

«Los grandes creadores de la literatura griega clásica» (I)

Conferencias de Francisco Rodríguez Adrados y Helena Rodríguez Somolinos

Del 14 de enero al 6 de febrero, el helenista y académico Francisco Rodríguez Adrados, catedrático emérito de Filología Griega de la Universidad Complutense, impartió en la Fundación Juan March un «Aula abierta» sobre «Los grandes creadores de la literatura griega clásica». Una de las ocho conferencias, la del 16 de enero, corrió a cargo de Helena Rodríguez Somolinos, profesora de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Los títulos de las ocho conferencias públicas fueron los siguientes: «La épica griega: Homero y su *Odisea*»; «La lírica erótica: Safo» (por Helena Rodríguez Somolinos); «El pensamiento arcaico: Heráclito»; «Los Juegos y su poeta: Píndaro»; «Sócrates»; «La tragedia: el *Agamenón* de Esquilo»; «Platón: *La República*»; y «La Historia: Tucídides». Seguidamente ofrecemos un extracto auténtico de las cuatro primeras conferencias. El de las restantes se dará en el próximo *Boletín Informativo*.

La épica griega: Homero y su Odisea

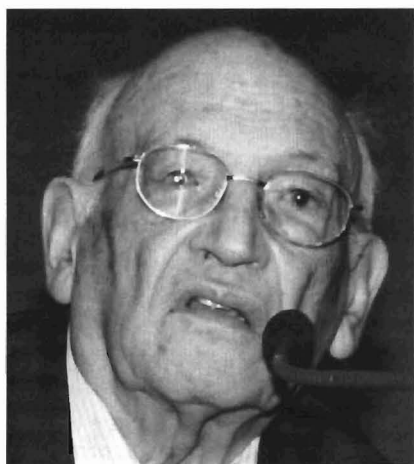
La literatura griega clásica representa una ruptura frente a las literaturas orientales: significa la aparición del individuo creador, orgulloso de su talento y su originalidad. Y significa el comienzo de una tradición que no se romperá ya hasta nuestros días. Las literaturas orientales, en cambio, influyeron sobre la griega de la Edad Arcaica, pero no tuvieron continuidad directa hasta nosotros. Sólo los arqueólogos las han parcialmente recuperado, excavando en templos, ciudades, tumbas y palacios.

Dentro de este panorama general de la cultura griega arcaica y clásica, cuyos momentos decisivos intentaremos iluminar, existe un momento inicial, en que la poesía es todavía oral y tradicional, en cierto modo artesanal: la épica. Salen en ella ya a luz los motivos principales de la literatura posterior. La épica griega ofrece una originalidad: crea grandes conjuntos de líneas claras y organizadas, cultiva lo dramático, lo humano, lo trágico y hasta lo cómico.

Por eso presentamos, como pórtico, un momento insigne de la misma: el de la *Odisea* de Homero. Como la *Ilíada*, significa la culminación de la poesía oral de época micénica, reelaborada (dictada o escrita) en el siglo VIII por un aedo o cantor al cual se da el nombre de Homero. Como la *Ilíada*, recoge la herencia de la épica indoeuropea y de la épica mesopotámica (el poema de *Gilgamés*, sobre todo). Y ofrece el mismo espectáculo de una sociedad aristocrática, de unos temas centrales como son el valor y el heroísmo, la lealtad y la ayuda al amigo, la venganza y la humanidad. Y unos recursos poéticos tradicionales: las repeticiones y frases formularias, las escenas-tipo, los excursos, los epítetos, los símiles.

Cuando comienza nuestra Edad Media, una sociedad semejante hará vivir una épica oral también semejante, continuadora en suma de la indoeuropea. Entre nosotros, el *Poema del Cid* es su monumento más insigne.

Pero la *Odisea* es un mundo por sí misma. Hereda viejos temas indoeuropeos como el del retorno de los héroes de la gran expedición y el de la recon-



Francisco Rodríguez Adrados (Salamanca, 1922) es catedrático emérito de Filología Clásica de la Universidad Complutense de Madrid. Fundador y codirector del gran *Diccionario Griego-Español*, que edita el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, del que se han publicado ya 6 volúmenes, dirige la Colección Alma Mater de Autores Griegos y Latinos, así como diversas revistas de filología y estudios clásicos. Miembro de la Real Academia Española desde 1990, ha sido galardonado con numerosos premios, entre ellos el «Aristóteles» de la Fundación Onassis, en representación del *Diccionario Griego-Español*, en 1988, y la gran Cruz de la orden de Alfonso X el Sabio, en 1997. Es autor de más de 30 libros sobre Literatura y Filología griega antigua, Lingüística Indoeuropea y Lingüística General; así como traducciones del griego y del sánscrito.

quista del reino. Y viejos temas mesopotámicos, como el del viaje del héroe a los confines del mundo, luchando con monstruos y vencidos, el viaje incluso a las regiones desconocidas allende el mar: a los infiernos, en la *Odisea*. Pero después de heredar todo esto y, también, temas folklóricos del cuento popular —el Cíclope, las magas que entorpecen el camino del héroe— la *Odisea* es algo diferente.

Odiseo es un héroe diferente: triun-

fa por su inteligencia unida a su valor. No se deja detener ni siquiera por los monstruos y por las magas o hechiceras enamoradas, antiguas diosas de los confines del mundo. Está lleno de trucos y engaños, de disfraces y de mentiras salvadoras. Y de humanidad. Una diosa, Atenea, le ayuda, precisamente porque es inteligente. Al final, triunfa en él la añoranza de la patria y de la esposa Penélope, que la simboliza, por encima de la atracción de las diosas inmortales.

La *Odisea* es ya una obra unitaria y bien compuesta. Tras el prólogo, con la Asamblea de los dioses, a los que Atenea convence para que dejen escapar al héroe de la isla de Calipso, que le retiene con su amor, tenemos dos viajes en paralelo. Telémaco, el hijo, recorre las cortes de Pilos y Lacedemonia buscando a su padre; éste, Odiseo, viaja de la isla de Calipso al país feliz de los feacios. Allí, en el banquete, cuenta, en retrospectiva, su largo y peligroso viaje desde Troya. Luego, padre e hijo se reencuentran en Ítaca. Y tiene lugar la reconquista del reino: la victoria, por engaños y heroísmo, sobre los pretendientes de Penélope, el reconocimiento de Odiseo por ésta, el triunfo final y la noche de amor.

En cierto modo, la *Odisea* no es sólo nuestro más antiguo libro de viajes y aventuras, la descripción mítica del peligroso Mediterráneo que surcaban los griegos desde la edad micénica. Es también, en cierto modo, una comedia que acaba bien, entre aventuras y erotismo. Como la *Ilíada* es una tragedia. Las peligrosas aventuras terminan con la salvación del héroe, su vuelta a la patria, su triunfo. Y la vuelta al hogar y a la esposa.

Épica humana, con un nuevo tipo de héroe, retrata caracteres humanos, como los de las mismas diosas enamoradas y la corte civilizada y pacífica de los feacios, en que la doncella Nausícaa mira al héroe con admiración amorosa. Las aristocracias griegas desde el siglo VIII y los navegantes griegos que venían hasta nuestras costas, encontra-

ban en ella su justificación y modelo. Y su esperanza.

Y la literatura griega, la nueva literatura individualista y creadora, arranca de aquí. Con la *Odisea* quedaron sentados sus comienzos.

El pensamiento arcaico: Heráclito

Del conjunto de los pensadores griegos llamados presocráticos, que a partir del siglo VI a. C. echaron al mundo la filosofía, destacamos en este curso a Heráclito, el filósofo de Éfeso nacido hacia el 540 a. C.

Como sus predecesores a partir de Tales de Mileto, sus coetáneos como Parménides de Elea y sus continuadores ya en el siglo V, tales Anaxágoras de Clazómenas, Empédocles de Agrigento y Demócrito de Abdera, representa un esfuerzo intelectual para salir del pensamiento mítico de las cosmogonías de tradición oriental, representadas en Grecia, con más o menos originalidad, por Hesíodo. Las aguas, la oscuridad, los elementos en general son los protagonistas de relatos cosmogónicos como los del *Enuma Elish* babilonio o el Génesis bíblico.

Los pensadores griegos, jonios a veces trasplantados a Italia y Sicilia por causa de la conquista persa del 544, buscaron un primer principio o *arkhé* que es la raíz de todo, el elemento primordial que es la base de lo existente y que hay que investigar no con los sentidos, sino con el *noûs* o intelecto. En Tales o Anaxímenes este principio filosófico y esencial todavía tiene un agarre material: son el agua y el aire, respectivamente, los que todo lo crean. Otras veces ya no: el Ser de Parménides o el propio *noûs* de Anaxágoras cumplen esa función. Y a veces se trata ya de dos elementos, actuando el uno sobre el otro.

Éste es el caso de Heráclito, el filósofo de Éfeso. Según la interpretación ofrecida en esta conferencia, presenta dos principios: el primero es el Fuego o

el Uno, la Naturaleza o unidad original que «gusta de ocultarse», pero está, en el fondo, siempre presente. Son dos aspectos, dos maneras de nombrar lo mismo. Otro es Zeus: «el Uno... quiere y no quiere el nombre de Zeus». Pero al lado hay un factor activo, que es una ley cósmica, física, y una ley estructural al mismo tiempo: el *logos*. El mismo *logos* que es también el elemento primordial, distintivo, de la naturaleza humana.

Ya está hecha la hermandad de cosmos y hombre, ya está fundada la idea de una base común del todo y una ley que lo gobierna a través de revoluciones cósmicas, destrucciones y renacimientos.

Ésta puede ser, en apretada síntesis, la idea de este filósofo por lo demás enigmático, el Oscuro le llamaban: se expresaba en máximas de difícil sentido. Se paseaba orgulloso por su ciudad: si todos los hombres, decía, tienen parte en el *logos*, muchos están dormidos al *logos*, él está despierto, su doctrina, su libro, es el *logos* verdadero, la explicación del Ser y el devenir del mundo.

Cuando nace, Éfeso y toda Jonia están ya en poder de los persas: en esta ciudad sometida debe de haber vivido, no se exilió como otros. Vivía de su solo pensamiento, no escribió de política (ni la hizo, se negó a ello). Sus conciudadanos, seguramente, desconfiaban de él: «los perros ladran a quienes no conocen», escribió. Dedicó sus máximas en el templo de Ártemis. Y él es el símbolo de toda dedicación intelectual.

Cabría presentar algunas de las máximas más significativas. Sobre su entorno, por ejemplo: crítica de los poetas (Homero, Arquíloco), de los cultos populares (como el de Dioniso) y los misterios. Sólo unos pocos hombres son «buenos», despiertos al *logos*; los demás se hartan como el ganado, son como sordos. Se trasluce amargura y orgullo, un aristocratismo centrado ya en la sabiduría, no en la sangre, como luego el de Platón. Hay crítica de sus compatriotas: a Hermodoro, el hombre más excelente, lo expulsaron: «si es el me-

jor, que lo sea en otra parte», dijeron.

Otros fragmentos o máximas se refieren a la búsqueda de la sabiduría: búsqueda difícil, que hay que llevar con esperanza, para investigar las leyes divinas y las humanas, que de ellas derivan. Para buscar, tras la apariencia, el sustrato oculto. De esa búsqueda sale su doctrina: el Uno o el Fuego, que se descompone en los opuestos. Hay la armonía de los contrarios, como la del arco y la lira: vida y muerte, enfermedad y salud, Hades y Dioniso, son en último análisis lo mismo. El principio de la guerra y el enfrentamiento es el que crea los mundos: «la guerra es el padre de todo».

Y todo ello tiene reflejo en la fuerza del *logos* (que también es medida o ley), que dirige el proceso: todo transcurre *kata logon*, de acuerdo con el *logos*, la ley física. Pero este *logos*, como quedó dicho, es también *logos* humano, que se enfrenta a la *hybris*, al exceso o violencia: hay que apagarla como se apaga un incendio. Deben dominar la sabiduría, la ley, el orden. Anticipo de lo que proclamarán luego los socráticos.

El mundo está en perpetuo movimiento y cambio, «todo fluye». Pero todo fluye conforme a ley, una ley que es divina, natural y humana, que el sabio descubre y que crea nuevos mundos de los mundos destruidos. Sólo el *logos* y la sabiduría son constantes, eternos. Pero exigen investigación y esfuerzo.

Éste fue, junto con el de Parménides, seguramente, el más decisivo esfuerzo intelectual de la primera Grecia, antes del socratismo. Dejó su eco, sin duda, en Esquilo y en Sócrates.

Los Juegos y su poeta: Píndaro

Píndaro es para nosotros el cantor de los grandes Juegos de Grecia, aquellos que, abiertos a todos, significaban la competición sin sangre y con reglas, el ideal de perfección de los cuerpos y, en la mentalidad tradicional, también

de las almas. El vencedor era glorificado, él, su familia, su ciudad. Era, cual un dios, digno de himnos, de celebraciones, de estatuas. Y Píndaro fue el más ilustre de los poetas que celebraban a estos héroes vencedores y celebraban la sociedad y las ideas en que florecían. Aunque no el único: conservamos epinicios, canciones de victoria, de Simónides y Baquílides.

Los epinicios de Píndaro forman una excepción dentro del naufragio de la lírica griega: sólo ellos (y no el resto de la producción del poeta) y Teognis se salvaron, nos han llegado por vía de los manuscritos bizantinos. Y ello en virtud de su excelencia, de su carácter único y singular. Único: Píndaro no fue imitado, Horacio dice aquello de que quien intentara emularlo sería como Ícaro, caído al Océano al derretirse por los rayos del sol la cera de sus alas.

Píndaro nació en Cinoscéfalas, cerca de Tebas, en el año 518 a. C., de una familia aristocrática: son los valores aristocráticos, convertidos en modelo ideal para todos, los que celebra. Y aunque estudió en Atenas no eran los valores democráticos, igualitarios, propios de esta ciudad, los que le atraían. Calla o casi calla sobre Atenas y su papel relevante en las guerras médicas, celebra a los aristócratas de Egina, Tebas, Rodas, Argos, Tesalia, triunfadores en los Juegos; y a los reyes y tiranos que buscaban en ellos ennoblecerse, tales Hierón de Siracusa, Terón de Acragante y Arcesilao de Cirene.

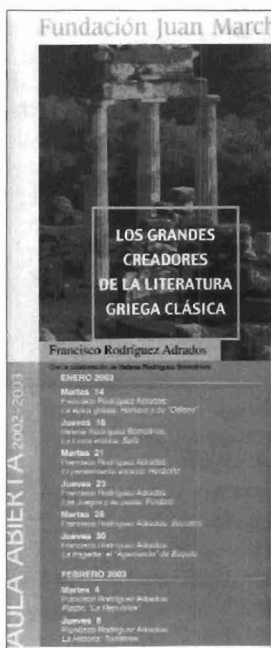
Quizá huyendo de la enfadosa situación creada por el apoyo de Tebas a los persas, marchó a Sicilia, invitado por Hierón: en su honor escribió la primera Olímpica. La victoria sobre los cartagineses en Sicilia hizo, quizá, que suavizara más tarde su relación con Atenas. Pero no hay que engañarse: Píndaro, cuyas obras fechadas abarcan desde el 498 al 446, que fue un artista internacional de fama inigualada, fue el último representante de los valores aristocráticos, estaba ya fuera de su tiempo. El tiempo era ya el de la tragedia y el de los ideales de Atenas. Que, por lo de-

más, trató de combinar esos viejos ideales con los nuevos, democráticos, racionales y humanitarios: léase si no el discurso de Pericles, en Tucídides, en honor de los muertos del primer año de la guerra del Peloponeso.

Los grandes Juegos internacionales —Olímpicos, Píticos, Ístmicos y Nemeos— no eran sino una expansión a nivel internacional de algunos de los innumerables festivales de Grecia, en que se rendía culto a un dios local con sacrificios, comidas comunales y conmemoraciones poéticas y atléticas. Siempre existe un mito sobre su fundación; a veces es un mito doble, los Juegos Olímpicos proceden, según una versión, de la carrera de carros en que Pélope derrotó a Enómao y ganó la boda de Hipodamia; según otra, de la carrera a pie en que Heracles derrotó a los Dáctilos del Ida. En todo caso, los Juegos de cada año renovaban aquellos viejos triunfos, los vencedores eran como dioses o héroes antiguos, decorados de las antiguas virtudes. Virtudes heredadas, no aprendidas, como proponían los ilustrados.

Tras el triunfo, o en la patria al regreso del atleta, un cortejo cantaba el himno encargado al poeta: un honor casi divino. Se trata de lírica coral, una creación griega para las grandes, solemnes ceremonias.

En un proemio el poeta celebra los Juegos o celebra al vencedor y a su patria o se celebra a sí mismo: todo lo excelente se reúne en un ambiente de música, belleza y virtud tradicional. Luego, una parte central relata el mito del origen de los Juegos o celebra al vencedor y su familia o a su ciudad. Un origen divino, rodeado de esplendor y belleza. Y el epílogo culmina el total y repite el elogio del triunfador, con



mención, en ocasiones, de otros triunfos del mismo atleta. Todo entretreído con máximas que recuerdan el rechazo de la *hybris*, el no ir más allá de las columnas de Heracles, del umbral de bronce. El poeta osa, incluso, dar consejos a sus ilustres huéspedes, a sus ilustres triunfadores: un Hierón o un Arcesilao.

Por poner breves ejemplos. La primera Olímpica celebra el origen de esos Juegos según el mito del triunfo de Pélope: son los más excelentes, como el agua entre los licores, el oro entre los metales, el sol entre los astros, Hierón entre los reyes, Píndaro

entre los poetas: todo es asimilado. Y brilla el mito de Pélope, unido a episodios divinos que el poeta embellece y moraliza. Solo puede compararse el frontón del templo de Zeus en la propia Olimpia, donde vemos al héroe dispuesto a la carrera, al lado del rival. Y de la novia y de Zeus, que dispensa la victoria.

O recordemos la Olímpica VI, con el elogio de Iamo, antepasado del vencedor Hegesias de Siracusa: Iamo, un hijo de Apolo abandonado en el bosque, alimentado por las serpientes, hallado entre las violetas mientras se refleja en él un rayo de sol. O la Pítica IX, en honor de Telesícrates de Cirene, que da al poeta la oportunidad de relatar el mito de Cirene, la ninfa montaraz que, en Tesalia, luchaba con sus brazos desnudos contra un león y de quien se enamoró con sólo verla Apolo y la hizo su esposa y fundadora de la ciudad griega de África.

Y tantos y tantos momentos más en que Píndaro celebra la antigua belleza, la antigua moralidad, el antiguo valor de un mundo que ya comenzaba a desplomarse en torno a él. Pero que dejó tantos valores al mundo que siguió.

La lírica erótica: Safo

Con Safo, que vivió en la isla de Lesbos en torno al 600 a.C., se inaugura una larga tradición de poesía amorosa occidental que se mantiene viva en la actualidad. No sólo es la primera en hablar del amor de una forma sincera, sino que además su poesía ha ejercido de hecho una influencia profunda en la tradición cultural posterior. Su aportación destaca claramente viéndola dentro de la historia del tratamiento del amor en la literatura.

En los orígenes del tema erótico en la literatura universal está el lamento de la mujer abandonada o rechazada, que expresa su amor por el hombre y su dolor, que lo busca, que exige ser correspondida, que promete fidelidad, que suplica a los dioses. Este tema, que conocemos en todo el mundo oriental desde los sumerios, es de origen ritual: procede del lamento ritual por el dios que muere o desaparece, en boca de la diosa o de las mujeres del cortejo del dios. Son divinidades de la naturaleza propias de las sociedades agrarias, dioses ligados a los ciclos de la vida y de la muerte.

Este tipo de temas pasa de Oriente a Grecia, como otros, favorecido por un fondo común de creencias. Pasan al mito, al rito y pasan a la lírica, íntimamente ligada a mito y rito. Lo interesante es que en Oriente había monodía ritual de tema erótico, que muy posiblemente ayudó a la ampliación de las partes monódicas en los poemas líricos, es decir, a la creación de la lírica literaria. Y sobre todo, el tema erótico se convierte en Grecia en algo ya diferente, porque se traslada al ámbito humano. Entre otros, Safo constituye un testimonio fundamental de este proceso, porque junto a sus poemas personales compone otros de tipo tradicional que contienen este género de lamentos femeninos, y en ocasiones están directamente relacionados con el ritual (planto por Adonis, cantos de boda). También están muy cercanos a la lírica popular, conservando por ejemplo formas corales y dialó-

gicas. La erótica tradicional, pues, está unida al rito y al mito y está unida al protagonismo de la mujer. La mu-

jer es siempre quien lleva la iniciativa; es el sujeto del amor. En la visión de los griegos el amor-pasión, el amor-conflicto, el *éros*, es una locura, una enfermedad de la que el hombre no es responsable sino víctima. Quien causa el amor es la divinidad, Afrodita y Eros. Eros es una fuerza externa que ataca y domina a hombres y animales, que mueve la generación y la vida del mundo animal y vegetal. El *éros* surge entre la esposa y otro hombre, entre el hombre mayor y el muchacho, entre Safo y sus amigas; no en el matrimonio. Cuando pasa al plano humano el amor es transgresión de las normas, de las restricciones de la sociedad, y suele acarrear el desastre, el castigo o la burla. Por ello es peligroso, porque es irracional y puede llevar a los máximos excesos: adulterio, incesto, suicidio, crimen. Por ello la sociedad se previene contra ello, y también la literatura. De hecho el amor es un tema limitado en la literatura griega arcaica y clásica; incluso en la poesía, salvo en Safo. En particular en Atenas no se tratarán estos temas hasta que no llegue Eurípides con sus heroínas enamoradas.

El verdadero avance en los temas eróticos se dio mucho antes de Eurípides, lógicamente fuera de Atenas, en la lírica. Las innovaciones principales de la lírica son dos: 1) el paso de la erótica ritual y tradicional al tema amoroso personal. Es en Safo sobre todo en donde el amor se convierte en un sentimiento humano íntimo y real, con sus múltiples consecuencias a nivel físico y psíquico. Desde nuestra perspectiva este salto puede parecer pequeño, porque para nosotros desde hace ya muchos siglos la expresión del amor es el tema



Helena Rodríguez
Somolinos

poético por excelencia. Pero es realmente un paso de gigante, en relación al amor de la épica o a los estereotipos de la erótica ritual y popular. 2) el desplazamiento del tema amoroso hacia la esfera homosexual, tanto masculina (Anacreonte, Íbico, Teognis, etc.) como femenina (Safo). Pero hay una gran diferencia entre estos autores y Safo. En ellos el amor viene a ser un tópico más dentro de los temas de banquete. Es el amor-placer, cuyas consecuencias no son fatales, se puede hablar de ello de forma ligera y despreocupada, es un juego en realidad. Para Safo esto no es así: el amor es el tema central en su poesía y en la dimensión poética de su vida, que es la que conocemos, como protagonista de la mayoría de sus poemas. El amor pasa al primer plano; es un fin en sí mismo. Sus fragmentos nos testimonian todos los aspectos del *éros*: su aparición súbita, la búsqueda, la súplica a la divinidad para lograr el triunfo, el elogio de la amada, el disfrute apacible del amor, y nos testimonian sus efectos negativos: los celos, la rivalidad, la traición, la decepción, el desprecio, el abandono. Una amplia gama de pasiones que se dan cita en un mundo aparentemente cerrado, el de las relaciones de Safo con estas muchachas que llegan y se van. Las relaciones homoeróticas que nos testimonia la poesía de Safo, que no son comparables con nuestro

moderno concepto de homosexualidad, plantean problemas por su excepcionalidad, y porque se desarrollan en un contexto poético-musical-religioso, quizá también educativo, muy difícil de establecer. Es casi imposible reconstruir el contexto en que nace esta poesía, y por tanto entenderla en todo su significado. La historia del tema erótico en la literatura griega sigue, pues, una línea que parte de lo heterosexual, en sus orígenes rituales y míticos, pero continúa y se amplía —sobre todo gracias a Safo— en la esfera homosexual a lo largo de toda la lírica, en un largo rodeo, para acabar volviendo a lo heterosexual, ya en la tragedia de Eurípides. Después vendrán otras formas de amor mucho más convencionales que serán las que encontremos en el teatro de Menandro, en la elegía helenística y sobre todo en la novela. □

Helena Rodríguez Somolinos es profesora de Filología Griega en la UNED. Ha trabajado en diversos campos relacionados con la lengua, la literatura y los textos griegos, en especial la lexicografía griega, dentro del proyecto *Diccionario Griego-Español* del C.S.I.C., la epigrafía y el estudio de la lírica lesbia. Autora de diversas publicaciones, entre ellas *El léxico de los poetas lesbianos* (1998) y la traducción de los fragmentos de Safo en el volumen *Poetisas griegas* (1994).

El 8 de mayo, en su 80º aniversario

Homenaje a Carlos Bousoño

El 8 de mayo se celebra en la Fundación Juan March un acto en homenaje al poeta **Carlos Bousoño**, con motivo de su 80º aniversario, en el que intervendrán la poetisa e investigadora austríaca **Angelika Theile-Becker** y el poeta y crítico literario **Alejandro Duque Amusco**. La primera hablará sobre «Potencial interdisciplinar de las teorías de Carlos Bousoño» y el segundo lo hará sobre «La poesía de Carlos Bousoño». Carlos Bousoño (Boal, Oviedo, 1923) es miembro de la Real Academia Española y ha sido profesor universitario. Es Premio Nacional de las Letras 1993, Príncipe de Asturias, Nacional de Poesía y Premio de la Crítica. Autor de *Metáfora del desafuero*, *Las monedas contra la losa* y *El ojo de la aguja*, entre otros libros. Fue becado dos veces por la Fundación Juan March.

«Los grandes creadores de la literatura griega clásica» (y II)

Conferencias de Francisco Rodríguez Adrados

Del 14 de enero al 6 de febrero, el helenista y académico Francisco Rodríguez Adrados, catedrático emérito de Filología Griega de la Universidad Complutense, impartió en la Fundación Juan March un «Aula abierta» sobre «Los grandes creadores de la literatura griega clásica». En el anterior *Boletín Informativo* se dio un extracto auténtico de las cuatro primeras conferencias. Seguidamente se ofrece el de las cuatro restantes.

Sócrates

Sócrates fue central en el pensamiento de la Atenas del siglo V y para todo el desarrollo de una línea de la Filosofía que, confluyendo en un momento dado con el Cristianismo, ha dominado durante milenios el pensamiento occidental. Y, sin embargo, su personalidad no es fácil de definir. Fue, sobre todo, su muerte, que arrojó para no desdecirse de su búsqueda incondicional de la verdad y la justicia y no ser infiel, tampoco, a la ley de Atenas, lo que más hizo para convertirlo en un mártir del pensamiento libre.

Nacido en el año 469, vivió una época que va de la grandeza de Atenas al frente de la Liga Marítima a la guerra en dos frentes, luego a la paz de Pericles y su momento culminante y, por fin, a la guerra del Peloponeso con sus esperanzas y su fracaso terrible: derrota y guerra civil. Una época dominada por el espíritu de la tragedia, que él consideró insuficiente para proponer metas racionales y justas a la vida del hombre; y, a partir de 1950, también por los sofistas que proponían un relativismo moral. A estas dos posiciones se opuso Sócrates, que quiso fundar un sistema de valores fijos, racionales.

Pero sabemos poco de su vida hasta fecha muy tardía; y lo mismo hay que



decir de su doctrina, aunque más que tener una doctrina él aspiraba a ella, debatiendo con unos y otros en calles, palestras y en todos los lugares públicos y privados. Posición bien diferente de la mucho más doctrinaria de los presocráticos. Era una posición popularista, pero en cierto sentido tradicional, en cuanto que quería establecer valores morales fijos, bien que racionales, y era en cierto modo un ateniense tradicional, no un sofista apátrida.

El problema es que sabemos poco de él hasta fecha muy tardía. Sabemos de su valor como soldado en Potidea (432), Delion (424) y Anfípolis (422), pero nadie le menciona hasta Aristófanes en *Las Nubes* (423), y en forma muy sometida a dudas. No escribió, como se sabe: tenemos que imaginar quién fue por lo que otros escribieron. Y estos otros son de fecha tardía: Platón nació el 429; Jenofonte, más tarde aún.

Sócrates dialogaba y proponía, era fiel a Atenas y buscaba la guía de la razón. En realidad, lo conocemos por las líneas que lo oponían a trágicos y sofistas y por sus continuadores: toda la filosofía moralista. Pero, sobre todo, por su conducta ya en los últimos años. Cuando, en una época en que la guerra externa se doblaba en Atenas con una guerra civil, se enfrentó primero a los

fanáticos que, en 406, condenaron a muerte a los generales vencedores en la batalla de las Arginusas; luego, a los treinta tiranos, que quisieron complicarle en un crimen. Y, sobre todo, por su muerte, que coronó su conducta insobornable.

Así se convirtió en un héroe de la conciencia humana, en una guía de moralidad pura que legó a sus discípulos. Éstos la llevaron ya al utopismo, ya la temperaron, e igual los políticos y reyes que de un modo u otro trataron, en la Antigüedad y después, de unir gobierno y justicia.

Entre las fuentes del pensamiento socrático están algunos de los presocráticos, como Heráclito, el propio Solón, algunos momentos de Esquilo. Pero en Sócrates se trata de una moral racional, individual y colectiva al tiempo, interiorizada además. Este factor de la interiorización («conócete a ti mismo»), del «cuidado del alma», del conocimiento («nadie hace el mal a sabiendas», «sólo sé que no sé nada») son primordiales.

Y es importante una búsqueda, que ya apunta en él, de una religión más abstracta y personal, con precedentes en fecha arcaica también, que de algún modo él hacía compatible con la tradicional (sus acusadores no lo vieron así). Y la búsqueda de una política por decirlo así «profesional», basada en el conocimiento.

Y un popularismo y apertura en cuanto al modo de vida que presagia ciertas actitudes de los filósofos helenísticos. Y que se trasluce, también, en su lenguaje y forma de expresarse, popular, irónica, nada teórica: el «discurso corto» que busca lograr acuerdos punto a punto, los símiles, fábulas, las exclamaciones y preguntas. Todo un tono personal y afectivo.

Colocado en una encrucijada y, al final de su vida, en unos momentos dramáticos que le forzaron a decisiones drásticas, que no rehuyó, Sócrates es la vía por donde pasan las ideas morales, políticas y religiosas desde los pensadores arcaicos a Platón y a los pensadores

que le siguieron. El detalle se nos escapa, quizá no llegó a concretarlo; las líneas esenciales, no.

La tragedia: el «Agamenón» de Esquilo

El *Agamenón* es, quizá, la más ilustre y representativa de todas las tragedias griegas. Es la primera pieza de la única trilogía que conservamos: la *Orestíada*, la que narra el gran tema de la familia de los Atridas. Su motivo central es el del rey justiciero que encabeza la expedición para castigar a Troya, que ha amparado la injusticia de París; y que, sin embargo, ha cometido repetidas veces *hybris*, exceso, violencia, impiedad. Su mujer, Clitemestra, lo asesina cuando retorna a palacio: con justicia según ella, pero es adúltera y traidora.

¿Cómo se unen, en forma casi inescrutable, justicia e injusticia? ¿Deberes del soberano y ultrajes culpables? ¿Amor de madre y adulterio? Del tema colectivo se pasa al individual, el de los verdaderos héroes trágicos: también lo es Casandra, cautiva y concubina, profetisa a quien nadie cree y que sabe de los viejos crímenes allí en palacio y de su propia muerte.

Esquilo es el más arcaizante de los trágicos griegos que conocemos. Todo lo envuelve en un ambiente ritual: el coro con sus presentimientos, sus recuerdos, su viejo saber domina la acción, hace «comprender». Y Zeus lo preside todo, es el dios que sentó la ley del conocimiento por el sufrimiento, de la gracia final de los dioses cuando todo es detestable y sin salida.

Las obras de Esquilo son, fundamentalmente, obras de situación: una situación dramática que evoluciona mediante las entradas de personajes, las intervenciones del coro, y que se resuelve al final en forma trágica. Fundamentalmente, todo se juega entre el coro y dos actores que encarnan a varios personajes. Pues bien, gracias al recurso de la trilogía, el drama de

las ideas, el crimen y el castigo es perseguido a lo largo de las generaciones. Y se nos plantea el gran problema: ¿qué solución habrá para acabar con la cadena de las muertes?

Porque es sabido que en la segunda pieza, *Coéforos* (por las doncellas de palacio, que vierten libaciones en la tumba de Agamenón) la tragedia continúa: Orestes, el hijo, vuelve y mata a su madre. Pero en *Las Euménides* es perseguido, como matricida, por estas deidades infernales, la sombra de Clitemestra las excita. Y en el tribunal del Areópago no hay decisión clara: los votos a favor y contra Orestes están empatados. Atenea vota, entonces, a favor. Es un acto de gracia de la diosa, ésta puede ser la solución. La cadena de muertes no debe continuar.

Agamenón es, de todas suertes, la pieza decisiva sobre el tema de la justicia e injusticia, del poder y los súbditos, de la justicia impura, de los infinitos problemas irresueltos. El arte de Esquilo está en hacer que cuando Agamenón llega victorioso a su palacio, ya sepamos, ya sepa el público el carácter peligroso y manchado de la victoria: de la toma de Troya.

Lo sugiere el guardián que ve la luminaria que anuncia la toma de la ciudad asiática. Y los largos corales que hablan de la visión de las águilas vendedoras pero impuras, del asesinato de Ifigenia, de tantas cosas más. Y el mensajero, que llega con su mensaje triunfal, no puede ocultar la tempestad que hizo naufragar a la flota griega. Y son demasiado transparentes los halagos traicioneros de Clitemestra y la debilidad de Agamenón, y la sabiduría de Casandra.

Ésa es la doble cara del triunfo: Esquilo no ama a los destructores de ciudades. En *Los Persas* cantó la victoria griega de Salamina: justa victoria de una ciudad justa. Pero ahora Atenas está embarcada en guerras exteriores, es agresora, no agredida: todo esto planea, sin duda, sobre la nueva visión de la guerra de Troya. Esquilo está embarcado en una difícil búsqueda de la justi-

cia.

Porque no es una solución el crimen de Clitemestra, que «vemos» sin ver, a través de la escena de la alfombra de púrpura que pisa Agamenón para entrar en palacio, de las palabras engañosas de Clitemestra, del silencio y las denuncias de Casandra. Muerto Agamenón, el coro se revuelve, se enfrenta a esa mujer impía. Esquilo mezcla el trenzo o planto con las más crudas acusaciones: todo mezclado otra vez.

Pero Clitemestra es un carácter trágico: frente a la cobardía y el ensañamiento de Egisto, su amante, que se escondió en el momento decisivo, ella se defiende, sí, pero rehuye ir más lejos: «no nos ensangrentemos, bastante hay de desgracias», le dice a Egisto.

Así termina la obra, con el problema abierto y sangriento, las espadas en alto. Seguirá la trilogía. En el *Agamenón* lo más crudo del destino humano («¿qué decisión está libre de males?», dice en un momento Agamenón) es puesto ante nuestros ojos sin piedad. Y sin embargo, son héroes, hombres superiores los que se jactan y luego sufren en la escena. Los que representan a toda la humanidad, mientras el poeta busca una salida.

Platón: «La República»

Platón es el único filósofo conservador íntegro (más que íntegro, nos han sido transmitidas varias obras espurias). Aunque encarna y desarrolla influjos anteriores, para nosotros es el gran fundador, está a la cabeza, tras Sócrates, de la línea principal de la Filosofía griega. Ciertamente hubo otra línea, la de Demócrito y Epicuro, pero quedó oscurecida.

Su tema primero y esencial es el ideal del conocimiento ético y su aplicación a la práctica política. Descubre, por esta vía, estructuras puras, «divinas», las Ideas. Al emparejarlas con el mundo divino y lo más divino del alma, crea una escisión entre dos mundos. Del nuestro, el mundo real, se asciende al ideal a través del Amor y la Belleza.

De ahí que haya varios platonismos y su influjo pase ya a la ética y la política (declaradas idénticas), ya al mundo de lo religioso y lo místico. Bien que hubo notables evoluciones: de las Ideas se pasó a los conceptos (Aristóteles); del moralismo radical a otras versiones en Aristóteles, los estoicos y cristianos; de la Idea del Bien al Neoplatonismo, San Agustín, los místicos en general y los humanistas y poetas platonizantes.

En la *República* culmina el esfuerzo de Platón para sacar consecuencias de su desengaño de los distintos partidos políticos atenienses a fines de la guerra del Peloponeso, envueltos todos en la injusticia y la violencia. Desengaño que culminó con la muerte de Sócrates el 399. La Carta VII lo describe bien vivamente. Y el *Gorgias*, escrito en torno al 390, es un verdadero manifiesto: hay que crear una nueva política, encarnada en Sócrates («el único verdadero político» de Atenas). Su fin es la perfección del ciudadano, abomina del poder, la riqueza y los halagos retóricos. En suma: hace falta crear una nueva política, desde la raíz.

Fracasado en Atenas, donde era imposible su programa de convertir a «los muchos» en filósofos, Platón intentó realizarlo en Siracusa, convirtiéndolo en filósofo al tirano: a Dionisio I, que le había llamado el 388. Pero lo quería como un adorno, tal como los que Hierón reunió un día en torno a sí. En absoluto admitía una reforma radical. Platón tuvo que huir en circunstancias oscuras.

De regreso a Atenas, fundó la Academia, ámbito de estudio creado sobre el modelo de un grupo dedicado al culto a las Musas. Escribió sus diálogos de época media (*Fedón*, *Fedro*, *Banquete*, etc., también la *República*). A partir de la almendra socrática, del influjo de presocráticos como Parménides, de otros aristocráticos procedentes de Esparta y de los del Orfismo y Pitagorismo aprendidos en Italia y Sicilia, creó el núcleo de su filosofía. Filosofía recogida en diálogos que, por otra parte, no contienen una doctrina rígidamente unitaria, sino investigaciones no siem-

pre coherentes sobre puntos diversos.

Cuando Dionisio II, el nuevo tirano, lo llamó a Siracusa en el año 367, pareció que se avecinaba una nueva época: pero este diletante tampoco era el hombre adecuado para crear el estado filosófico y Platón hubo de regresar a Atenas frustrado una vez más.

El modelo que Platón intentaba en Siracusa, con ayuda de Dión, el discípulo amado, cuñado de Dionisio I, era el de la *República*. Diálogo largo que en realidad encubre ya un verdadero tratado, pero con una organización un tanto irregular. En este diálogo, en casa de Céfalo, un rico meteco, en el Pireo, un primer libro (que quizá fue un diálogo de primera época luego incorporado) trata el tema de la Justicia, enfrentando al sofista Trasímaco (la Justicia es el poder del más fuerte) y a Sócrates. A propuesta de éste se traslada el tema al estudio de la Justicia en la ciudad: de aquí se concluirá sobre la Justicia en el alma humana.

La Justicia en la ciudad es la jerarquización de las clases: describe la enseñanza que reciben los guardianes, más bien tradicional, para pasar (tras un inciso sobre las mujeres) a la de los filósofos: los hombres que están vueltos tan sólo al descubrimiento de la Verdad y del mundo Ideal, que culmina en la Idea del Bien. Su descubrimiento es a través de la dialéctica, pero en un momento final interviene una iluminación que descubre el Bien «al otro lado de la Esencia». La imagen de la caverna es la mejor expresión del doble mundo de baja realidad y de Verdad.

Son descritos luego los estudios de los filósofos, que, volcados a la Verdad y al ocio, deben sin embargo retornar a la caverna, a cuidar de sus conciudadanos. Y ello para escapar al «ciclo de las constituciones» en el mundo en torno: el paso de la aristocracia a la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía, siempre por obra de apetitos descontrolados. Sólo la nueva República será un estado eterno y perfecto, inmutable: pero esta «ciudad de palabras» quizá exista sólo en los Cielos, dice el

filósofo. Volviendo al comienzo: la Justicia en el hombre consiste en el dominio del alma superior, alma intelectual o *noûs*, sobre las almas afectiva y apetitiva. Representan a las tres clases de ciudadanos.

Pero la historia fue cruel con la teoría platónica. Cuando, muerto Dionisio II, los platónicos volvieron a Siracusa el 361 decididos a implantar el estado filosófico, graves desavenencias entre ellos acabaron con el asesinato de Dión por compañeros de la Academia. Hasta dentro de ésta se habían infiltrado los virus de la discordia y la injusticia.

Se ha especulado mucho, hay una amplia bibliografía, sobre la semejanza del estado platónico, ya con los estados comunistas, ya con otros con varios tipos de opresiones. Sin embargo, no puede negarse que existe en la *República* la idea de la elevación moral, en la igualdad y la verdad, de todos los ciudadanos. Aunque se puede criticar que un cierto clasismo, sin duda proveniente de los regímenes aristocráticos griegos, hace que sólo en la clase superior se encarne ese ideal de humanidad. Por otra parte, la felicidad de las partes se subordina a la del todo.

Inmenso ha sido el influjo de esta obra. Pero, como ha sido el caso de tantos idealismos (el budista, el cristiano, el marxista, entre otros), al tratar de erradicar del hombre todo principio de autoafirmación y deseo de poder, Platón al final fracasó: la muerte de Dión es un símbolo, como lo son los sistemas opresivos en la Iglesia, las diversas Revoluciones, el Marxismo. Esos idealismos dejaron el poder, incluso al servicio de fines ideales, en manos de pequeñas minorías que practicaban la violencia. El platonismo contribuyó, sí, a la humanización de muchos sistemas, pero sólo como una contribución parcial.

La Historia: Tucídides

Tucídides, nacido antes del 454 de una familia aristocrática, la de Milcíades

y Cimón, vivió desterrado, lejos de Atenas, desde el 424: no volvió a ella hasta el 404, terminada la guerra. Y entonces escribió su obra, para la que, sin duda, había tomado notas y escrito a lo largo de sus años de destierro. Pues desde el comienzo vio, nos dice, que aquella guerra iba a ser la más grande conocida y, dentro del espíritu del intelectualismo jónico, quiso dejar un «bien para siempre» (I 22): un estudio de cómo transcurren las cosas humanas, de cómo la naturaleza del hombre impone constantes y aconseja conductas que eviten que vuelvan a producirse ciertos errores y los desastres consiguientes.

Es, pues, la política lo que le interesa: la historia contemporánea, llevada con un método racional que busque la verdad, con análisis racionales de las distintas situaciones mediante discursos enfrentados, no es sino un punto de partida para esa investigación. Busca, en suma, averiguar cuál es la naturaleza humana en lo anímico, como en lo físico la investigaron los hipocráticos. Y llega a la conclusión de que el deseo de poder es connatural al hombre: por eso Atenas se ha esforzado por defender y ampliar sus conquistas y bastante ha hecho con tener un imperio más suave del que habría podido, dicen los atenienses en la gran Asamblea en Esparta en el libro I (I 73 ss.). Pero igual de humano es que los sometidos traten de liberarse. ¿Cuál debe ser, entonces, la actitud del político? Debe ser como la de un médico, sobre la misma base: el conocimiento de la naturaleza humana.

En suma, se trata de una especulación más sobre la conducta del hombre, exitosa o desgraciada, de entre las muchas que corrían a lo largo del siglo V: los trágicos, los sofistas de diversas tendencias, Sócrates son los que principalmente se enfrentaron a estos problemas. Pero a fines del siglo V, perdida la guerra, se hacían urgentes. La simple mentalidad trágica no arreglaba nada y se tendía a rechazarla. Pero que la razón todo pudiera arreglarlo por la común posesión del logos por los hombres, co-

mo proponía Protágoras, era difícil de aceptar tras tantas catástrofes. Ni se seguía creyendo en la ayuda de los dioses al hombre o en la ciudad virtuosa.

Más bien había escepticismo y cansancio: huida de la política por el hombre común o por filósofos como los epicúreos. Y pensamiento economicista y a veces utopista: ya en Jenofonte, en el último Aristófanes, en Faleas, en Hecateo de Abdera. O irreales propuestas de restaurar una vieja, idealizada, «constitución patria» (Isócrates).

Éste es el ambiente en el que hay que colocar a Tucídides cuando regresó a Atenas, una ciudad que se recobraba de sus heridas pero tenía un gran desconcierto interno. No era un tradicionalista que creyera que los dioses castigan al impío ni un optimista racional y pacífico. Y había visto cosas terribles, como el hundimiento de la moral por la guerra (II 53, peste de Atenas), los enfrentamientos civiles que arruinaban hasta el valor de las palabras (III 82-83, revoluciones de Corcira), la indefensión de los débiles (V 85, diálogo de Melos), el factor irracional que a veces se impone, las causas enfrentadas que, a veces, son las dos comprensibles.

¿Qué es lo que se hizo mal en esas ocasiones? ¿Cómo deberían proceder los hombres de estado en otras venideras, dada la constancia de la naturaleza humana? Ésta es la cuestión.

Por poner un ejemplo. Atenas ha reconquistado Mitilena, que se había sublevado: la Asamblea ateniense decidió dar muerte a todos los mitilenios. Pero esto pareció brutal a muchos y la Asamblea se reunió de nuevo para deliberar sobre el tema. Allí se enfrentaron las dos tesis (III 34 ss.). Para Cleón había que aplicar un castigo ejemplar, para alejar cualquier idea de rebelión. Para Diódoto lo que había que buscar era lo más práctico: con esa decisión cruel no se iban a evitar las rebeliones, al revés, se iba a hacer que los sublevados, incluso si eran del partido proateniense, resistieran hasta el último momento, haciendo las cosas más difíciles. Diódoto triunfó.

En suma: hay que buscar lo posible admitiendo la naturaleza humana, no mutilándola ni dejándola llegar al punto de explosión. Y no llevando las cosas a una situación sin retorno, por ejemplo, creando demasiados frentes (Esparta, Sicilia, Persia), contra la doctrina de Pericles. Pero incluso la campaña de Sicilia habría podido tener éxito si no se hubieran hecho, durante la marcha, locuras como la de convertir a Alcibíades, el general más brillante, en enemigo y traidor.

Tucídides no es un immoralista: sufre con las ciudades tratadas injustamente, tal Platea; defiende, incluso por razones prácticas, métodos humanos. Pero no pide imposibles ni utopías. Cree que, sin romper las aspiraciones de Atenas, que son humanas, habría que haber evitado errores que son demasiado humanos. Es el error, no otra cosa, lo que hay que evitar.

Tucídides estuvo, sin duda, dentro de la gran mayoría de ciudadanos que se congregó en torno a Pericles; su admiración por su política es palmaria en el gran discurso por los muertos del primer año de la guerra (II 36 ss.). El componente tradicional, valor y lealtad, debe combinarse con el moderno, humanitario y abierto. Pero fue víctima de la ruptura de ese acuerdo, su destierro por obra de Cleón, al no haber podido evitar la toma de Anfípolis por Brásidas, lo dejó bien claro. Y víctima fue Atenas en la secuencia posterior de la guerra, disparatada y llena de errores a cada paso. Y en el estallido de las revoluciones, ya en situaciones límites.

Desde su exilio Tucídides había podido ver las distintas caras de las cosas. Y vio en el fracaso de Atenas un símbolo del fracaso humano en general en cuanto se sobrepasan los límites de lo posible y de lo simplemente humano. Un conocimiento racional de cómo son las cosas humanas, cómo pueden «curarse» con el uso adecuado de la razón, es lo que el político frustrado que es Tucídides quería legar a los hombres del futuro. Es uno de los más altos exponentes del pensamiento ateniense. □