, 248, 263, 265, 269 n. 772.

Iahmes: 268 n. 767.

Ifigenia: 35, 144, 145, 149 y n. 480.

Imbraso: 277.

Intérprete de oráculos: 56, 59, 61, 105, 149, 177, 178.

Ío: 38, 72.

Ión: 38, 126 n. 402, 347.

Iris: 180, 181, 182 y nn. 565 y 567, 183 y n. 570, 184.

Iságoras: 287.

Isis: 267.

Isócrates: 297, 328.

Jantipo (hijo de Pericles): 336.

Jantipo (padre de Pericles): 287, 288.

Jardín: 326.

Jasón: 38, 108.

Jenofonte: 29, 242, 243, 306, 332.

Jerjes: 34, 81, 82 n. 239, 83 y n. 250, 84 y n. 250, 242, 247 n. 698, 251, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 265, 268 n. 768.

Justicia: 78, 79, 93, 126, 139, 263, 264, 319, 321, 346, 347.

Kóros: 263, 265.

Ladice: 267.

Lampón: 171 y n. 544, 176, 177 y n. 558, 178 n. 558, 337.

Lampón (hijo de Píteas): 259, 260, 261, 262.

Lamprias: 348, 356.

Layo: 101, 102, 103, 104, 105, 106, 110, 114.

Leda: 146.

Leneas: 193.

Lengua: 198.

Leónidas: 260 y n. 737, 261, 262, 268 n. 768.

Lesbos: 225, 248.

Lico: 139, 148.

Licurgo: 346 n. 996, 347.

Lidia: 245, 267.

Lisístrata: 193, 194 n. 590.

Loxias (véase Apolo): 144.

Macareo: 197 n. 595.

Magnetes (ciudad de los): 319, 323.

Maratón: 116, 119 y nn. 372 y 373, 139, 265.

Mardonio: 250, 251, 260, 261.
Masistes: 268.
Matapán: 291.
Mazares: 245.
Medea: 38, 108.
Media: 242.
Megacles: 287, 288.
Mégara: 148, 248, 303 n. 867.
Megilo: 319.
Melanión: 85, 86.
Meleto: 239, 304, 306, 329.
Melos: 22, 325 y n. 932, 328.
Mendes: 267.
Menelao (véase Atrida): 96 n. 290, 97, 98, 147, 149.
Menfis: 266, 267.
Mesenia: 277.
Metón: 177.
Micala: 245, 257 n. 734.
Micenas: 99.
Mileto: 245 y n. 692, 246.
Mirónides: 328.
Misia: 255.
Mitilene: 225, 226, 244, 328.
Mitra: 241, 243.
Moiras: 79 y nn. 232 y 233.
Mopso: 353.
Morcillero: 42, 154.
Mujer Primera: 190.
Mujer Segunda: 189.
Muerte: 145.
Muniquia: 264.
Mutilación de los Hermes (véase Hermes [los]): 51, 52 y n. 141, 54 y n. 150, 60, 235, 302, 329, 331.
Náucratis: 267.
Neit: 268.
Nekhbastetru: 268 n. 767.
Nicanor: 325.
Nicias: 27, 60, 61, 154, 155 y n. 494, 155, 156 y nn. 495 y 498, 167 n. 531, 223 n. 643, 275, 329, 331, 332, 333 nn. 969 y 970, 334, 335, 336, 345.
Nicias (Paz): 167.
Nicolao: 329.
Nilo: 69, 71, 267.
Nisia: 242.
Nubes: 160, 162, 165, 166, 176, 181, 182, 183, 198.
Numa: 345, 346, 347.
Océano: 90.
Odiseo: 40, 41, 46, 95 y n. 281, 97 y n. 292, 98, 107 y n. 325, 151, 152, 153.
Olimpia: 175, 238, 325.
Olímpico: 33, 38, 39, 42, 44, 122, 133, 165, 166, 168, 181, 182, 183, 191, 205, 248, 252, 284, 331, 336.
Olimpieo: 335.
Olimpo: 180, 181, 248, 252.
Olinto: 251.
Opis: 241.
Orestes: 35, 65, 66 y n. 181, 67, 77, 78, 79, 101, 144, 145, 148, 149, 230.
Oretes: 268 n. 768.
Orfeo: 41.
Oropo: 276.
Osiris: 269.
Pactias: 245, 246 y n. 695, 248.
Paflagonio (véase Cleón): 42, 142, 178.
Pagondas: 273, 274, 275.
Palas (véase Atenea): 191.
Palene (península, véase Casandra): 250, 251.
Pan: 67 n. 185.
Panionio (santuario): 245, 257 y n. 734.
Panionio de Quíos: 255, 256, 257, 258.
Páralo: 180.
Pariente: 186, 190.

Paris (véase Alejandro): 47.

Partenopeo: 85, 86 y n. 256, 87.

Pasargada: 243.

Pausanias: 259, 260, 261, 262, 264, 290 y n. 820, 291, 292.

Paz: 42, 168.

Pedasa: 254.

Pegaso: 169 n. 539.

Pelasgo: 67 n. 189, 69, 70, 71, 72, 74, 75 y n. 215.

Pélope: 145.

Peloponeso: 252, 285, 288, 291.

Peloponeso (Guerra): 168, 178, 199, 295.

Pemptides: 351, 354.

Penteo: 108 n. 331, 132, 134, 135 y nn. 436 y 437, 136, 138, 139, 140, 141, 142 y n. 448, 143, 230, 354.

Pericles: 11, 27, 28 n. 31, 60 y n. 173, 287, 288, 295, 297, 300, 302, 308, 328, 329, 331, 336, 337, 338.

Perséfone: 235, 238.

Persia: 243, 245, 246, 251, 256, 257, 265, 270.

Píndaro: 78 n. 227, 122 n. 383, 269.

Pirilampes: 317.

Pisetero: 170 n . 542, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 181, 182 y nn. 565 y 567, 183 y nn. 568 y 570, 184.

Píteas: 259.

Pitia: 284, 354, 355.

Pitias: 272.

Platea: 81, 251 y n. 710, 259, 260, 261.

Pluto: 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205 n. 618.

Pobreza: 200.

Poder: 89, 90 y n. 273, 107.

Polícrates: 267, 268 n. 768, 270.

Polidoro: 121, 122 y n. 379, 123, 124 y n. 392, 125, 126 n. 397, 127.

Polifemo (véase Cíclope): 40, 152, 153.

Poliméstor: 121 y n. 377, 122, 123, 124, 125, 126 y nn. 396 y 397, 127.

Polinices: 66, 87, 98, 111 n. 338, 113, 114, 115 y n. 352.

Polo: 309 y n. 894.

Pompeyo: 338.

Ponto: 128.

Posidón (véase Posidón Asfalio, Posidón Heliconio, Posidón Póntico, Posidón Ténaro): 72, 83 y n. 250, 84 n. 250, 126 n. 402, 145, 153, 173, 183, 250, 251, 252, 253, 290, 291, 338, 252.

Posidón Asfalio (véase Posidón): 291.

Posidón Heliconio (véase Posidón): 245, 257 n. 734.

Posidón Póntico (véase Posidón): 291.

Posidón Ténaro (véase Posidón): 291, 292.

Potidea: 250, 251, 253, 290, 291.

Priámida: 126.

Príamo: 58, 121, 122 n. 379.

Prometeo: 35 n. 66, 82 n. 238, 88, 89 y n. 265, 90 y nn. 272 y 273, 91 y n. 275, 107.

Proteo: 147.

Profanación de los Misterios: 12, 51, 52 y n. 141, 54, 60, 235, 296.

Psamético: 267.

Ptía: 139.

Rodipa: 193.

Roma: 328 n. 949, 339 n. 978, 344 n. 994, 345.

Rómulo: 350.

Queronea: 272.

Sacerdote de Zeus Salvador: 204.

Sais: 266, 268 y n. 765.

Salamina: 57, 251, 256, 257, 264, 290 n. 820.

Salaminia: 180.

Samos: 12, 267, 273, 277.

Sarapión: 349, 351.

Sardes: 245, 255, 268 n. 768.

Sataspes: 268 n. 768.

Sátiros: 40, 41, 153.

Sémele (también Sémeles): 134, 173.

Sicilia: 27, 40, 41, 60, 61, 170, 178, 194, 329, 337.

Sifas: 271, 272, 274.

Sileno: 40, 152, 153.

Sócrates: 13, 26, 32, 157, 158, 159 y n. 509, 161, 162 y nn. 513 y 515, 164 y nn. 519 y 520, 165 y n. 523, 196, 197, 198, 200, 295, 296, 298, 299, 300 n. 855, 301, 303 y nn. 867 y 868, 304, 305, 306 y n. 883, 307 y nn. 886 y 887, 308, 309 y n. 894, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 320, 324, 328, 329, 332, 336, 344, 348, 351.

Sofistópolis: 212 n. 627.

Solón: 234, 247, 265 y n. 758, 287, 345.

Sopater: 225.

Tabalo: 245.

Tanagra: 274, 276.

Tántalo: 145.

Tasos: 277.

Teágenes: 284.

Tebas: 85, 87, 103, 104, 105, 111, 113, 114 y n. 350, 115, 135.

Teeteto: 310.

Tegea: 277.

Temístocles: 57, 290 y n. 820, 292, 308, 328, 345.

Ténaro: 252, 290 y n. 820, 291.

Teodoro: 313, 325 y n. 937, 326, 349.

Teón: 335.

Tereo: 171.

Termaico: 251.

Termópilas: 247 n. 698, 260, 261, 262

Terror: 85.

Tesalia: 250.

Teseo: 42, 112, 130 y n. 415, 132, 133, 148.

Tesmóforas: 191.

Tesmoforias: 186.

Tespias: 272.

Teucro: 94, 97 y n. 292, 98.

Tideo: 87.

Tierra: 71, 91 n. 275, 170.

Tiestes: 74.

Tifón: 90, 107 y n. 327.

Tigranes: 251.

Timeo: 291 n. 828.

Timoleón: 345.

Tiresias: 105, 132, 134, 135 n. 436, 136, 143.

Tisámeno (Decreto): 234.

Titanes: 170.

Torone: 251.

Tot: 72 n. 208.

Tracia: 225, 226.

Trasímaco: 25, 315.

Trigeo: 42, 168 y n. 534, 169, 178.

Troya (ciudad): 58, 67, 121, 124, 147, 153.

Troya (Guerra): 47, 145, 151.

Tucídides (hijo de Melesias): 337.

Tulo Hostilio: 346.

Udjahorresnet: 268.

Urano: 316.

Vicio: 29.

Victoria: 263, 265.

Violencia: 89.

Virtud: 29, 30.

Yocasta: 36, 101 n. 310.

Yolao: 116, 117, 118 y n. 363, 119.

Zenón de Elea: 337.

Zeus (véase Zeus Agoraios, Zeus Hikesios, Zeus Miliquio, Zeus Salvador, Zeus Xenios): 33, 34, 35 n. 66, 38, 40, 42, 58 n. 165, 66, 67 n. 185, 70, 71, 72, 75, 77, 81, 83 y n. 250, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 107 y n. 327, 114, 116, 118,

129 y n. 411, 133, 134, 139, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 160, 162 n. 516, 165, 167, 168, 169 y n. 358, 170, 171 n. 544, 173, 174, 175, 180, 181, 182 y n. 567, 183 y n. 568, 184, 186, 192, 200, 201, 202, 203, 205 n. 618, 251, 265, 272, 284, 298 n. 843, 316, 319, 321, 349.

Zeus Agoraios (véase Zeus): 119.

Zeus-Ganso: 171.

Zeus Hikesios (véase Zeus): 247.

Zeus *Lanzamierda*: 169.

Zeus Lanzarrayos: 169.

Zeus Miliquio (véase Zeus): 285.

Zeus Salvador (véase Zeus): 204.

Zeus Xenios (véase Zeus): 67 n. 185, 72 n. 207, 122, 152, 247.

Zópiro: 268 n. 768.

Index verborvm

ἀγνοέω: 352.

ἄγνοια: 341.

ἁγνός: 104 n. 316, 110, 131 n. 425, 285 n. 813.

ἅγος: 284, 286, 288, 290.

ἀδικέω: 17, 47, 51, 140, 163, 165, 179, 185, 187, 206, 229, 233, 236, 237, 238, 240 y n. 679, 254, 256, 278, 301 n. 863, 302 n. 863, 304, 306 y n. 884, 331.

ἀδίκημα: 50, 51, 214, 217, 231, 237.

ἀδικία: 126, 131 n. 422, 140 n. 447, 182, 214, 217, 257.

ἄδικος: 46, 120, 135, 137, 139, 140, 146, 148, 188, 190, 212 y n. 631, 231, 233, 256, 299 n. 845, 301, 309 y n. 894, 310 n. 896, 316 n. 908.

ἀθεΐα: 230.

ἀθέμιτος: 206, 209.

ἄθεος: 15, 21 n. 4, 35 y n. 68, 46, 51, 55 y n. 153, 75 n. 214, 77, 78 y nn. 227 y 228, 79, 80, 81, 83, 93, 99, 100 y n. 304, 101 y n. 308, 102 y n. 314, 105, 106 y n. 322, 135, 136, 137, 138, 139 y n. 444, 140, 146, 187, 188, 190 y n. 581, 191, 199, 200 n. 608, 201 y n. 610, 206, 208, 212 y n. 631, 240, 282, 297 n. 839, 301, 310 n. 896, 311, 313, 338 y n. 977, 339 y n. 979, 341.

ἀθεότης: 21 n. 4, 230, 338 n. 977, 339 n. 979, 347.

αἰδώς: 68 n. 191, 75 n. 215, 129 n. 414, 131 n. 422, 343 y n. 992.

ἀκάθαρτος: 104.

ἀλιταίνω: 65, 67 y n. 189.

ἀλιτήριος: 51, 52, 219, 220 y n. 640, 222, 223 y n. 644, 240, 286, 287.

ἀκόλαστος: 309.

ἀμαθία: 142 n. 448, 306, 322, 341.

ἁμαρτάνω: 51, 61, 213, 214, 216, 217, 231, 233, 236, 89, 132, 233, 237, 259.

ἁμάρτημα: 17, 50, 51, 61, 214, 216, 217, 231, 232, 233, 236, 237, 280, 310 n. 896.

ἁμαρτία: 33, 61, 89, 212, 213, 214 y n. 632, 215 n. 634, 216, 217, 229, 230 y n. 660, 231.

ἄμετρος: 319, 320.

ἀνάγκη: 47, 148, 280, 309.

ἄναγνος: 35, 51, 103, 104 y n. 316, 105 y n. 320, 106 y n. 322, 115 n. 354, 212

ἀνάθημα: 114, 320.

ἀναιρέω (τῶν περὶ τοῦ θείου νενομισμένων): 356.

ἀναπείθω (οὐκ εἶναι θεούς): 189.

ἀνίερος: 35, 71 y n. 203, 72, 76 n. 221.

ἀνομία: 220.

ἄνομος: 46, 51, 110, 131, 135, 137, 139, 140, 219, 220 y n. 639, 227, 274, 321.

ἀνόσιος: 22, 37, 41 n. 95, 51, 71 y n. 203, 72, 86, 87, 101, 105 n. 320, 107 n. 325, 109, 111, 112, 120, 121, 123, 124 y n. 392, 126, 135, 136, 152, 153, 188, 190 y n. 581, 191, 197, 206, 209, 210, 212, 222, 223, 224 y n. 645, 228 y n. 654, 239, 240 y n. 676, 244, 246, 247, 254, 256, 257 n. 735, 258, 259, 261, 262, 299 n. 845, 301, 304 y nn. 873 y 876, 305 n. 878, 309 y n. 894, 310 n. 896, 340 n. 983, 342 n. 988, 350.

ἀνοσιότης: 304 n. 873.

ἀντίπαλος: 108 n. 331, 135.

ἀπιστία: 341, 352, 353, 355

ἀρά: 233, 236.

ἀράομαι: 106, 236.

ἀρχιθέωρος: 238.

ἀσέβεια: 15, 21 n. 4, 35, 50, 51 n. 137, 55 y n. 153, 135, 136, 159, 182, 186, 187 y n. 577, 214, 215 n. 634, 217, 229, 230 y nn. 659 y 660, 300, 303, 304 n. 873, 322 n. 924, 323, 325, 329, 340.

ἀσεβέω: 35, 65, 66, 135, 136, 185, 187, 216, 217, 219, 220, 227, 230, 233, 236, 237, 238, 240 y n. 679, 244, 246, 250, 251, 280, 304 y n. 873, 332 n. 964, 338.

ἀσέβημα: 50, 212, 230 n. 660, 231, 232, 233, 236, 237, 335.

ἀσεβής: 15, 21 n. 4, 35 y n. 68, 37, 55 y n. 153, 66, 67 n. 190, 70 y n. 198, 73, 74 y n. 213, 75 y nn. 214 y 217, 78, 79 y n. 231, 100 n. 307, 101 n. 309, 103, 104, 105 y n. 319, 106 y n. 322, 135, 136, 187 y n. 577, 210, 212, 224, 230, 304 n. 873, 321.

ἄσεπτος: 135 y n. 439, 136.

ἀτέλεστος: 134, 206, 209.

ἄτη: 34 n. 64, 80.

ἀτίετος: 93

ἀτίζω: 71, 72, 78, 89 n. 269, 92 y n. 276, 93, 117 y n. 355.

ἀτιμάζω: 93, 97, 109, 110 y n. 335, 112, 115, 116, 117 y n. 360, 118 y n. 363, 133.

ἀτιμάω: 97, 117 n. 360.

ἀτιμία: 93, 116, 117.

ἀτιμοπενθής: 93.

ἄτιμος: 90, 93, 101, 118 n. 363.

ἀτύχημα: 50.

ἀτυχία: 216, 217.

αὐθάδης: 90.

αὐθαδία: 90, 91.

ἀφοσιόω: 305 n. 877, 355.

Ἀφροδίτη: 132, 173.

ἀφροσύνη: 131, 132, 140, 141, 143 y n. 459.

ἄφρων: 94, 95 y n. 279.

βία: 85, 86 y n. 255, 133, 137.

βιαιότης: 225, 227 y n. 653.

βοηθέω (τῷ θεῷ): 307.

γραφή (ἀσεβείας): 159, 186, 300.

δᾳδοῦχος: 239.

δαιμονάω: 338

δαιμόνιος: 60 y n. 173, 149, 306 n. 884, 333, 345, 355.

δαίμων: 69, 77, 80, 83, 89 n. 268, 97, 98 n. 294, 103, 114, 118 n. 364, 130, 132 y n. 430, 134, 135 n. 437, 160, 188, 190, 200 y n.605, 203, 276, 301, 305 n. 880.

δεισιδαιμονία: 334, 335, 338 y n. 977, 339, 341, 344 y n. 994, 345, 353.

δεισιδαίμων: 329, 338 y n. 977, 339, 342 n. 988.

διαμαρτάνω: 213, 214,

διαφθείρω: 120, 222, 223, 250, 290, 306 y n. 884, 307.

δικαιοσύνη: 299 n. 846, 305 n. 880, 314, 316 n. 908.

Δίκη (también δίκη): 33, 46, 65, 78, 89,

92, 98, 120, 123, 124 n. 392, 125, 126 y n. 394, 137, 144, 148, 188, 206, 213, 227 y n. 650, 254, 263, 265, 305 n. 877, 321, 346, 350, 355 n. 1012.

δόξα: 316 n. 908, 332 y n. 962, 341, 342 y n. 988, 347, 349, 351, 352 y n. 1006, 354, 355.

δύσαγνος: 70, 72, 76 n. 221.

δύσθεος: 35 y n.68, 74 y n. 213, 75 y n. 214, 100.

δυσσέβεια: 35, 111, 135 n. 438, 152 y n. 487.

δυσσεβής: 35 y n. 68, 37, 87, 109, 111, 115, 145 y n. 464, 152 y n. 487, 153.

εἰσάγω (θεόν): 303 n. 868.

ἔμμετρος: 319, 320.

ἐναγής: 286, 287, 292.

ἔνδικος: 97, 98, 113.

ἐνυβρίζω: 190 n. 581, 191 y n. 584.

ἐξαμαρτάνω: 88, 89, 213, 214, 225.

ἐπιθείασις: 350.

ἐπιχλευάζω: 346.

εὐλάβεια: 333 n. 970, 344 n. 994, 346, 353 y n. 1009, 355.

εὐσέβεια / εὐσεβία: 39, 40, 58, 75, 110, 111 n. 337, 127, 129 y n. 414, 130 y n. 415, 133 n. 432, 135 y n. 438, 136, 140 n. 447, 152 n. 487, 296, 299 n. 846, 300, 302, 304, 305 n. 880, 333, 340, 345, 356.

εὐσεβέω: 73, 75, 111, 137, 140.

εὐσεβής: 37, 46, 70, 72, 73, 74, 75 y n. 217, 87, 109, 111 y n. 337, 112 y n. 342, 121 n. 377, 125, 126, 127, 130 n. 415, 133 y n. 431, 152, 192, 193, 227, 304 y n. 873, 338.

εὔγμα: 185.

εὐχή: 134, 197, 320, 323 n. 928.

εὔχομαι: 196, 197, 305.

ἐχθαίρω: 71 y n. 201, 72, 90, 107, 135, 230.

ἔχθρα / ἔχθρη: 118 n. 365, 211, 329 n. 951.

ἐχθροδαίμων: 106.

ἐχθρόξενος: 87.

ἐχθρός: 71 n. 201, 90 y n. 271, 94, 101 n. 311, 106, 107, 108, 129 n. 408, 136, 154, 171, 192, 194, 233.

ἡγέομαι (θεόν / θεούς): 120, 122, 123 y n. 387, 141, 142 y nn. 449 y 451, 148, 150 y n. 484, 154.

θειάζω: 61, 334.

θειασμός: 333, 334 y n.973, 335.

θεῖος: 47, 148, 160, 177, 199, 216, 217, 304, 311, 313, 314, 316, 325, 338, 343, 346, 347, 350, 352, 353, 355, 356.

θειότης: 350, 351

θέμις: 35, 37, 66, 70, 133, 191, 348.

θεοβλαβέω: 80, 83 y n. 244

θεόληπτος: 334.

θεολογία: 316.

θεομαχέω: 134, 135 y n. 436, 136.

θεομισής: 340.

θεοπολέω: 323.

θεοπρεπής: 333.

θεός (*passim*).

θεοσεβής: 110, 200, 205, 316.

θεοσέπτωρ: 129 y n. 413, 130 n. 415.

θεοστυγής: 145, 153 y n. 490.

θεοφιλής: 333 n. 968, 340 n. 983, 343.

θεραπεία (θεῶν): 296, 605, 320.

θεσπέσιος: 316 n. 908

θεώ (τώ): 190, 233, 236, 239, 331, 332 n. 964.

θυσία: 323 n. 928.

θύω:147, 160, 173, 176, 180, 194 n. 590, 202, 238, 274, 285, 305, 320.

ἱερός (véase ἱρός): 46, 103, 109, 112, 120, 124 y n. 393, 160, 233, 235, 236, 237, 238, 240, 263, 271, 272, 274, 276, 278, 280, 286, 290.

ἱερός πόλεμος: 173

ἱεροσυλέω: 200 y n. 608.

ἱεροσυλία: 329.

ἱερόσυλος: 200 y n. 608.

ἱκετηρία: 118 n. 367, 239.

ἱκέτης: 77, 109, 112, 116, 244, 286, 290.

ἱκνέομαι: 109, 112.

ἱρός (véase ἱερός): 112.

καθαίρω: 271, 351.

καθαρμός: 305 n. 882.

καθιππάζομαι: 77.

καθοσιόω: 347.

καθυβρίζω: 346.

κακός: 47, 80, 83, 99, 106, 113, 114, 115 y n. 354, 120, 125, 126, 130, 132, 143, 144, 146, 179, 200, 202, 254, 280, 286, 314, 321 n. 921.

κακουργέω: 230.

κακούργημα: 227 n. 649.

κακοῦργος: 227 y n. 650.

καταφρονέω: 143 n. 458.

κινέω (τῶν περὶ τοῦ θείου νενομισμένων): 356.

κνισάω: 180.

κόμπασμα: 86, 90.

κομπέω: 88, 90, 94, 95.

κόμπος: 92, 93 y n. 277, 114, 151.

κόρος (también Κόρος): 34 n. 64, 263.

κόσμιος: 314.

λητουργέω: 238.

μάντις: 57, 178 n. 561.

μάταιος: 71, 72, 91 n. 274, 92, 93.

μιαίνω: 116, 118 n. 367, 210, 212, 214

μέτριος: 163, 320 y n. 918.

μέτρον: 34, 319, 320.

μηλοσφαγέω: 180

μιαρός: 179, 182, 194, 198 y n. 600, 203, 212, 307.

μίασμα: 51 y n. 137, 52, 102, 103, 104 n. 316, 144, 211, 212, 219, 221 y n. 642, 222, 223 n. 644, 305 n. 877.

μυέω: 233, 235, 236, 237, 238.

μυστήρια: 196, 233, 333 n. 966.

νομίζω (θεόν / θεούς): 123 y n. 387, 142 y nn. 449 y 451, 153 n. 489, 266, 303 n. 866, 304, 306 n. 884, 307 n. 885, 325, 342 n. 988, 350.

νόμιμος: 137, 140, 188, 219, 220, 276, 301, 346.

νόμος: 31, 40, 46, 48, 49, 65 n. 180, 79, 97, 98 y n. 294, 110, 114, 120, 122, 123 y nn. 384 y 385, 124, 129, 140 y n. 446, 144, 158, 161, 172, 185, 215 n. 634, 225, 229, 230 y n. 660, 234, 237, 238, 239, 254, 258, 266, 269, 270, 278, 301, 302 n. 863, 309, 319, 322, 323, 346, 351.

ξενία: 120, 152 y n. 487.

ξένος / ξεῖνος: 65 y n. 181, 66 y n. 181, 67 y n. 186, 69 y n. 193, 105, 109, 110 y n. 335, 116, 117, 120, 121 y n. 377, 122, 124 y n. 392, 125, 126 y n. 397, 135 n. 438, 144, 145,151, 152, 153, 238, 259, 271, 303 n. 868, 319.

ξενόω: 71.

ξυνεύχομαι: 185.

ὄλβος: 34 n. 64, 80.

ὄμνυμι: 85, 160, 161, 171, 233.

ὁμοίωσις (θεῷ): 299, 313.

ὄργια: 135, 137, 191, 230.

ὅρκος: 133 n. 431, 185, 233.

ὅσιος: 22, 37, 46, 111 nn. 337 y 340, 120, 121 y nn. 376 y 377, 122 y n. 378, 124 n. 392, 125, 126, 127, 135, 136, 144, 175 y n. 554, 188, 190, 204, 209, 216, 222, 223, 231, 240 n. 676, 247, 259, 262, 266, 268, 269, 299 y n. 845, 301, 302 n. 863, 303, 304 y nn. 873, 874 y 876, 305 y nn. 878 y 879, 308, 309, 310 n. 896, 316, 351, 356.

ὁσιότης: 304 n. 873, 332.

ὁσιόω: 351.

παρανομία: , 51, 190, 225, 227 y n.

653, 280, 282, 332 n. 961.

παράνομος: 137, 140, 188, 189, 190, 225, 227, 228 y n. 654.

περίφρων: 71, 76 y n. 221.

περιφρονέω: 157, 158 y n. 505, 163, 164, 331, 345.

περιφρόνησις: 352, 353.

πονηρός: 199, 200 y n. 608, 201 y n. 608, 202, 216.

προξενία: 72 n. 208.

πρόξενος: 69, 70, 74, 75.

προσεύχομαι: 88, 196, 197.

προσομιλέω (τοῖς θεοῖς): 320.

πρόφρων: 75.

σέβας: 67, 71 y n. 202, 72, 73, 91 n. 275, 126, 131, 145.

σέβασις: 350.

σεβασμός: 344.

σεβίζω: 69, 71, 73, 188, 190, 301.

σέβω: 66 n. 184, 67, 69, 71, 73, 77, 78, 85, 87, 88, 89, 115, 128, 129, 130 n. 415, 131, 132, 141, 143, 199, 343, 347, 353.

σεμνός: 46, 129 y nn. 411, 412 y 413, 130 n. 415, 132, 133, 191, 286, 333.

σεμνότιμος: 89 n. 268.

σεμνότης: 345.

στυγέω: 144, 145, 153 n. 490.

συλάω: 80, 82 y n. 238, 90.

συλήτωρ: 71, 72, 82.

συνασεβέω: 219, 220, 221 y n. 641.

σχέτλιος: 198.

σωφρονέω: 80, 83 n. 244, 118 nn. 364 y 365, 130 y n. 415, 131 y n. 426, 132, 143 y n. 459, 202.

σωφρονίζω: 75.

σωφρόνισμα: 137.

σωφροσύνη: 36, 49 n. 133, 129 n. 414, 130 y nn. 415 y 417, 131 n. 421, 132.

σώφρων: 87, 130 n. 415, 130 y n. 415, 131, 132, 133, 152, 309, 319, 320 y n. 918, 351.

τέλεος: 185, 351.

τελετή: 323.

τελέω: 160.

τιμαλφέω: 89 n. 268.

τιμάω: 88 n. 263, 88 n. 268, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 118 y n. 364, 128, 132, 137, 140, 201, 254, 259, 260 n. 738, 321, 343.

τιμή: 88 y n. 263, 89 y nn. 268 y 269, 90, 92, 113, 117 n. 355, 118 y n. 364, 130 n. 415, 132 n. 430, 344, 350.

τίμιος: 254.

τίω: 79, 89 nn. 268 y 269 , 118 n. 365.

τύχη (también Τύχη): 39 n. 91, 47, 146, 231, 275, 342.

ὑβρίζω: 17, 90, 141, 142, 163, 165, 195, 241, 243.

ὕβρις (también Ὕβρις): 33, 34 y n. 64, 36, 50, 56, 70 y n. 199, 80, 81, 82 y nn. 242 y 243, 83 y n. 250, 84 y n. 250, 86 n. 258, 90, 96 y nn. 288 y 290, 129 n. 407, 135, 141, 142 y n. 454, 182 n. 567, 195 y n. 592, 241, 242, 243, 263.

ὕβρισμα: 142, 332.

ὑβριστής: 269.

ὑπέρκομπος: 80, 82, 83, 95 n. 281.

ὑπερτιμάω: 114.

ὑπέρφευ: 80, 82.

ὑπερφρονέω: 80, 82, 132, 157, 158 y n. 505.

ὑπηρεσία: 128 n. 405, 135 n. 436.

ὑψικόμπως: 94, 95 y n. 281.

φημί (εἶναι θεούς): 189.

φθορά: 329.

φιλόξενος: 152.

φρήν: 83 n. 245, 95 n. 279, 128 n. 406, 130 y n. 415, 132, 133 n. 432, 196, 198, 354.

φρονέω: 75, 80, 82, 86, 90, 91, 93, 94,

95, 98, 128, 129 y n. 407, 130, 131, 132, 143 y n. 459.

φρόνημα: 80, 92, 93, 113.

φρόνησις: 82 n. 239, 102, 299 y n. 846, 322, 342.

φροντίζω: 74, 75, 204, 339.

φύσις: 49, 82 n. 240, 140 n. 446, 148, 171, 172, 301, 302 n. 863, 309, 322 y n. 924, 329, 332 n. 962, 337, 350.

χάρις: 130 n. 415, 133 n. 432, 259, 305, 323 n. 928, 333, 344.

χρησμολογέω: 176, 177.

χρησμολόγος: 57, 61, 177, 178 y n. 561.

χρησμός: 176, 177, 263, 345.

χρηστήριον: 244, 355.

χρηστός: 125, 192, 193, 199, 200 y n. 608, 201, 259.

ψυχή: 47, 131 n. 425, 170, 259, 309 n. 894, 343.

Volumes publicados na Coleção Humanitas Supplementum

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).

2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).

3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).

4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).

5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).

6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).

7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).

8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).

9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): Tychè *et* pronoia*. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).

10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).

11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).

12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).

13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hipólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

21. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).

23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia,2013). 282 p.

24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo*. *Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.

25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas* Vidas *de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.

26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as* Vidas *de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).

27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), A*ires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).

28. Francisco de Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).

29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense:* asebeia *e* hybris *na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).

30. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo.* - Volume I (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).

31. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo.* - Volume II (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).

32. Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).

33. Carlos Alcalde Martín, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).

34. Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).

35. Ana Maria César Pompeu, Francisco Edi de Oliveira Sousa (orgs.), *Grécia e Roma no Universo de Augusto* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).

36. Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho (coords.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

37. Claudio Castro Filho, *"Eu mesma matei meu filho": poéticas do trágico em Eurípides, Goethe e García Lorca* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

38. Carmen Soares, Maria do Céu Fialho & Thomas Figueira (coords.), *Pólis/ Cosmópolis: Identidades Globais & Locais* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

39. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção I* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

40. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção II* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

41. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho & Delfim Leão (coords.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

42. Nair de Nazaré Castro Soares, Cláudia Teixeira (coords.), *Legado clássico no Renascimento e sua receção: contributos para a renovação do espaço cultural*

europeu. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

43. Françoise Frazier & Olivier Guerrier (coords.), *Plutarque. Éditions, Traductions, Paratextes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).

44. Cláudia Teixeira & André Carneiro (coords.), *Arqueologia da transição: entre o mundo romano e a Idade Média*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).

45. Aldo Rubén Pricco & Stella Maris Moro (coords.), *Pervivencia del mundo clásico en la literatura: tradición y relecturas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra eAnnablume, 2017).

46. Cláudia Cravo & Susana Marques (coords.), *O Ensino das Línguas Clássicas: reflexões e experiências didáticas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).

47. Breno Battistin Sebastiani, *Fracasso e verdade na recepção de Políbio e Tucídides* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume 2017).

48. Christian Werner, *Memórias da Guerra de Troia: a performance do passado épico na* Odisseia *de Homero.* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).

49. Paola Bellomi, Claudio Castro Filho, Elisa Sartor (eds.), *Desplazamientos de la tradición clásica en las culturas hispánicas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra eAnnablume, 2018).

50. V.M. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor, A.C. Vicente Sánchez (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra eAnnablume, 2018).

El análisis del fenómeno religioso en la literatura griega ha merecido una atención sólida en la tradición histórico-filológica más acreditada. Con todo, la tensión 'religiosidad / irreligiosidad' que comienza a prodigarse, particularmente en la Atenas Clásica, carece de estudios pormenorizados. Así, este volumen quiere ajustarse a la manifestación que el elemento irreligioso presenta en los géneros literarios de mayor incidencia en la Atenas Clásica: el drama, la oratoria, la historiografía. Tras una actualización científica de contribuciones especialmente relevantes para nuestro tema, ofrecemos un comentario de pasajes seleccionados, relativos a los géneros citados, que ilustren la dimensión de las categorías irreligiosas en la literatura de la Atenas Clásica. Hemos atendido a un principio metodológico: la verificación mediante criterios inductivos de la terminología irreligiosa que opera en los textos para, acto seguido, realizar las consideraciones oportunas. Esta labor queda completada con un epílogo: las reflexiones que los autores posteriores más significativos, desde Platón a Plutarco, efectuaron sobre el 'problema irreligioso'.

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA

CECH
Centro de Estudos
Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra

· U C ·

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS