

MENANDRO Y LA RELIGIOSIDAD DE SU EPOCA

1. Aunque parezca increíble, se echaba de menos el estudio a fondo sobre la religiosidad en Menandro cuya ausencia aspira a colmar este trabajo. Las razones de esta laguna han de buscarse no tanto en las dificultades objetivas de la empresa, como en el talante filológico que ha caracterizado los estudios menandros. Entre las primeras, se ha de mencionar la índole misma y el estado de nuestro material literario. Una comedia¹ quizá no es el documento más indicado para obtener ideas claras sobre el ideario de su autor, y mucho menos lo son fragmentos de comedias sin el suficiente contexto para captar las intenciones de sus asertos y su función en la trama general de la obra. En los últimos años, bien es verdad, se ha remediado con los sensacionales descubrimientos papirológicos² la

¹ T. B. L. Webster (*Studies in Menander*, Manchester, 1950, 194), observa que entre la comedia menandrea y la realidad se interponen la concepción peripatética de la ética y la estética, las tradiciones técnicas de la comedia y el influjo de la tragedia del siglo V, especialmente la eurípidea. De manera más general, Claire Préaux («Ménandre et la société athénienne», *Chron. d'Égypte* 32, 1957, 88-90) hace notar con agudeza que la función de la comedia no es la de describir la vida, sino la de vengarnos de nuestra impotencia para hacerla como quisiéramos que fuera; que esta venganza se hace mediante la burla; que, para ser soportable, el ataque ha de proceder de personajes irresponsables «qui, dans la réalité, n'auraient guère eu chance d'être aussi lucides». La primera de estas observaciones vendría a justificar el aspecto crítico de ciertos asertos menandros referentes a nuestro tema. Las dos últimas explican que el poeta los ponga precisamente en boca de esclavos o de personajes antipáticos como el Cnemón del *Dyskolos*, al objeto de hacerlos tolerables a sus conciudadanos. Sobre el problema del valor testimonial de la obra de Menandro, cf. lo dicho en nota 10.

² A partir de 1907, fecha de la publicación de los frgs. de *Epitrepontes*, *Peri-keiromene*, *Samia*, los hallazgos papirológicos se han multiplicado, especial-

penuria de nuestra información, pero, aun así, el vagar de los filólogos por las solicitaciones múltiples de la reconstrucción y de la fijación de los textos les privaba del sosiego suficiente para entregarse a una tarea de esta índole. Únase a esto la obsesión por el problema de las fuentes, de la que tampoco se han librado los muchos y meritorios estudios sobre nuestro comediógrafo. Más que de reconstruir el pensamiento de Menandro los filólogos se han preocupado de buscar la filiación de sus ideas, sin lograr, las más de las veces, ponerse entre sí de acuerdo. Y así se ha venido dejando de lado el reconstituir ciertos contextos culturales sobre los que el poeta depara una documentación de primerísimo orden.

Estas consideraciones previas justifican el título de nuestro trabajo. Ante todo, nos hemos propuesto recuperar en panorámica el entorno religioso del poeta en su más amplio sentido. Entiéndase bien: lo que Menandro estimaba como tal, es decir, un panorama sin duda alguna subjetivo y condicionado por sus convicciones personales, sus simpatías y antipatías; en una palabra, por su manera peculiar de enfrentarse con el hecho religioso. Por ello es comprensible que hayamos sucumbido a la tentación de entrever en el cuadro de conjunto de la religiosidad contemporánea, ofrecido en los restos de su producción literaria, la perspectiva desde la cual se contemplaron los hechos. Para ser más explícitos: sólo con este examen global creemos justificable aventurar conclusiones sobre las creencias personales del autor; sólo así y no con el análisis de pasajes de singular relieve que, fuera de un contexto coherente, corren el riesgo de mal interpretarse. Para llevar, pues, a buen término nuestro trabajo se impone proceder con paciencia. Será preciso, primero, abordar los *realia* y detenernos en los datos del lenguaje; discutir, después, los asertos que contengan alguna información de interés sobre la jerarquía, naturaleza y operaciones de los seres divinos o sobre los factores condicionantes del acontecer humano; sopesar, por último, las críticas reales o aparentes de las actitudes y modos de comportamiento religioso.

mente en los últimos 12 años: 1958 *Dyskolos*, 1964 *Sikyonios*, 1965 *Misumenos*, 1968 *Dis Exapaton*, 1969 *Aspis* y *Samia*. Una orientación bibliográfica completa sobre el estado actual de la cuestión, puede verse en G. Arnott. «Menander: Discoveries since the *Dyskolos*», *Arethusa* 3, 1970, 49-70.

No se nos escapan las limitaciones impuestas a nuestra tarea. El desconocimiento, salvo para un puñado de obras, de la cronología³ de la producción menandrea impide seguir en ella la evolución de los sentimientos religiosos; nuestra ignorancia de los argumentos y de las escenas donde se enmarcaban los asertos significativos, es un muro interpuesto a la aclaración de las verdaderas intenciones de éstos. Lo primero, sin embargo, no constituye un obstáculo excesivo para nuestros fines, ya que el contexto religioso, salvo en casos muy especiales, no suele alterarse fundamentalmente en el transcurso de una vida; ni, salvo casos especiales también, se da una transmutación fundamental en las convicciones y actitudes religiosas del individuo. Al menos, no parece haber sido éste el caso de Menandro. Lo segundo, que a primera vista pudiera parecer una dificultad formidable, en realidad no lo es tanto. Las convenciones de la Comedia Nueva exigían un *happy ending* y que, por consiguiente, los dioses cumplieran debidamente con su papel escénico, sin disonancia alguna con lo que de ellos esperaba el público. De ahí que cobren una importancia especial los asertos aislados, sobre todo cuando pueden cotejarse con otros de sentido parejo o contradictorio. De la reaparición de los mismos temas en momentos distintos, en textos sin contexto suficiente, hasta en *gnomai monostichoi*, pueden inferirse las preocupaciones del poeta y los problemas que acaparaban su atención.

2. Comenzaremos con una ojeada a los títulos conocidos de las piezas y a las noticias poseídas de sus argumentos. Con ello incardinaremos desde ahora mismo nuestra investigación. Dos de ellas son denominadas con los nombres de dos de los «caracteres» de Teofrasto, *El supersticioso* (Δεισιδαιμόνων) y *El medroso* (Ψοφοδής, en la definición de Hesiquio: δειλός, κενόφοβος, ὁ καὶ τοὺς ψόφους καὶ τὰ ἐλάχιστα φοβούμενος), caracterizados ambos por esa actitud de exagerada timidez y reverencia ante lo sobrenatural que el Platón de *Las leyes* tuvo por ἀσέβεια y Aristóteles por desviación καθ' ὑπερβολήν de la piedad. De sus argumentos no sabemos absolutamente nada, pero de la primera pieza se conserva un fragmento sig-

³ Un ensayo cronológico general de la producción menandrea ofrecen G. Capovilla, *Menandro*, Milán, 1924, cap. I y T. B. L. Webster, *Stud. Men.*, 103-08, ambos insatisfactorios.

nificativo (97 K.-Th.) que nos describe una pequeña superstición y una noticia del célebre crítico, Cecilio de Caleacte (*ap. Eus., Praep. ev. X 3, 13*), según la cual dicha obra sería una servil imitación del *Oionistes* de Antifanes. Un catálogo de obras selectas de Menandro nos da a conocer el título de otra comedia que se desarrollaría dentro de una línea similar, el *Menagyrtes* o *Metragyrtes*, cuya base la darían las prácticas de los sacerdotes mendicantes de Cíbele (a las que aluda tal vez en términos despectivos el fr. 178 K.-Th.). La inspiración de esa pieza le vendría posiblemente a nuestro poeta también de Antifanes, autor de una comedia del mismo título de la que Ate-neo conserva un fragmento sumamente revelador (XII 553 a-c = fr. 154 Edm.). Se trata de una curación milagrosa operada siguiendo las indicaciones del sacerdote mendicante de Cíbele por el procedimiento del contacto y de la friega con una substancia teófora «el unguento de la diosa», posiblemente aceite de la lámpara de su templo. Valga esto como indicio del clima de la comedia.

Los fenómenos extáticos del culto de la misma diosa le dieron a Menandro el arranque de dos piezas, la *Ἰέρεια* y la *Θεοφορουμένη* en las que se presentaba, por decirlo así, el anverso y el reverso del *ἐνθουσιασμός*. En la primera, un padre, deseoso de recuperar a su hijo, envía a un siervo astuto al templo de la Magna Mater, fingiéndose poseso, con objeto de observar y sonsacar a la sacerdotisa, ex-esposa y madre del muchacho, a la que un día expulsara de casa por haberse consagrado al culto de dicha divinidad. En la segunda, por el contrario, se explotaban las posibilidades escénicas de un verdadero caso de posesión, tenido por fingimiento. El padre de un joven enamorado de una virgen posesa de Cíbele se encamina con un amigo al templo para observarla, convencido de habérselas con una impostora y vulgar meretriz. Desde el atrio la contemplan sin ser vistos en el momento en que, presa de un ataque, comienza a proferir lamentos, mal interpretados por ellos, y prorrumpe en una danza frenética al oír los sonos de la flauta⁴. Por su mismo planteamiento ambas piezas se prestaban a comentarios que supieron aprovechar bien los Padres de la Iglesia en su polémica con el paganismo agonizante⁵.

⁴ La escena está representada en un mosaico de Mitilene probablemente, cf. Arnott, *Arethusa* 3, 1970, 66.

⁵ Salvo Teófilo y Justino Mártir, que aluden a Menandro indirectamente, Ta-

Un caso *sui generis* de posesión, la posesión por Pan que infunde un repentino amor en un muchacho, lo vemos desarrollarse en el *Dyskolos*. En el Φόσμος, que más adelante comentaremos, Menandro trata el tema del enamoramiento a primera vista, pero lo que allí es tránsito brusco del terror a la pasión amorosa, es aquí acción directa de un dios, decidido a premiar, como el Lar de la *Aulularia* plautina, el piadoso comportamiento de una joven. El propio dios advierte en el prólogo a los espectadores de su intención de hacerle al joven Sótrato «quedar entusiasmáticamente arrebatado» por la muchacha (ἔχειν πῶς ἐνθεαστικῶς v. 44) y el extraño comportamiento de éste a lo largo de la pieza demuestra palmariamente que, aun sin incurrir en los excesos de un κάτοχος ο ἐνθεος, algo extraño le está sucediendo superior a su voluntad y a su comprensión. Se asombra con su compañero de su rápido enamoramiento (v. 50 ss.); su pasión se exacerba con las dificultades (v. 383); no acierta a explicarse las motivaciones de sus actos (ἦκω δ' ἐνθάδε, | διὰ] τί μὲν οὐκ ἔχω λέγειν, μὰ τοὺς θεοὺς, | ἔλκ]ει δέ μ' αὐτόματον τὸ πρῶγμ' εἰς τὸν τόπον vv. 543-45). Más todavía: la acción de Pan se hace extensiva al ámbito familiar del muchacho, según se descubre en el acto segundo con la llegada a File de Sicón y Getas dispuestos a realizar un sacrificio por orden de la madre de Sótrato, que quiere conjurar con esto un ensueño ominoso. El tema del ensueño alegórico, de vieja tradición en la épica y en el teatro, sirve en este lugar del *Dyskolos* no sólo de comentario a hechos ya conocidos del espectador y de introducción a los acontecimientos siguientes, sino para insinuar el sesgo futuro de éstos. El sacrificio de la madre, cuyas razones ignora el joven y no ha tenido interés en conocer, se pone aquí de manifiesto que versa nada menos que sobre su pro-

ciano, Ireneo y Tertuliano, que se refieren a él de pasada, son el Pseudo-Justino y Clemente de Alejandría los Padres de la Iglesia que conocen, probablemente de un modo indirecto, su obra. El Pseudo-Justino acude a su testimonio para demostrar que el verdadero Dios ha de ser justo (fr. 178 K.-Th.); que no se deja coaccionar por nadie (fr. 210); que no existen dioses justos (fr. 4 del *Misum.*); que hay injusticia entre los dioses (fr. 328); que Dios no necesita de los hombres (fr. 1 de *Adelph.*); que Dios es νοῦς (frgs. 13 y 64). Clemente cita en 36 ocasiones a Menandro, entre ellas al *Deisidaimon* (fr. 97), *Hiereia* (fr. 210), *Phasma* (vv. 34-56). Las doctrinas que quiere ilustrar con la autoridad del cómico son de carácter teológico (*Phasma* 34-56, frgs. 97, 678, 681), ético, gramatical y literario. Sobre esta cuestión, cf. R. M. Grant, «Early Christianity and Greek Comic Poetry», *Class. Phil.* 60, 1965, 157-63.

pia persona. La autora de sus días ha visto en sueños a Pan ponerle unos grilletes y ordenarle después, dándole una zamarra y un azadón, cavar en aquel mismo paraje. Soñar con Pan, según conocemos por Artemidoro⁶, era un presagio inquietante y justifica el afán propiciatorio de una madre. Pero el espectador, mejor informado por lo que acaba de ver en escena, conoce ya que las intenciones de la divinidad son benignas y puede dar una interpretación, aun siendo lego en onirocrisia, a los elementos de la trama onírica. Los grilletes simbolizan el κατάδεσμός, la «atadura» del muchacho al amor, su estado de κάταχος del dios. Los instrumentos del ensueño no necesitan exégesis alguna, por cuanto que con ellos se le ha visto trabajar en el acto anterior. Queda por saber el significado último de su acción, el cual, habida cuenta del simbolismo onirocrítico de γεωργεῖν⁷, así como el valor metafórico de ἀροῦν, se pone inmediatamente de manifiesto. El joven Sóstrató cultivará la tierra virgen de la hija de Cnemón del mismo modo que ha cavado en la finca de éste.

La figura de Pan, con las Ninfas asociadas a su culto, preside la acción entera del *Dyskolos* y no es menester recurrir con N. Čistjakova⁸ a razones de política contemporánea para justificar que Me-

⁶ II 37, 167, 18 Pack: Πάν νομεῖσι ἀγαθός... τοῖς δὲ λοιποῖς ἀκαταστασίας καὶ θορόβους σημαίνει καὶ ἐφ' οἷς τις μέγα φρονεῖ, ταῦτα αὐτῷ μὴ βέβαια εἶναι.

⁷ I. 51, 58, 10 Pack: γεωργεῖν ἢ σπειρεῖν ἢ φουτέειν ἢ ἀροτριᾶν ἀγαθὸν τοῖς γῆμαι προσηρημένους καὶ τοῖς ἀπαισιν ἄρουρα μὲν γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ γονή... τοῖς δὲ ἄλλοις πόνον καὶ κακοπάθειαν σημαίνει. Se comprende, pues, perfectamente la inquietud de la madre de Sóstrato que ignora las intenciones de su hijo. Asimismo, los grilletes tienen un significado ambiguo: πέδαι κατοχῆς καὶ ἐμποδισμοῦ εἰσι σημαντικαὶ καὶ νόσου διὰ τὸ καθεκτικόν... καὶ γάμον ἀγάμοις καὶ τέκνά τοῖς οὐκ ἔχουσιν (scil. προαγορεύουσιν). ἀπὸ δὲ τῆς ὕλης αὐτῶν τὸ πολυτελὲς τοῦ γάμου ἔστι τεκμήρασθαι, II, 47, 180, 9 Pack. En el simbolismo de las *pedai* se aludiría hasta la propia fastuosidad de la doble boda final (según el material con que estuvieran hechas). No cabe mayor ironía cómica.

⁸ «Pan und Phyle in Menanders *Dyskolos*» en F. Zucker, *Menanders Dyskolos als Zeugnis seiner Epoche*, Berlín, 1965, 139-46. Pan que era objeto de veneración especial en Macedonia serviría de «Symbol der Freundschaft beider Völker», en un momento en que ocupaban Eleusis, Panakton y Phyle guarniciones atenienses (cf. Ditt., *Syll.* I 319). «Die Worte τῆς Ἀττικῆς νομίζουσι εἶναι τὸν τόπον Φυλῆν» enthielten nicht nur den Hinweis auf Phyle als Schauplatz der Handlung, sondern drückten auch die athenischen Ansprüche auf Phyle als einen untrennbaren Teil von Attika aus: Haltet diesen Ort — Phyle — für Attikas Eigentum» (pág. 144).

nandro ponga en las cercanías del santuario de Pan y de las Ninfas en File la acción de esta pieza. Pan es una deidad rústica que protege a los pequeños campesinos y Cnemón, pese a su misantropía, no carece de virtudes para hacerse merecedor de la protección divina. Estimarlo un θεομάχος como la Srta. Photiades⁹ es sacar de quicio las cosas, según atinadamente observa A. Pastorino: «Pan, in fondo, non vuole il male di Cnemone. Non vuole vendicarsi per la negligenza del suo culto... Il movente del dio non è dunque la vendetta, ma piuttosto la volontà di premiare la virtù»¹⁰. Y también, añadamos, el de enseñar de paso a Cnemón, aunque sin ilusiones de reformar su vida futura, la necesidad de la solidaridad humana. Para ello recurre a un procedimiento en congruencia perfecta con su naturaleza. Pan es una divinidad protectora de las mujeres (Aristoph., *Thesm.* 977 ss., *Lys.* 1 ss.), y de vez en cuando suele provocar un tipo especial de locura (Eur., *Med.* 1172, *Hipp.* 141 ss.), como hacen también las Ninfas (Plat., *Phaedr.* 238 D). Y el amor, en último extremo, no es sino una subclase de *mania* divina (Eur., *Hipp.* 141). El *Dyskolos* se mueve en un plano de religiosidad no muy distinto del presumible para las piezas anteriores.

La creencia en las epifanías divinas y en los espíritus deparó la base de dos piezas, el Ἡρώς y el Φάσμα. En el fragmento del papiro Cairense de la primera de ellas no hay intervención alguna del Ἡρώς θεός mencionado en la lista de personajes, pero de su lugar en ésta (detrás de los nombres de Getas y Davo) cabe colegir que aparecería después de la primera escena, en un prólogo demorado, para explicar los antecedentes de la acción y aludir quizá a su desenlace. De la función deparadora del *happy ending* propia de estas figuras divinas en la Comedia Nueva, cabe presumir la benevolencia de sus intenciones. De atenerse al fr. 394 K.-Th. (οἱ γὰρ ἥρωες... | κακοῦν ἔτοιμοι μᾶλλον ἢπερ ὠφελεῖν, *ap. schol.* Aristoph., *Av.* 1490), se podría pensar en lo contrario. En efecto, el *Heros* de la pieza puede ser el dios de la casa, el equivalente al *Lar familiaris*, ὁ κατ' οἴκῳν ἥρωας (Dion. Hal. IV 2, 3), o el espíritu de un difunto (Alciph. III 37).

⁹ «Pan's Prologue to the *Dyskolos* of Menander», *Greece and Rome* 5, 1958, 108-122.

¹⁰ «Aspetti religiosi del *Dyscolos* di Menandro», *Menandrea, Miscellanea Philologica*. Univ. di Genova, Fac. di Lett. Ist. di Fil. Class., 1960, 79-106, en pág. 84.

Del *Phasma* (*La aparición*) estamos mejor informados. Por un lado, sabemos que el tema de los «fantasmas» fue llevado a la escena por Filemón y Teogneto; a quien sigue Plauto en *Mostellaria*. El modelo griego de esta pieza contrapondría la credulidad de los estoicos al escepticismo de los epicúreos en lo tocante a las apariciones. Se trata, pues, de un motivo muy apto para prestarse a situaciones de humor que supo aprovechar también Menandro. Por otro, tenemos una amplia noticia de su argumento¹¹ gracias a un comentario de Donato a Terencio. Una esposa tiene oculta en la casa contigua al domicilio conyugal a una hija habida con anterioridad a su matrimonio. Para poderla ver, perfora el tabique común de ambas viviendas y dispone a modo de capilla la habitación del pasadizo; donde, so pretexto de celebrar sacrificios, se reunía con aquélla, hasta que un día la joven fue sorprendida por su hijastro, quien *primo aspectu virginis velut numinis visu perculsus exhorruit, unde fabulae Phasma nomen est* (ad Ter., Eun. prol. 9; 3).

Otras dos piezas enraizadas con las creencias y prácticas de la época fueron el Τροφώνιος y la Θεττάλη. Del argumento de la primera no se sabe nada, aunque sí contamos con datos suficientes para figurarnos su ambientación. Las posibilidades cómicas a que se prestaba el rito de la *incubatio* habían sido explotadas ampliamente en el *Pluto* aristofánico, una obra que pertenece más bien a la Comedia Media. Abierto así un camino, los comediógrafos de la *Mèse* centraron su atención en el culto de Trofonio en Lebadea, el cual por la complicación de sus exigencias rituales y aspectos terroríficos¹² se prestaba a situaciones de gran comicidad. Por otra parte, algunos oráculos famosos pronunciados en dicho santuario en el siglo IV —el que predijo la victoria de Epaminondas en Leuctra (Paus. IV 32, 5) y el referente a las circunstancias de la muerte de Filipo II de Macedonia (Ael., Var. hist. III 45)— aumentaron su fama, que ya era grande en el siglo V. Cratino compuso un *Trofonio* (frgs. 218-27 Edm.) y Aristófanes alude a un célebre oráculo suyo (fr. 925 Edm.), parodiando en una divertida escena de *Las nubes* (vv. 705-8) el miedo con que penetraban los devotos por la estrecha abertura de

¹¹ Este se puede reconstruir mejor con los nuevos fragmentos disponibles, cf. E. G. Turner, «The *Phasma* of Menander», *GRBS* 10, 1970, 307-324.

¹² Sobre esta cuestión, cf. R. J. Clark, «Trophonios: The Manner of his Revelation», *TAPhA.* 99, 1968, 63-75.

su antro. Pausanias, en efecto, refiere, a fuer de testigo presencial, cómo transportaban los sacerdotes al consultante *κάτοχόν τε ἔτι τῷ δέλματι καὶ ἀγνώτῳ ὁμοίως αὐτοῦ τε καὶ τῶν πέλας*, aunque se repusiera después *καὶ γέλως ἐπάνεισιν οἱ* (IV 39, 2). No carecía, pues, de peligros la entrada en Lebadea, según lo ejemplificó el caso de Parmenisco de Metaponto, que fue incapaz de recuperar la risa a su salida del antro (Ath. XIV 614 a). Su historia inspiró la comedia del mismo nombre de Eubulo. Otros autores de la *Mese*, Cefisodoro y Alexis, compusieron comedias con el título de *Trofonio*. El tema, como puede verse, gozaba de cierta aceptación, por la ambivalencia precisamente de lo terrorífico, e invitaba a los autores a servirse de él para buscar en dicha ambivalencia efectos cómicos seguros.

De la *Θεττάλη* dice Plinio que era una *fabulam complexam ambages feminarum detrahentium lunam* (Nat. hist. XXX 7), en un pasaje donde deja constar su extrañeza ante el hecho de que un pueblo, cual el de Tesalia, famoso por sus guerreros y fiel a las medicinas de Quirón en la epopeya troyana, llegara a adquirir después tan gran renombre por el cultivo de las artes mágicas. Aunque no se le pueda rebatir a Plinio, pues quién sabe si en esta pieza ocurrirían hechos parecidos a los del *Asno de Oro* de Apuleyo, es harto probable que el latino citara de oídas, sin conocer directamente el argumento de la comedia, y que dicho argumento tuviera ciertas semejanzas con el de las *Φαρμακεύτρια* de Teócrito, como sugiere Meineke. Lo que sí queda fuera de dudas es que, en un supuesto u otro, las artes mágicas desempeñaban un papel fundamental en la trama.

En el interés de Menandro hacia estas zonas sombrías de la religiosidad contemporánea, se ha querido ver recientemente un reflejo de las enseñanzas de su maestro, Teofrasto¹³. En efecto, cuando éste compuso sus famosos *Caracteres* (ca. 319 a. C.), Menandro comenzaba a escribir comedias. Es más, se ha observado el hecho de que los títulos de algunas de ellas concuerdan con el de ciertos «caracteres» teofrasteos: *Ἄγροικος*, *Ἄπιστος*, *Δεισιδαίμων*, *Δύσκολος*, *Καταψευδόμενος*, *Κόλαξ*, *Χρηστή*, *Ψοφοδέης*. Pero, por mucho que se matice la aserción, en el sentido de que reflejo no significa la

¹³ Aparte de los trabajos de Tierney, Webster, Pastorino, etc., citados en otras partes de nuestro estudio, cf. especialmente P. Steinmetz, «Menander und Theophrast. Folgerungen aus dem Dyskolos», *RhM.* 103, 1960, 185-191 y sobre todo A. Barigazzi, *La formazione spirituale di Menandro*, Turín, 1965.

dependencia servil ni el deseo programático por parte del comediógrafo de escenificar en personajes concretos las descripciones generales del filósofo, ese supuesto reflejo es, a juicio nuestro, harto dudoso. En lo dicho anteriormente hemos tenido ocasión de ver cómo las piezas menandreas de tema religioso se encuadraban en una tradición dramática que a veces remontaba a la Comedia Antigua. Aquí señalaremos algunos cuantos ejemplos más para demostrar cómo la fenomenología religiosa ateniense había llamado desde antiguo la atención de los comediógrafos. Y puestos a buscar analogías de títulos, más legítimo es ir a buscarlas en el teatro que en la filosofía para evitar la *μετάβασις εἰς ἄλλο λένος*. La *Theophorumene* pudo tener un antecedente en el *Theophoretos* de Alexis. Temas similares pudieron tratar el *Mainomenos* de Anaxándrides y Diodoro, los *Mystai* de Frínico, la *Mystis* de Antífanos y Filemón, el *Hierophantes* de Nicóstrato, etc.¹⁴ Es más, Capovilla¹⁵ llegó a atribuir el *Deisidaimon* y el *Menagyrtes* al período juvenil del poeta, cuando más se dejaba sentir en él el influjo de los temas tratados por los autores de la Comedia Media, especialmente su tío Alexis y Antífanos. Para la última de dichas piezas considera¹⁶ asimismo posibles modelos el *Agyrtes* de Filemón y el *Pharmakomantis* de Anaxándrides. Pero el problema de si se ha tendido o no a exagerar la formación peripatética de Menandro en estos últimos tiempos, es algo que de momento no nos interesa demasiado, como tampoco nos afecta la no menos debatida cuestión de si Teofrasto se inspiró para componer sus *Caracteres* en la tipología tradicional de la Comedia. Lo relevante a nuestro propósito es que la superstición, los cultos extáticos, la creencia en los aparecidos y las prácticas mágicas pudieran deparar a nuestro autor la ambientación de fondo de algunas de sus piezas. El hecho irrefutable queda de que, avivada o no la sensibilidad de nuestro poeta para captar la fenomenología religiosa de su tiempo por las enseñanzas de una escuela filosófica, esos fenómenos formaban parte de su entorno, se hallaban en su ambiente, constituían parte de su experiencia.

¹⁴ Más títulos en A. Garzya, «I resti della Θεοφορουμένη di Menandro», *Dioniso* 16, 1953, 64-75 en pág. 75 nota 1.

¹⁵ *Menandro*, 103.

¹⁶ *Ibid.*, 107.

3. Un examen del resto de su obra conduce a la evidencia de que el clima espiritual del mundo donde se desarrollan sus comedias no diferiría grandemente del ya comentado. Procederemos por ascensión desde sus estratos más humildes a los más elevados. En el prólogo de la *Papyrus Didotiana*, un individuo que se siente «renacido», tras habersele disipado el σκότος περι τήν διάνοιαν, compara su situación actual a la de un sanado por Asclepio:

νῦν δ' ἐνθάδ' ἔλθῶν, ὥσπερ εἰς Ἀσκληπιοῦ
 ἔγκατακλιθεῖς σωθεῖς τε, τὸν λοιπὸν χρόνον
 ἀναβεβίωκα' περιπατῶ, λαλῶ, φρονῶ.

(vv. 9-11).

Los diversos comentaristas¹⁷ de este pasaje han insistido en las resonancias de Platón y de Aristóteles que se observan en su terminología. Así, el considerar «muerte» al tiempo vivido con ideas confusas sobre las nociones éticas; la cura del alma por obra de la filosofía; la contraposición entre la luz (conocimiento) y las tinieblas (ignorancia). Las metáforas, empero, especialmente la del «renacer» a la verdadera vida, recuerdan el lenguaje de las religiones místicas tardías y no es improbable que la filosofía tomara en préstamo de la religión expresiones de esa índole. Un hecho, al menos, hay cierto: la exactitud con que se evoca la *incubatio* de Atenas, no sólo en lo tocante a la índole de los milagros (recuperación de miembros tullidos, de la facultad fonadora, del sano juicio), sino a la misma

¹⁷ R. Herzog, «Ein vergessener Menanderprolog», *Philol.* 89, 1934, 185, Webster, *Stud. Men.* 195-219, Barigazzi, *Form. spir. Men.*, 126 y «Studi Menandrei. Il IV pezzo del papiro Didot e l'Hypobolimaeus di Menandro», *Athenaeum* 33, 1955. Mientras que Herzog se abstiene prudentemente de asignar el tono «filosófico» del pasaje a una determinada escuela, Barigazzi de la comparación con Luc., *Nigr.* 1 deduce que «il nostro giovane è stato educato nei principi accademico-peripatetici», y como Bignone encontró ecos semejantes en el fr. 416 K.-Th., no vacila en atribuir este fragmento a la misma pieza y al mismo personaje. El prólogo del papiro Didot correspondería, pues, al *Hypobolimaios*. No nos parece que tenga razón A. W. Gomme («Menander's *Hypobolimaios*. Papyrus Didotiana B», *CQ* 10, 1960, 108-109, al tomar en su sentido literal (y no condicionado por la comparación ὥσπερ εἰς Ἀσκληπιοῦ] ἔγκατακλιθεῖς vv. 9-10) los vv. siguientes. El personaje se referiría a Atenas y vendría a decir: «A wonderful place, Athens. Here we learn to talk and think; here I have discovered the sun, here I first see the sky, as well as you, gentlemen, and the Acropolis. What darkness shrouded us all in the country» (págs. 108-109).

terminología. Herzog¹⁸, el excelente comentarista de los *iamata* de Epidauro, ha observado que ἐγκατακλιθεῖς es la forma ateniense habitual de denotar la incubación (cf. Aristoph., *Plut.* 621, *Hyper., Pro Euxen.* 14), en tanto que en Epidauro se encuentran hasta cinco expresiones diferentes para designarla.

Menandro es, pues, un testigo de fiar¹⁹ y lo que nos dice en otras ocasiones podemos tenerlo por un reflejo fiel de las realidades sociológicas de su tiempo. Vale esto, por ejemplo, de los remedios terapéuticos mencionados en el *Phasma*, cuya índole recuerda la de los procedimientos del fr. 154 Edm. de Antífanes. En ellos se observa la existencia de diversos modos populares de concebir la enfermedad²⁰ como adherencia miasmática o posesión demoníaca, según implican los «enjugados», las «circunsulfuraciones» y las «aspersiones» (también mencionadas en *La samia*, 157 Austin). Y para que el lector ponderé la opinión que le merecían al poeta procedimientos semejantes, en que los elementos rituales (el valor catártico del agua) se mezclaban con otros mágicos (el círculo, cf. fr. 277 y el número tres), vale la pena reproducir el pasaje por extenso:

εἰ μὲν τι κακὸν ἀληθὲς εἶχες, Φειδία,
 ζητεῖν ἀληθὲς φάρμακον τούτου σ' ἔδει·
 νῦν δ' οὐκ ἔχεις κενὸν εὐρὲ καὶ τὸ φάρμακον

¹⁸ *Philol.* 89, 1934, 192.

¹⁹ Frente a quienes opinan como Bowra, Tarn, Ehrenberg que la comedia de Menandro es pura ficción, sin valor documental alguno para la realidad, S. Perlman («Menander, *Dyskolos* 13-20. A note on the veracity of Menander's portrayal of contemporary society», *RIFC* 93, 1965, 271-77), insiste en la importancia que, fuera de la «comic convention» y del argumento, tienen para el historiador y el filólogo las alusiones indirectas de sus obras a los hechos contemporáneos. El «realismo» de la comedia (en la definición ciceroniana *imitatio vitae, speculum consuetudinis, imago veritatis*, cf. Donat., *De com.* 8), especialmente el de la menandrea, fue por lo demás bien observado en la Antigüedad (cf. Aristoph. Byz., *ap. Syrian.* in Hermog. II 23, 6 Rabe: ὁ Μένανδρε καὶ βίε, πότερος ἄρ' ὁμῶν πότερον ἀπειμήσατο).

²⁰ Sobre este tipo de procedimientos curativos, cf. L. Gil, *Therapeia, la medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969, 141, 146-47. G. Turner (*GRBS* 10, 1970, 313), llama la atención sobre la alusión del esclavo en los versos precedentes a los síntomas de su amo, insomnios y δακετώ, que mencionan Galeno (*De loc. affect.* III 10 = VIII 183, 189, 193 K.) y Aristóteles (*Eth. Nic.* 1154 b 11) como propios de la μελαγχολία. El comprobar que la aparición de la muchacha era de carne y hueso, le curaría al joven de dicha enfermedad, una de cuyas características era, según Galeno (*De loc. affect.* III 10 = VIII, 190 K.), tener φαντασται παρά φύσιν.

πρὸς τὸ κενόν, οἰήθητι δ' ὠφελεῖν τί σε·
 περιμαξάτωσαν σ' αἱ γυναῖκες ἐν κύκλῳ
 καὶ περιθεωσάτωσαν ἀπὸ κρουνῶν τριῶν
 ὕδατι περίρραν' ἔμβαλῶν ἄλας, φακούς.

Quien habla aquí es el pedagogo de un joven desocupado cuyo único mal es la molicie y excesiva riqueza.

De prácticas de análogo jaez, de carácter a las veces terapéutico o apotropaico, hay constancia en otros pasajes menandreos. En *El sicionio* (1 b = 819, cf. también v. 273) hay una alusión al coribantismo y en el fr. 313 K.-Th. (perteneciente al *Paidion*) se menciona la recitación de Ἐφέσια γράμματα como ἀλεξιφάρμακα en una ceremonia nupcial. Como amuleto que se llevaba en bolsas de cuero las «letras efesias» aparecen en el fr. 18, 7 Edm. de Anaxilas, un autor de la *Mese*, lo que corrobora la difusión de esta práctica supersticiosa en la Atenas del siglo IV, tal vez al calor de las especulaciones de los pitagóricos²¹, los cuales, como es sabido, constituyeron un blanco predilecto de los cómicos, Antífanes y Alexis sobre todo. Deducir del escasísimo contexto que el recitador de las Ἐφέσια γράμματα era un adivino que predecía la buena ventura de los esposos, como hace Capovilla²² (apoyándose en Aristoph., *Pax* 1046 y *schol. in loc.*), parece en verdad forzar en demasía los hechos. Inferir, como también hace dicho autor, del hecho de que las letras en cuestión se hallaran inscritas en la imagen de la Artemis de Efeso, que *El efesio* menandro desarrollaría «notevoli particolari desunti da quel ricco materiale mistico che riguardava il culto dell'Artemis efesia»²³, nos parece ya el colmo de la sagacidad filológica. Igualmente, es dar excesivas alas a la fantasía concluir que en las *Koneiazomenai* se recordaba cómo fue Atenas purificada de la peste por obra de Epiménides. La escueta mención del escoliasta de Clemente Alejandrino

²¹ Las letras efesias (φωναί... φυσικὸν ἐμπεριέχουσαι νοῦν ἀλεξίκακον en la definición de Paus. *ap. Eusth.* 1864, 18) eran, según la enumeración de Clemente Alejandrino (*Str.* V 8, 35) y la, un tanto diferente, de Hesiquio, ἄσκιον, κατάσκιον, λιξί, τετράξι, δαμναμενεύς y αἴσια. En el pasaje citado del Alejandrino se menciona la interpretación simbólica de las mismas del pitagórico Androcides (p. e. ἄσκιον significa la oscuridad, κατάσκιον la luz, porque καταυγάζει τὴν σκιάν).

²² *Menandro*, 117.

²³ *Ibid.*, 118.

(*Protr.* II 26 = fr. 2 K.-Th.) al personaje ([Ἐπιμενίδης] οὗτος ἐκάθηρε τὰς Ἀθηνάσ: ἦν δὲ Κρήσ: τῶν γένει καὶ σοφώτατος, οὐ καὶ Μένανδρος μέμνηται ἐν ταῖς Κωνεαζομέναις) no permite afirmar que su persona «si prestava benissimo a essere citata in un dramma che traeva il titolo dalle donne cretesi che volevano bere la cicuta»²⁴. Sin necesidad de exprimir hasta ese extremo nuestros documentos, creemos que son ya de por sí harto elocuentes las alusiones a las prácticas supersticiosas bien atestiguadas.

4. También menudean en Menandro los ritos de carácter religioso más marcado. Fuera de solemnidades públicas como las Ταυροπόλια (*Epir.* 275), Θεσμοφόρία y Σκίρα (*ibid.* 623), Διονύσια (*Phasma* 1), Ἀδώνια (*Sam.* 39) o el 16 de Boedromión cuando Calias daba de beber gratis a los atenienses (fr. 454 K.-Th.), eran mil las ocasiones de la vida cotidiana para hacer sacrificios propiciatorios, expiatorios o de acción de gracias; quemar incienso, purificarse o tocar el címbalo apotropaico. Una de las más salientes eran las bodas, que, con los requisitos enumerados en *La samia* (vv. 74-75, 123 ss., 190, 211, 423, 729 Austin), implicaban la celebración de un sacrificio en casa de la novia a cargo de su padre, coronar de flores las estatuas de los dioses (*Georg.* 8-9) y disponer los γαμήλια λουτρά (frags. 52, 430 K.-Th.). Si el recibir una buena noticia obligaba al hombre piadoso a εὐαγγέλια θύειν (*Perikeir.* 415-16), el tener un sueño de significado ambiguo aconsejaba propiciarse el favor de la presunta divinidad admonidora, como hace la madre de Sóstrato en el *Dyskolos*: De contar con posibles, la familia buscaba un cordero para el que eran deseables las condiciones descritas en *La samia* (vv. 399-401 Austin) y se recurría a los buenos oficios de un cocinero profesional (μάγειρος), que, por su pericia en realizar la ofrenda y en condimentar un suculento banquete sacrificial, podía estimar su arte como una especie de sacerdocio menor: ἱερο]πρεπῆς πὼς ἔστιν ἡμῶν ἢ τέχνη (*Dysk.* 644-46)²⁵. Todo ello se prestaba a excesos in-

²⁴ *Ibid.*, 118.

²⁵ «Diese Prahlerei ist nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Der μάγειρος schlachtet das Opfertier und richtet das Festmahl. Jedes Schlachten ist in der Antike ein rituelles Opfern gewesen; der Koch versieht also tatsächlich eine priestlerische Funktion» (R. Merkelbach, «Menandrea II. Nachlese zum Text des Dyskolos», *MH* 23, 1966, 183). En el mismo sentido se expresa H. Dohm, «Mageiros, Die Rolle des Kochs in der griechisch-römischen Komödie», *Zetemata* 32, Munich, 1964, 47. Pero no se debe olvidar que una de las características del

compatibles con la solemnidad de una ceremonia religiosa, según señalan algunos personajes del propio Menandro, y a dispendios que pesaban gravemente en las economías modestas.

Las mujeres, proclives entonces como ahora a la beatería, no sólo fastidiaban con sus prácticas habituales a los familiares de piedad más tibia, sino que a veces gastaban en ellas por encima de las posibilidades presupuestarias de la casa. El joven Sóstrato abandona aburrido su casa ἐρρωσθαι δὲ τῇ | θυσίᾳ φράσας (*Dysk.* 264) ante los preparativos de un nuevo sacrificio de su madre, que, en sus palabras, hacía lo mismo todos los días (περιέρχεται θύουσα τὸν δῆμον κύκλῳ v. 262). «Sacrificábamos siete veces al día; las criadas tocaban en círculo siete veces el címbalo; las otras emitían el grito de ritual» (fr. 277 K.-Th.), se queja un personaje menandro, aturdido, sin duda, por la perenne algarabía de su casa²⁶. «A quienes más afligen los dioses —comenta un marido abrumado— es a nosotros los casados: ¡siempre hay que celebrar alguna fiesta!» (fr. 796 K.-Th.). Que Menandro no exageraba la realidad de su época, lo pone de relieve la reciente institución²⁷ de los γυναικονόμοι, cuya finalidad

mageiros es la fanfarronería (Ath. VII, 290 b: ἀλαζονικὸν δ' ἐστὶ πᾶν τὸ τῶν μαγεῖρων φῶλον). Sobre esta cuestión, cf. pág. 130 y la nota 25.

²⁶ Cf. L. Gil, *Therapeia*, 288.

²⁷ Su función, según Filócoro (en Ateneo VI, 245 c) era la de vigilar las reuniones donde había mujeres: μετὰ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν ἐσκόπουν τὰς ἐν ταῖς οἰκίαις συνόδους ἔν τε τοῖς γάμοις καὶ ταῖς ἄλλαις θυσίαις. La institución de esta magistratura en Atenas generalmente se atribuye a Demetrio el Falereo, lo cual se esgrime como prueba para demostrar que su orientación política era la del Perípato (tendencia «ad avvicinare le condizioni estreme dei ricchi e dei poveri ed ad rafforzare lo stato medio», Barigazzi, *Athenaeum* 37, 1959, 190, *Form. spir. Men.*, pág. 29, nota 46; a seguir en punto a las ceremonias religiosas el justo término medio propuesto en el «Sobre la piedad» de Teofrasto, lo que tenía una repercusión económica en el gasto público, cf. F. Ballotto, *Introduzione a Menandro*, Milán, 1966, 81). No obstante, no hay base suficiente para demostrar ni lo uno ni lo otro. Aristóteles menciona la institución de los *gynai-konomoi* sin excesiva simpatía (*Pol.* IV, 12, 1390 a: παιδονόμος δὲ καὶ γυναικονόμος καὶ εἰ τις ἄλλος ἔρχων κύριός ἐστι τοιαύτης ἐπιμελείας ἀριστοκρατικόν). Por otra parte, el fr. 238 K.-Th. del *Kekryphalos* se refiere a estos magistrados como un νόμος καινός, lo mismo que el 32 Edm. del *Philodiktastes* de Timocles y con idéntica antipatía, lo que no concuerda con la supuesta coincidencia de ideario del comediógrafo con Demetrio el Falereo. Lo más probable, como sugiere Dario Del Corno («Note menandree: 1] Il *Kekryphalos* e i *gynaeconomi*», *Dioniso* 25, 1962, 136-41), es que dicha magistratura fuera creación de Antípatro, quien impuso el 322 una constitución rígidamente oligárquica. El *Kekryphalos*, una de las primeras obras de Menandro se habría presentado antes de la accesión al poder del Falereo. Por lo demás, la idea

era la de poner coto a los gastos suntuarios de las mujeres; entre los cuales se contaban sin duda los despilfarros de la beatería. Pero, puesto que al tema de los sacrificios hemos de volver más adelante, dejémoslo en este punto, para remontarnos de la esfera de las prácticas piadosas a la de las creencias.

5. La creencia en los δαίμονες, como seres de naturaleza divina de rango inferior a los dioses propiamente dichos, está perfectamente atestiguada en la comedia menandrea, lo mismo que la interpretación de la locura como posesión demoníaca. Así lo indica la exclamación πρὸς θεῶν καὶ δαιμόνων (*Epitrep.* 725, *Dysk.* 622), y el empleo de los verbos δαίμονῃς (fr. 127 K.-Th.), κακοδαίμονῃς (*Dysk.* 88) en el sentido de «estar loco»²⁸. Estos dos últimos términos sugieren que el vulgo establecía una distinción entre los «buenos» y los «malos» démones. Uno que se jacta de conducta intachable puede aseverar: εἶ-μοι κέχρηται προσηκόντως πάνυ| τὸ δαιμόνιον (*Ep.* 591-2) y para recriminar amenazadoramente una conducta se dice: καὶ σέ ποτ]ε μέτεισι διὰ τέλους... δαιμόνων τις (*Ep.* 542-3). En este último caso puede tratarse de uno de los δαιμόνων ἀλαστόρων mencionados en un fragmento dudoso (686 b K.-Th.), en tanto que cabe interpretar τὸ δαιμόνιον en el más estricto sentido socrático.

Poco es, en verdad, lo que dicen estos textos sobre la naturaleza de los démones: seres con entidad exterior, plurales en número y difíciles de reconocer (δαίμόνων τις), rigen paradójicamente lo más íntimo del hombre, la decisión moral (εἶ μοι κέχρηται... τὸ δαιμόνιον). Se apoderan de los adentros de un individuo, alienando su personalidad y deparan, por una conjunción de circunstancias favora-

de que los conflictos sociales se pueden arreglar por la mutua ayuda de los ricos (el «conchetto di φιλοφροσύνη οὐ φίλια su cui è basata la società peripatetica», Barigazzi, *Atheneum*, I. c.), sobre la que reposa el *Dyskolos*, no era exclusiva de la escuela de Aristóteles, sino propia también de las escuelas materialistas anteriores a Epicuro (cf. Demócrito, fr. B 255, Eur., fr. 411, *Auge* fr. 7, *Danae*, fr. 328), representadas a la sazón en Atenas por Nausífanos y Metrodoro (vide Salomo Luria, «Menander kein Peripatetiker und kein Feind der Demokratie» en *Menander's Dyskolos als Zeugnis seiner Epoche*, hrsg. von F. Zucker, Berlín, 1965, 23-31). Y lo que se ha dicho sobre las ideas políticas, puede aplicarse *mutatis mutandis* a las actitudes en la cuestión religiosa

²⁸ Sobre la locura como posesión demoníaca, cf. L. Gil, *Therapeia*, s. v. en índices y W. D. Smith, «So-called Possession in Pre-Christian Greece», *TAPhA.* 96, 1965, 403-426.

bles o adversas y decisiones apropiadas o erróneas, infortunio o buena suerte. Con razón, pues, se da a la gente el calificativo de εὐδαίμων ο κακοδαίμων. ¿Compartía Menandro esta ingenua concepción del vulgo? Un texto (fr. 714 K.-Th.) parece sentar su postura, y como lo que en él se dice es de importancia para comprender el pensamiento menandro, se impone discutirlo pormenorizadamente. Reza así:

ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
 εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου
 ἀγαθὸς· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον
 εἶναι βίον βλάπτοντα χρηστὸν οὐδ' ἔχειν
 κακίαν· ἅπαντα δ' ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.
 ἀλλ' οἱ γενόμενοι τοῖς τρόποις αὐτοὶ κακοί,
 πολλήν δ' ἐπιπλοκὴν τοῦ βίου πεποιημένοι
 ἢ πάντα τὴν αὐτῶν <δι> ἄβουλίαν <κακῶς>
 τρίψαντες ἀποφαίνουσι δαίμον' αἴτιον
 καὶ κακὸν ἐκεῖνόν φασιν, αὐτοὶ γεγονότες.

Destacan en este fragmento tres aspectos fundamentales: el problema de la existencia del mal en el mundo, el de la providencia divina y el de la responsabilidad moral del individuo. Aparte de esto, hay una equiparación tácita de la vida a los ritos de iniciación mística y una asimilación de la noción de δαίμων a la de θεός, en una relación de genérico a específico o de universal a particular (tal como si θεός equivaliera a θεῖος). Nos hallamos, como es evidente, ante una tirada poética que emplea un lenguaje elevado, casi diríamos «místico», sin mayor preocupación por el rigor de los términos. Vaya esto dirigido a quienes, como Webster²⁹, encuentran aquí una contradicción de fondo con otros pasajes de Menandro que definen en un lenguaje racional la verdadera naturaleza del δαίμων μυσταγωγὸς τοῦ βίου ἀγαθός del presente fragmento. Y advertido esto, pasemos a considerar lo que el contexto por sí mismo nos enseña. Ante todo, se percibe una doble intención polémica, por un lado, y de una manera explícita, contra los que imputan a los dioses los males que les aquejan; por otro, y de una manera tácita, contra el parecer de que son dos, uno bueno y otro malo, los démones que

²⁹ *Stud. in Men.*, 197.

acompañan al hombre desde su nacimiento, afirmándose axiomáticamente que el demon iniciador en los misterios de la vida asignado a cada hombre es bueno *ex hypothesi*. Pretender encontrar una filiación filosófica concreta a estos lugares comunes es, a juicio nuestro, tarea perdida.

La idea de que los hombres inculpan a los dioses injustamente de su locura es tan antigua como Homero (*Od.* I 32) y no parece necesario recurrir a antecedentes más próximos, como el de Platón (*Rep.* 617 D), para explicar su aparición en Menandro. En cambio, la insistencia en proclamar que sólo hay un δαίμων μυσταγωγός, tiene todas las trazas de contener una intención polémica contra la creencia de que son dos los démones rectores de la vida. Esta creencia, que dan por supuesta los hechos idiomáticos arriba comentados, está atestiguada en Empédocles (fr. 122 D.-K.), que hablaba de las dos μοῖραι καὶ δαίμονες compañeros del hombre desde su nacimiento; está implícita en Sófocles (*El.* 916 ss.) y se prolonga a lo largo de toda la Antigüedad hasta llegar a un Servio, que comenta de este modo Verg., *Aen.* VI 743: *nam cum nascimur, duos genios sortimur: unus est qui hortatur ad bona, alter qui depravat ad mala*. En la época de Menandro aparece modernizada en Filemón (fr. 10 K.), quien, basándose en que la suerte del individuo, buena o mala, es personal e intransferible, afirma la conjunción de una τύχη diversa a cada hombre en el momento mismo de su nacimiento:

Νῦν δ' οἶδα ἀκριβῶς τὴν τύχην ὡς οὐ μίαν
οὐδ' ἔστι πρόφη, ἀλλὰ μετὰ τῶν σωμάτων
ἡμῶν, ὅταν γινώμεθ', εὐθὺς χηί τύχη
προσγίνεθ' ἡμῖν συγγενῆς τῷ σώματι·
κοῦκ ἔστιν ἕτερον παρ' ἑτέρου λαβεῖν τύχην.

Pues bien, frente al fatalismo de este modo de pensar que presupone la existencia autónoma de principios del mal y del bien, con la anulación simultánea del libre arbitrio del hombre, Platón hizo hincapié, de un lado, en la incompatibilidad del mal con la esencia divina (*Rep.* 379 C) y, de otro, en la responsabilidad individual. Para ello le fue preciso definir la naturaleza de los démones (*Symp.* 208 E) y afirmar repetidas veces que a cada hombre le corresponde uno, ora le haya tocado misteriosamente en suerte (*Phaed.* 107 D), ora se

lo haya asignado la divinidad (*Tim.* 90 A), ora lo escoja el alma en el momento de elegir vida y entrar en la reencarnación (*Rep.* 617 D, 620 D), lo que no es sino una manera mítica de resaltar la libertad moral del individuo.

Menandro, como se ve, se alinea dentro de esta manera de pensar, en neta oposición a todo dualismo demonológico, lo cual es una prueba indirecta de que dicho dualismo era admitido por parte al menos de sus contemporáneos. Ahora bien: ¿qué entendía en el fondo Menandro por «buen demon iniciador en los misterios de la vida»? ¿Hemos de interpretar literalmente sus palabras, o se ha de ver más bien aquí una manera poética de expresarse? Dejando en suspenso nuestro juicio hasta más adelante, limitémonos de momento a señalar las interpretaciones que de ese *daimon* misterioso del hombre había dado con anterioridad a Menandro el pensamiento racional. Heráclito lo identificó con el carácter (fr. 119 D.-K.): ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, lo que, a juicio de Epicarmo, explicaba su ambivalencia para el bien y para el mal: ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός (*ap. Stob.* III 37, 18). Platón lo asimiló a la parte superior del alma (νοῦς) en el *Timeo* (τὸ δὲ δὴ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ ἔδωκε 90 A) y con el alma concebida como unidad global lo identificó Jenarco, el tercer escolarca de la Academia y contemporáneo mayor de Menandro, según testimonio de Aristóteles (*Top.* 112 a 32 ss.: Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν' ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα); lo que implica, por exclusión, que el κακοδαίμων es ὁ τὴν ψυχὴν ἔχων φαύλην y que el demostrativo ταύτην hace sólo referencia a ψυχὴ (no a ψυχὴ σπουδαία). Jenócrates, en resumidas cuentas, compartía la misma doctrina de sentido común que Epicarmo (y otras muchas personas sin duda), y no se hace preciso suponer que Menandro tuviera conocimiento indirecto de ella a través de Aristóteles o de su discípulo Teofrasto. Quede esto advertido antes de discutir la identificación menandrea del δαίμων μυσταγωγός τοῦ βίου ἀγαθός con nociones más cercanas a las nuestras.

6. De los démones pasemos a los dioses. Veamos primero cuáles son los que aparecen en las comedias del poeta y en qué contextos, antes de ocuparnos de las clasificaciones que en ellos pueden estable-

cerse y de lo que los asertos de los personajes enseñan sobre su operatividad y naturaleza. La simple inspección de los índices de la edición de Koerte-Thierfelder nos ofrece *grosso modo* lo más florido del panteón olímpico. Con notable diferencia es Zeus el dios más veces mencionado, seguido de Apolo, Heracles y Atenea. A la zaga les van los restantes que enumeramos, no por orden de frecuencias, sino por orden alfabético: Adrastea, Ares, Artemis, Asclepio, Afrodita, Bóreas, Ge, Deméter, Dioniso, los Dioscuros, Hécate, Hermes, Eros, Hades, Hestia, Helios, Hefesto, Némesis, Pan, Posidón y Sarapis. Salvo excepciones, como la de Pan en el *Dyskolos*, los nombres «divinos», por lo común, sólo aparecen en modos de decir tradicionales, en la esfera, podríamos decir, de los mecanismos automáticos del lenguaje, siendo muy escasos los contextos donde figuran de un modo significativo. Normalmente aparecen en exclamaciones (algunos de ellos, p. e. Ἡράκλεις, exclusivamente) de asombro o indignación del tipo Ἄπολλον, ὦ Ζεῦ σῶτερ, ὦ πολυτίμητοι θεοί, ὦ φίλοι θεοί. Tienden a ocupar determinadas posiciones en el verso (especialmente el final) y no traslucen sentimiento religioso alguno. Una excepción es la exclamación Ἄρτεμι proferida por las parturientas, cuya explicación da el escolio a Teócrito II 66 b: καὶ παρὰ Μενάνδρῳ αἱ κυίσκουσαι ἐπικαλοῦνται τὴν Ἄρτεμιν ἀξιούσθαι συγγνώμης, ὅτι διεκορήθησαν (cf. fr. 35 K.-Th.). Unidos a μά y νή refuerzan las afirmaciones: μὰ τὸν Ἄσκληπιόν (*Andria* 85), νή Δία (*Andria* 100, fr. 333 K.-Th., 13-14), (μὰ τὸν) Δία τὸν Ὀλύμπιον καὶ τὴν Ἄθηνᾶν, νή τὸν Ποσειδῶ (*Her.* 87), etc. Aparecen en los juramentos: ὀμνύω σοὶ τὸν Δία τὸν Ὀλύμπιον καὶ τὴν Ἄθηνᾶν (*Andria* 87), ὄμνυμι σοὶ τὸν Ἥλιον (*Andria* 279), ὀμνύω τὸν Ἥλιον (*Kol.* 46). Asimismo, en expresiones equivalentes a un juramento o a una afirmación solemne como μαρτύρομαι τὸν φίλιον... Δία (*Andria* 49, cf. *Samia* 474 Austin) y en las maldiciones, cuya forma más frecuente es la genérica de ἀλλά σ', ὦ Κνήμιον, κακὸν κακῶς ἄπαντες ἀπολέσειαν οἱ θεοί (*Dysk.* 220-1, *ibid.* 139-40, 601-2, 926-7), aunque a veces se mencione a un dios concreto: Zeus (*Epitr.* 248), Dioniso (*Sicyon.* VII A 9), Posidón (*Dysk.* 503, con elipsis del verbo). Tan sólo, dado el contexto, refleja verdadero sentimiento religioso la maldición condicional que encarece la sinceridad de Sóstrato en el *Dyskolos* (311 ss.): οὐτός μ' ὁ Πάν, μεῖράκιον, αἱ Νύμφαι θ' ἄμα | ἀπόπληκτον αὐτοῦ πλησίον τῆς οἰκίας | ἤδη πώθειαν. La proximidad

del santuario de Pan y las Ninfas confiere a estas palabras una gravedad de que carecen los meros desahogos verbales anteriores. La realidad concreta de los dioses singulares se esfuma en genérico plural en las manifestaciones de impaciencia (p. e. πρὸς θεῶν), en frases (ἄν θεός θέλη, fr. 39, ἄν οἱ θεοὶ θέλωσιν) y giros hechos (θεοῖσιν ἐχθρός, *Epitr.* 77, θεοῖς ἐχθρῶ, *Perikeir.* 104), en manifestaciones de desaliento expresadas en forma de súplica dubitativa (τίς ἄν με σώσαι δαιμόνων; τίς ἄν θεῶν ἐλεήσειέ με; *Dysk.* 203, *Epitr.* 535) o de complacencia satisfecha (χάριν δὲ πολλήν πᾶσι τοῖς θεοῖς ἔχω, *Samia* 614 Austin).

Mayor relevancia tienen las escasas plegarias atestiguadas en las comedias y las exclamaciones reverentes. Las plegarias, proferidas por lo general, en un momento de apuro, se reducen a la ἐπίκλησις a una divinidad concreta y a la solicitud en imperativo de una prestación determinada: Ζεῦ σῶτερ, εἴπερ ἐστὶ δυνατόν, σῶζε με (*Epitr.* 587), Ἄδράστεια καὶ θεῖα σκυθρωπῆ Νέμεσι, συγγιγνώσκετε (fr. 266 K.-Th.), δέσποι]ν Ἄθηνᾶ σῶζε με (*Kol.* 23). Carecen de la amplitud y solemnidad de las del *epos* y de la tragedia, así como de la gravedad paródica de las de la Comedia Antigua. La razón de esta economía la pone H. Kleinknecht³⁰ en la estructura escénica de la *Neá* que gira por entero en torno de la intriga y la acción y excluye, por tanto, cualquier largo desarrollo que la interrumpa. Y de ahí que niegue la existencia de *Gebetsparodien* en Menandro, con la única excepción de la invocación a la Musa de la *Thais* (fr. 217 K.-Th.), donde se le pide que cante las virtudes (que no son tales, sino defectos) de una hetera. Pero su explicación tan sólo justifica en parte los hechos. No sólo son las exigencias de la escena, sino el deseo de imitar la realidad cotidiana, el motivo de que las plegarias se hayan reducido al mínimo en la producción de nuestro poeta. Por otra parte, se le escapa inexplicablemente a dicho autor la única plegaria menandrea en que es visible la intención paródica: la del *Kolax* I (292) K.-Th., cuyo tenor es el siguiente:

θεοῖς Ὀλυμπίοις εὐχόμεθα
Ὀλυμπίασι, πᾶσι πάσαις — λάμβανε
τὴν γλῶτταν ἐν τοῦτῳ — διδόναι σωτηρίαν,

³⁰ *Die Gebetsparodie in der Antike*, Hildesheim, 1967, 126-28.

ὕγιαιον, ἀγαθὰ πολλά, τῶν ὄντων τε νῦν
ἀγαθῶν ὄνησιν πᾶσι· ταῦτ' εὐχόμεθα.

Quien pronuncia esta plegaria es un *mageiros*, mientras realiza con su ayudante un sacrificio en la festividad de Afrodita Pandemo para los jóvenes *tetradistai* (alegres muchachos que se reunían el día 4 de cada mes para divertirse, cf. Hes., s. v.). Esta circunstancia, cuyo conocimiento debemos a Ateneo (XIV 659 d), el transmisor del fragmento, nos ayuda a comprender el toque humorístico que ha puesto el poeta en la aparente solemnidad de la plegaria, que en su estilo anular y asíndetico tantas cosas parece reunir en tan pocas palabras. Para poder, pues, hacer un dictamen sobre su contenido conviene analizar primero la tradición teatral en la que se encuadra nuestro texto. Y la excelente monografía de Hans Dohm³¹ sobre la figura del *mageiros* en la comedia grecorromana nos viene como anillo al dedo para enjuiciar la escena en su conjunto. El motivo del sacrificio tenía ya una larga tradición a sus espaldas en la Comedia Antigua y de él se desarrolló en la Comedia Nueva el del cocinero oficiante, cuya profesión se originó precisamente de la costumbre de sacrificar. En la descripción del tipo, que reemplaza ahora a los particulares que realizaban antaño personalmente los ritos, no falta la alta estima de sí mismo, como ministro de los dioses y benefactor de la humanidad, tal como se expresa el *mageiros* de Atenión (fr. 1 Edm.). Ni que decir tiene que en todo ello hay no poco de descarnada burla de la religiosidad tradicional. Volviendo a nuestro fragmento, Dohm ha encontrado analogías con la situación general de Aristófanes, Paz 922-1126 y coincidencias chocantes de expresión con *Aves* (v. 865 ss. Εὔχεσθε... ὄρνιθιν Ὀλυμπίοις καὶ Ὀλυμπίησι πᾶσι καὶ πάσησιν y v. 878 διδόναι Νεφελοκοκκυγιδσιν ὕγιαιον καὶ σωτηρίαν) y concluye: «ich halte es doch für sehr wahrscheinlich, dass Menander sich bewusst gewesen ist, dass er mit dieser Szene in der Nachfolge des Aristophanes stand»³². Ello vendría a confirmar las intenciones paródicas de esta súplica que H. Kleinknecht no supo encontrar.

³¹ *Mageiros. Die Rolle des Kochs in der griechisch-römische Komödie, Zetemata 32, Munich, 1964.*

³² *Ibid.*, 47.

Si centramos ahora nuestra atención en su contenido, ¡qué pobre de aspiraciones resulta comparada, no ya con la plegaria a las Musas de Solón, sino hasta con los mismos escolios áticos del siglo VI! Salud, abundancia de bienes materiales, disfrute de los que se tienen, pero sobre todo la σωτηρία, la conservación de lo que se es y se posee, por mísera que sea la realidad de uno. Nos hallamos frente a una mentalidad materialista³³ y apocada que nos da la razón de la llamada emocional del epíteto σωτήρ, aplicado a divinidades como Zeus, o a hombres de carne y hueso como los monarcas helenísticos.

Del máximo interés, no ya para averiguar los sentimientos personales del poeta, sino como información de hechos concretos de la época, son lo que anteriormente hemos llamado exclamaciones de reverencia. Por ejemplo las saluciones y súplicas en forma de saludo a los dioses como el τὸν Πᾶνα χαίρειν del *mageiros* del *Dyskolos* (v. 401), al aproximarse a su santuario, o la breve plegaria de la *Samia* (444 ss. Austin: χαῖρ', "Ἀπολλων φίλτατε, | ἐπ' ἀγαθῇ τύχῃ τε πᾶσι τοὺς γάμους οὓς μέλλομεν | νῦν ποεῖν, ἡμῖν γενέσθαι δὸς οὐ). A ellas se puede agregar la exclamación de ὦ φιλιτάτη Γῆ μητηρ, ὡς σεμνὸν σφόδρ' εἰ | τοῖς νοῦν ἔχουσι κτῆμα πολλοῦ τ' ἄξιον (fr. 287), pronunciada probablemente por un marino al regreso a la patria, y la de ὡς σεμνὸς ὁ Σάραπις θεός (fr. 139), impresionante documento de la rapidísima difusión del culto de esta divinidad. El fragmento necesariamente ha de ser posterior al 306 a. C. fecha de la subida al trono de Ptolomeo Soter, el entronizador de la misma, pero, por desgracia, la índole de nuestra documentación no nos permite saber más. El fr. 139 procede de unas Λέξεις Ἀττικαί del s. VI (*POxy.* 1083) y no nos informa de otra cosa, sino de que el nombre del dios debe escribirse διὰ τοῦ ᾱ. Es, por consiguiente, una pena que no pueda verificarse la hipótesis de Capovilla de que Sarapis «doveva essere descritto nella commedia con tratti efficaci, pro-

³³ Sus portavoces en la Comedia Nueva son fundamentalmente los *mageiroi* y los parásitos. En las lecciones de moral que da uno de ellos, el Gnatho del *Eunuco* terenciano (imitado del *Kolax*) y en la fundación de la escuela «gnathonica» (cf. vv. 243, 247, 263) ha creído ver K. Buechner («Epikur und Menander», *SIFC*, N. S. 14, 1937, 152-66) una alusión a Epicuro. El *Kolax* se habría representado, según eso, después del 306. Aunque no se comparta esta opinión, se ha de reconocer en la súplica del *mageiros* el fiel reflejo del talante espiritual de una época en que se desarrollaría esa doctrina.

tabilmente in qualità di taumaturgo, e messo in relazione con cose egiziane»³⁴.

Sumamente interesante, por la información indirecta que deparan sobre una práctica ancestral del Atica, son los versos 639 ss. del *Dyskolos*. Sicón, el *mageiros*, tras haber pedido que nadie obstaculice el sacrificio (v. 421 ss.) y solicitado en vano de Cnemón los instrumentos necesarios para el mismo (v. 505 ss.), al enterarse de que éste ha caído al pozo, exclama:

εἶσιν θεοί, νῆ τὸν Διόνυσον' οὐ δίδως
λεβήτιον θύουσι, ἱερόσυλε σύ,
ἀλλὰ φθονεῖς; ἔκπιθι τὸ φρέαρ ἐμπεσῶν,
ἵνα μὴδ' ὕδατος ἔχῃς μεταδοῦνα μηδενί.

(v. 639 ss.).

Th. Williams³⁵, poniendo en relación este pasaje con los documentos hasta ahora poseídos sobre la maldición de los *Bouzyges* (Leutsch-Scheidewin, *Pároem. Graec.* I 388, n.º 6, Dífilo, fr. 62 Edm.), ha concluido que recaía sobre los que no daban agua o fuego, no indicaban el camino a los perdidos o ponían impedimentos a la celebración de un sacrificio. Y en efecto es a esto último a lo que alude el v. 4 del fragmento de Dífilo con el enigmático a primera vista ἢ δειπνεῖν μέλλοντα κωλύσαι τινά. Para entenderlo es preciso tener en cuenta que en este último pasaje es un parásito quien está hablando, desde cuyo punto de vista sacrificio previo y banquete nupcial son una misma cosa. Desde la más elevada consideración del *mageiros*, que en el *Dyskolos* se arroga dignidad sacerdotal según vimos, los preparativos de un banquete son las ceremonias previas de un acto religioso. Ambos cómicos, pues, enfocan bajo distinta perspectiva, pero con el mismo sentido del humor y desenfado, los mismos hechos.

7. Junto a los dioses personales aparecen divinizados en la comedia menandrea fenómenos de la naturaleza, Νύξ, la diosa que más participación tiene de Afrodita (fr. 789 K.-Th.), Οὐρανός (*Dysk.* 629), Γῆ (fr. 1); cualidades, pasiones, defectos o estados de ánimo, Ἀνάδεια (fr. 223), Τόλμη (fr. 551), Πειθῶ (*Epitr.* 379), Ἄγνοια, a quien

³⁴ Menandro, 166-67.

³⁵ «The Curses of Bouzyges: New Evidences», *Mnem.* 15, 1962, 396-98.

corresponde el prólogo de la *Perikeiromene*, Ἐλεγχος, a cuyo cargo corría también un prólogo (fr. 717 K.-Th.), Ἐρωος (fr. 198); fenómenos psicossomáticos, Ὀδύνη (*Dysk.* 88)³⁶; nociones abstractas, Πενία (*Dysk.* 207-8), Νικη (*Dysk.* 969) y, por último, Καίρος y Τύχη.

Dentro de estas personificaciones cabe hacer una triple división. En un primer grupo colocaríamos a aquellas con una entidad puramente teatral, sin otra realidad que la de ser *dramatis personae* exigidas por la estructura de la Comedia Nueva: se trata de alegorías o personificaciones de ideas abstractas. Menandro recoge en ellas una tradición de la Comedia Antigua, pero con la importante salvedad de que no las hace intervenir activamente en la acción, como era el caso del Discurso Justo y del Injusto en *Las nubes*, sino que las relega al prólogo, al objeto de poner a los espectadores en los antecedentes de la trama y valorar al máximo los efectos de la «ironía cómica». Son figuras como φόβος en un poeta desconocido, fr. adespoton 717 K., *Luxuria, Inopia, Auxilium* en Plauto. A esta categoría pertenecen Ὀργή y Μέθη, que dieron el nombre a dos obras de juventud del poeta, las cuales muy posiblemente pronunciaran, como pretende Webster³⁷, discursos de carácter filosófico parecidos al de la Ἄγνοια en la *Perikeiromene*. Esta última no aparece personificada hasta Menandro y sirve para ejemplificar, como señaló Tierney³⁸, la teoría aristotélica de los cuatro tipos de βλάβαι, dos de los cuales son βλάβαι μετ' ἀγνοίας. En realidad, según apunta Barigazzi, la Ignorancia en el fondo es un aspecto de Tyche, que aparece προλογίζουσα en la *Aspis* e «indica la cecità con qui questa capo-

³⁶ En contra de S. Boscherini («Ὀδύνης ὄς», *SIFC* 31, 1959, 247-53), que no ve aquí una personificación, estimamos con Handley (*The Dyskolos of Menander*, Londres, 1965, 145), que debe tenerse por tal. Para Boscherini ὄς «ha la funzione di stabilire il rapporto più diretto e evidente con ὀδύνη. Più che la filiazione esprime appartenenza. Nello stretto ambito semantico l'espressione ὀδύνης ὄς è equivalente di ὀδυνηρός, ma sul piano stilistico». La expresión recordaría los semitismos de los LXX y NT, del tipo οὐδὲς ἀδικίας, ἀπωλείας τέκνα, οὐδὲς δυνάμεως. Y como en Menandro no cabe pensar en semitismos, «l'importanza allora di ὀδύνης ὄς sta forse nel fatto di mostrare, circa un secolo prima di questi fatti e in una sfera culturale del tutto diversa, la possibilità della lingua greca di accogliere... quelle formule». Que se trata de una verdadera personificación, lo demuestran los paralelos aducidos por Handley (Hdt VIII, 77, Soph., *O. R.* 1010, Aristoph., *Ran.* 22), sobre todo, *Anth. Pal.* IX, 394: Χρυσέ, πάτερ κολάκων, ὀδύνης καὶ φροντίδος οὐδέ.

³⁷ *Hellenistic Poetry and Art*, Londres, 1964, 11.

³⁸ «Aristotle and Menander», *Proc. Roy. Ir. Acad.* 43, Sect. C, 1936, 247-49.

volge le situazioni»³⁹. Pero quizá en ninguna personificación se pone tan de manifiesto su carácter teatral como en Ἐλεγχος, algo así como la escenificación misma de la ironía cómica, hasta el punto de ser muy cierta la observación de Barigazzi de que todas las comedias menandreas «potrebbero essere commentate da Elenchos personificato»⁴⁰.

Otro grupo de personificaciones había sido ya entronizado, por decirlo así, desde tiempo atrás en cultos autónomos o asociados a los cultos de las divinidades mayores. A esta categoría pertenecen Eros y Peitho, a quien Habrótonon dirige una plegaria (*Epitr.* 338 ss.) en todo similar a las anteriores: φ(λη Πειθοί, παροῦσα σύμμαχος | πῶει κατορθοῦν τοὺς λόγους, οὗς ἄν λέγω. Por cierto que no comprendemos la afirmación de Wilamowitz⁴¹ de que no era ésta diosa por quien pudiera jurar una hetera en Atenas, ya que en esta ciudad no había una Afrodita Peitho. Tampoco son visibles por ninguna parte las intenciones paródicas que encuentra aquí H. Kleinknecht⁴². Peitho, como personificación del poder que consigue su fin sin violencia, como diosa cuyo templo es la palabra y cuyo altar, la manera de ser de los hombres (*Eur.*, fr. 2 Nauck²), es invocada en la Comedia Antigua (cf. Eupolis, fr. 94; 5 K.) y recibía culto en Atenas asociada a la diosa del amor⁴³. A la misma grey de personificaciones tradicionales pertenecen asimismo Tyche y Kairos. Aquí, como quiera que de la Fortuna habremos de hablar más adelante, nos vamos a limitar a una breve observación sobre la última. En la importancia que repetidamente atribuye Menandro al κáιρος (cf., p. e. la *gnome* 128. πρὸς πάντα πράγματ' ἐστὶ πρακτικώτατον εὐκαιρία y las *gnomai* 232, 291, 558, 667, 909) P. Steinmetz⁴⁴ cree reconocer el influjo de Teofrasto, el cual se habría ocupado de los πολιτικά πρὸς τοὺς καιρούς (cf. *Cic.*, *De fin.* V 4, 11). Pero mucho antes la sofística había puesto de relieve la importancia del *kairos*, cuya personificación está atestiguada desde mediados del siglo v, época en que compuso un himno en su honor Jon de Quíos.

³⁹ *Form. spir. Men.*, 153.

⁴⁰ *Ibid.*, 156.

⁴¹ *Das Schiedsgericht (Epitrepones). Erklärt von...*, Berlin², 1958, 85.

⁴² *Die Gebetsparodie*, 127.

⁴³ Cf. F. W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenischen Zeit*, Maguncia, 1964, 63, 117.

⁴⁴ *RhM.* 103, 1960, 187.

Por último, hay un grupo de personificaciones a las que Menandro aplica expresamente el calificativo de «diosas» (Ἄναιδεια, Τόλμη), como si con ello quisiera llamar la atención de su auditorio. Pero, ya que habremos de volver al tema, vamos a pasar de momento a una cuestión más urgente.

8. Con arreglo a los criterios de la mentalidad moderna hemos establecido una clasificación de las divinidades «reales» o «aparentes» de las comedias de Menandro. Ahora bien ¿cuál es la jerarquización establecida por sus propios personajes en el relativamente populoso mundo de los seres divinos? Zeus es el único de los dioses que recibe el epíteto de μέγιστος (aunque en el petrificado νῆ τὸν Δία τὸν μέγιστον, *Sam.* 641, fr. 439), y el considerable número de veces que su nombre aparece en las comedias, parece corroborar la preponderancia de su papel religioso. No obstante, debemos matizar esta primera impresión con las puntualizaciones de los personajes menandros. «Señora —dice un siervo citando a Eurípides (fr. 431 N.²)— no hay nada que tenga mayor fuerza que Eros, ni siquiera quien domina a los dioses del cielo, Zeus, pues obra en todo sometido a su coacción» (*Her.* fr. 1). Por él los dioses quebrantan sus juramentos (fr. 383); es el único dios a quien todos los hombres tributan parte de su hacienda, en la juventud o en la vejez, sumado el pago a los intereses de la demora (fr. 198); es el único también que no se deja conmover (fr. 569). Por encima de Zeus y de todos los dioses está Helios⁴⁵, a juicio de otro personaje menandro, ya que gracias a él es posible contemplar a los demás (fr. 678). La fuerza que dobla al más potente de los dioses, la divinidad cuya luminosidad supera a la del rayo, lo más poderoso entre lo poderoso, se encuentra en un grado superior en la escala jerárquica de lo divino.

De acuerdo con esta línea de pensar, los hechos de experiencia obligan a plantearse el problema de si no hay potencias aún más

⁴⁵ A los fragmentos relativos a Eros, se les podrían encontrar numerosos paralelos, desde el famoso estásimo sofocleo de la *Antígona* a múltiples pasajes de Eurípides (cf. A. Pertusi, «Menandro ed Eurípide», *Dioniso* 16, 1953, 39). En lo que respecta al fr. 678, es difícil determinar, dado el contexto (Ἡλιε, σὲ γὰρ δεῖ προσκυνεῖν πρῶτον θεῶν, | δι' ὃν θεωρεῖν ἔστι τοὺς ἄλλοις θεοῦς), si el personaje entendía la epifanía de dioses personales o τὰ θεῖα, como el cielo, la tierra, etc (cf. Wilamowitz, *Schiedsgericht*, 83). Kleinknecht (*Die Gebetsparodie*, 128) ve aquí una parodia de las frecuentes invocaciones al Sol de la tragedia, sin mayor significado.

imperiosas que Eros, al menos en el mundo en que vivimos, por ejemplo, la Desvergüenza ⁴⁶:

ὦ μέγιστη θεῶν
 νῦν οὖσ', Ἀναίδει', εἰ θεὸν καλεῖν σε δεῖ.
 δεῖ δέ' τὸ κρατοῦν γάρ νῦν νομίζεται θεός.
 ἔφ' ὅσον βαδίζεις, ἔφ' ὅσον ἤξειν μοι δοκεῖς.

(fr. 223)

Obsérvese la insistencia en recalcar «ahora».

La gente empezaba a confundir la *dynamis* divina, manifiesta en la ordenación inquebrantable de las cosas, con τὸ κρατοῦν, es decir con lo que aparentemente prevalecía sobre dicho orden en neta transgresión de los límites impuestos a cada una de las cosas: τὸ κρατοῦν γάρ δύναμιν ἔχει θεοῦ ⁴⁷. De ahí que se pueda decir también: οὐκ ἔστι Τόλμης ἐπιφανεστέρα θεός (fr. 551). Por Τόλμη (que aquí debe escribirse con mayúscula) se ha de entender la ἀδίκη τόλμη (no la τόλμη δικαία del fr. 494), es decir, el atrevimiento descarado que, en última instancia, se confunde con la ἀναίδεια. No hay, en efecto, epifanía más patente y escandalosa que la de la osadía sin escrúpulos.

9. Una vez vista la distinción gradual establecida entre los dioses, que, en último extremo, otorga la supremacía entre los seres divinos a las bajas pasiones, algo llevamos adelantado para definir las notas distintivas de lo divino, al ver de los personajes de Menandro. Pero antes de entrar de lleno en esa cuestión, es conveniente dilucidar cuáles son las operaciones de los dioses mencionadas en las comedias, cuáles las limitaciones impuestas a su obrar y cómo es su modo de vida. Previamente se habrán de poner en un lugar

⁴⁶ Para comprender en toda su amargura este pasaje, señala Barigazzi (*Form. spir. Men.*, 24-25) hay que tener presente la degradación moral de Atenas bajo la dominación de Demetrio Poliorcetes (que recibió culto con su padre Antígono en calidad de θεοῖ σωτῆρες, Diod. XVIII, 80 ss., XX, 45, Plut., *Dem.* 5, 8), «pensando a Stratocle e ad altri individui di siffata risma». La divinización de Anaideia es de época anterior, aunque no en este sentido, sino en el jurídico (λίθος Ἀναιδείας, λίθος ἕβρεως del Areópago). De Menandro arranca el proverbio θεός Ἀναιδεία explicado por los paremiógrafos ἐπὶ τῶν δι' ἀναισχυντίαν ὀφειλομένων.

⁴⁷ Cf. Artemid., *Onirocrit.* II, 36, citado por K.-Th.

aparte los asertos que son reminiscencias literarias y las enseñanzas extraíbles de los epítetos de sus nombres. En el primer caso no hay clara constancia de que el autor se identifique plenamente con lo que cita; en el segundo, es lícito contar con la servidumbre impuesta por los modos de decir tradicionales. Una clara reminiscencia pindárica (*OL. XIII* 104) es el fragmento 114 K.-Th.: *νδν δ' ἔλπομαι μὲν, ἐν θεῶ γε μὴν τέλος*⁴⁸ que constituye una declaración de fe en la providencia de los dioses. Citas de sentido similar —vulgares *topoi* que no consiguen su efecto apetecido— las hace el Davo al Esmicrines de turno en el transcurso de unos pocos versos de la *Aspís* (ex-*Comoedia Florentina*): *θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλη* (70-71, K.-Th. = 412 Austin, cf. *Aesch.*, fr. 156 N.²); *ἐν γὰρ ἡμέρᾳ τὸν εὐτυχῆ τίθησι δυστυχῆ θεός* (75-76 K.-Th. = 417-18 Austin, versos del cómico Carcino, según especifica el poeta, v. 75); *τάς γὰρ συμφορὰς ἀπροσδοκῆτους δαίμονες διώρισαν* (83-84 K.-Th. = 425-6 Austin, cf. Eurip., *Or.* 1 ss.). La sentenciosidad recuerda a la de Sancho Panza y la impaciencia que produce en su interlocutor es parecida a la de Don Quijote cuando escucha a su escudero: *τί ταῦτα πάντα γνωμολογεῖς, τρισάθλιε;* (v. 72 K.-Th. = 414 Austin). Menandro, con fino humorismo, critica las frases de repertorio impregnadas de un vago sentimiento religioso que pretenden dar consuelo a los afligidos por una desgracia imprevista (en este caso la muerte de un hermano). De todos modos, en ellas se caracteriza la operatividad de los dioses con connotaciones que reaparecerán en otros contextos, como son su carácter definitivo, su imprevisibilidad, o la capacidad de invertir una situación establecida. Algo más concreto sobre las esferas particulares de acción de los distintos dioses pueden enseñar, con las reservas antedichas, los epítetos con que sus nombres son invocados. Sorprendentemente sólo hay una divinidad que gracias a ellos⁴⁹ revele sus características pro-

⁴⁸ Sobre la noción tradicional de *τέλος*, cf. U. Fischer, *Der Telosgedanke in den Dramen des Aischylos*, *Spudasmata* VI, Hildesheim, 1965 y D. Holwerda, «*ΤΕΛΟΣ*», *Mnem.* IV, 16, 1963, 337-63.

⁴⁹ El epíteto *σκοῖδος* aplicado a Dioniso (fr. 9 K.-Th.) no dice gran cosa. Laura Mancaloni «*Διόνυσος σκοῖδος* (Men., Cith. fr. 9 K.)», *RFIC* 92, 1954, 422-3) sugiere que «il termine macedone sarà stato adoperato per sottolineare l'origine barbara del dio, come sembra suggerire Fozio: *Μακεδονικὸν δὲ τὸ ὄνομα· διόπερ Μένανδρος... σκοῖδον Διόνυσον λέγει*. El epíteto tendría una equivalencia en el *ταμίαν* "Ιακχον de Soph., 1152.

pias: Zeus. Deidad suprema del Olimpo (μέγιστος, *Sam.* 641, fr. 439, Ὀλύμπιος, fr. 87), es el dios «salvador» y «conservador» por excelencia (σωτήρ, *Sam.* 310, *Ep.* 183, 587, *Perik.* 336), y como tal vela por el cumplimiento de los juramentos (juntamente con Atenea, fr. 87), por la conservación de la amistad (φίλιος, fr. 49), de los bienes de la casa (κτήσιος, fr. 452), y de la libertad adquirida (ἐλευθέριος, fr. 459). El «Padre de los dioses y los hombres», ha descendido de las alturas sublimes del Olimpo para mezclarse en las menudencias de la vida de los hombres y adquirir los rasgos bondadosos y benefactores de las deidades sotéricas.

Aparte de esto, hay en los asertos de los personajes menandros material abundante para aprehender la noción popular de las operaciones divinas. El poder de los dioses se extiende más allá de las posibilidades del hombre (*Dysk.* 345-6: οὐκέτι τοῦτ' ἔστιν ἐπ' ἐμοί, τῷ θεῷ δέ); se ejerce en silencio (ἄπαντα σιγῶν ὁ θεὸς ἐξεργάζεται, fr. 462); se manifiesta, cuando ha llevado a cabo su designio, de manera terrorífica (φοβούμενοι τὸ θεῖον ἐπὶ τοῦ σοῦ πάθους, fr. 719), especialmente en el castigo del impío (cf. *Dysk.* 639 ss.). Pero este poderío inmenso de los dioses no es arbitrario; se ajusta a los principios de la ética. Los dioses no hacen acepción de personas, dan el mismo trato a libres y esclavos (fr. 681); protegen a los menesterosos (ἀεὶ νομίζονθ' οἱ πένητες τῶν θεῶν, fr. 256); se cuidan de «algún modo» de los hombres honrados (ἀλλὰ τῶν χρηστῶν ἔχει τιν' ἐπιμέλειαν καὶ θεός, fr. 321), prestan cooperación a su espíritu de iniciativa, a su «audacia justa» en un asunto puro (τόλμη δικάῃ καὶ θεὸς συλλαμβάνει, fr. 494, 3)⁵⁰, y procuran el equilibrio alternativo de la fortuna y el infortunio. De esta manera el hombre afortunado debe mostrarse digno de su buena suerte para evitar la μεταβολή ἐς τὸ χεῖρον por castigo de los dioses; el menesteroso

⁵⁰ El modo de pensar reflejado en el refrán castellano de «a Dios rogando y con el mazo dando» contaba con una eficazísima formulación en el *Corpus Hippocraticum* (καὶ τὸ μὲν εὐχεσθαι πρέπον καὶ λην ἔστι ἀγαθόν· δεῖ δὲ καὶ αὐτὸν ξυλλαμβάνοντα, τοὺς θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι. *De victu* IV, 87), y antecedentes euripideos: fr. 432 Nauck, αὐτὸς τι νῦν δρῶν εἴτα δαίμονας κάλει· | τῷ γὰρ πονοῦντι καὶ θεὸς συλλαμβάνει (cf. también los frgs. 434 y 436). Una expresión de lo mismo en términos adecuados a la mentalidad nueva se encuentra en Filemón, fr. 53 Kock: καὐτόν τι πράττειν· οὐ μόνον τὰς ἐλπιδας | ἐπὶ τῇ τύχῃ χρῆ, παιδίον, πάντως ἔχειν | ὧν βούλεται τις, ἀλλὰ καὐτόν τῇ τύχῃ | συλλαμβάνεσθαι· ῥᾶν ἢ τύχῃ πονεῖ, | ἂν μεθ' ἐτέρου· τόδο, μὴ μόνῃ, ποιῆ (cf. Eur., fr. 598 N., ὡς τοῖσιν εὐ φρονουσι συμμαχεῖ τύχη).

soportar noblemente su pobreza, sin cometer acción delictiva, en la esperanza de que su situación mejorará con la ayuda divina (*Dysk.* 271-286): διὰ γὰρ θεοῦ καὶ τὸ κακὸν εἰς ἀγαθὸν ῥέπει γινόμενον (*Perip.* 49-50). Nos hallamos frente a una religiosidad de la ἀγαθὴ ἐλπὶς (fr. 494), basada en la fe en la justicia y en la providencia divina: ὁ γὰρ θεὸς βλέπει σε πλησίον παρών (fr. 683, 12). Una doctrina consoladora en la que se percibe la impronta de un ya largo proceso de crítica filosófica y pensamiento ético en la religiosidad tradicional. Tal debía de ser, sin duda, la actitud personal de muchos atenienses medianamente cultivados, la de caracteres nobles y sencillos como el Gorgias del *Dyskolos*; una actitud, en suma, que, si bien daba los suficientes ánimos para seguir viviendo, tenía la virtud alienante de infundir resignación a los menesterosos.

Pero, ¿es que no había rebeldías e impacencias ante el «silencio» de los dioses o su tardanza en poner fin a una situación injusta, o su precipitación en truncar en flor las esperanzas apenas esbozadas de una vida? Sin salirnos del plano de las creencias tradicionales, encontramos en boca de los personajes menandreos expresiones peligrosas, que, cuando menos, reflejan duda. Pero hay asertos más explícitos, con la sinceridad imprudente del arrebató, que reflejan el desconcierto de las gentes sencillas al ver brillar por su ausencia la providencia y la justicia divina. Ningún dios trae el dinero al regazo, sino a lo sumo indica un modo de lograrlo (fr. 177); es más, los dioses parecen favorecer con sus dones a los malos y no a los buenos (*Kol.* 27 ss.). Sus juicios pueden ser injustos (ἔστι κρῖσις ἄδικος, ὡς ἔοικε, κὰν θεοῖς, fr. 328), hasta el punto de ponerse en duda si en ellos se encuentra la necesaria justicia (*Misum.*, fr. 4, 3) y hasta su propia actuación como árbitros o jueces de los asuntos humanos (fr. 316). Por lo demás, están sometidos al imperio de pasiones como la de Eros, y hacen oídos sordos a los sacrificios (frgs. 226, 750 K.-Th., *Kolax* 23 ss.). De estos testimonios encontrados se deduce una cierta ambigüedad en la actitud religiosa de los personajes menandreos: por un lado, denotan tener fe y esperanza en la providencia y en la justicia de los seres divinos; por otro, parecen desconfiar de la eficacia de la intervención de éstos o, al menos, no estar muy seguros de contar con criterios inequívocos para reconocerla. Los dioses operan de un modo silencioso, indirectamente y a largo plazo; su intervención tan sólo se manifiesta en los *faits accom-*

plis, cuando ya todo remedio es imposible. Son los hombres, por tanto, quienes con su espíritu de iniciativa (τόλμη δικαία), con su paciencia en soportar la adversidad, con su trabajo penoso y su constancia en la justicia, han de ponerse a resolver sus propios problemas, en la expectativa de ver algún día sus esfuerzos coronados por el éxito. Que el cumplimiento de sus aspiraciones se logre con la ayuda divina, es algo que no se afirma taxativamente, sino que se insinúa como aliento para perseverar, como consoladora perspectiva, como ἀγαθὴ ἐλπὶς en suma. Así, también, es un imperativo moral, aunque los hechos lo desmientan por desgracia muchas veces, el triunfo del derecho en toda acción: ἐν παντί δεῖ καιρῶ τὸ δίκαιον ἐπικρατεῖν πανταχοῦ (*Ep.* 55-56). De ahí que los dioses en las comedias menandreas siempre presten su favor a los buenos como lo hace la Ignorancia, para premiar «la fedeltà e l' amore fraterno di Glicera»⁵¹, en la *Perikeiromene*, o Pan en el *Dyskolos* para recompensar la piedad de quienes le dan debido culto.

10. En todo ello se patentizan los esfuerzos de un hombre bueno que quiere superar la melancolía de un pesimismo radical, o cuando menos no hacer exhibición masoquista del mismo, ni contagiárselo a los demás. Porque Menandro, en el fondo, está convencido de que la vida no merece la pena de vivirse, al menos la vida del hombre que en ella no encuentra retribución debida a sus merecimientos, como se subraya en el fr. 1 de la *Theoporumene*:

Si llegándose a mi algún dios me dijera: «Cratón, cuando mueras, de nuevo volverás a ser desde el principio. Y serás lo que quieras, perro, oveja, macho cabrío, hombre, caballo, pues has de vivir dos veces: así está señalado por el destino. Elige lo que quieras», me parece que replicaría inmediatamente: «hazme cualquier cosa antes que hombre». Pues ese animal es el único que es afortunado o infortunado injustamente. El caballo mejor recibe un trato más esmerado que otro; si eres un buen perro gozas de mucha más estima que el malo. El gallo de raza es mantenido en otra crianza, y el que no es de raza teme incluso al que es mejor. En cambio, si eres hombre honrado, bien nacido, muy noble, de nada te vale en la generación

⁵¹ F. Ballotto, *Intr. a Men.*, 66.

de ahora. A quien mejor le van las cosas es al adulador, en segundo lugar al sicofanta, en tercer lugar pon al malvado. ¡Preferible nacer asno a ver a los inferiores a uno mismo vivir de modo preclaro! ».

Así es la vida en este mundo. Pero ¿es que el hombre puede aspirar a otra mejor en la ultratumba? En ningún pasaje de las comedias se encuentra alusión alguna a premios o castigos *post mortem*. «¿Qué cosa buena puede tener un muerto cuando los que estamos vivos no tenemos ni una sola?» (fr. 157). Lo mejor de todo, pues, será no haber nacido. Pero ¿y lo segundo? Una *gnome* (202) parece así formularlo: ἡ ζῆν ἀλύπως ἢ θανεῖν εὐδαιμόνως. Ahora bien, la λύπη es algo connatural al hombre: οὐκ ἔστιν εὐρεῖν βίον ἄλυπον οὐδενί (fr. 341 K.-Th., *vide infra*, p. 147); luego, cuanto más tiempo se viva, más penas se tendrán. En consecuencia no queda otra solución que el segundo polo de la alternativa, θανεῖν εὐδαιμόνως, lo que tan sólo se consigue con una muerte temprana, conforme a la vieja máxima de la sabiduría tradicional⁵². Y, en efecto, este parece ser el sentido de la famosa frase tantas veces citada por la posteridad δν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος (fr. 111), en la que se han querido ver intenciones que, a nuestro juicio, no tiene, poniéndola en relación con el debatido fragmento 416 K.-Th. del *Hypobolimaïos*, a su vez objeto de exégesis excesivamente sutiles.

Se sienta en este último texto que el hombre más feliz es aquel que tras haber contemplado sin dolor (θεωρήσας ἀλύπως) el grandioso espectáculo del mundo ἀπῆλθεν, ὅθεν ἦλθεν, ταχύ (v. 3). Se invita a tener el tiempo de la vida por una πανήγυρις y se concluye que quien en ella se demora οὐκ εὐθανάτως ἀπῆλθεν. Ettore Bigno-

⁵² Cf. Bacchyl. V, 160 ss., Theogn. 425 ss., Aesch., fr. 401 N., Soph., O. C. 1224, Eur., Tro. 636, frgs. 285, 449, 908, Alexis, fr. 141 Kock, Posidipp., Anth. Pal. IX, 359 (con un influjo cínico, cf. M. Pohlenz, «Die hellenistische Poesie und die Philosophie», *Charites Friedrich Leo zum 60 Geburtstag dargebracht*, Berlín, 1911, 76-112, en págs. 95-96 = *Kleine Schriften* II, Hildesheim, 1965, 20-21). Aristóteles interpretaba en el *Eudemo* (fr. 44 Rose = 6 Ross = Ps.-Plut. *Consol. ad Apoll.* 27, 115 B, cf. Cic., *Tusc.* I, 48, 114), que lo mejor era morir cuanto antes para retornar a la contemplación de las ideas. La sentencia pasaría según Barigazzi (*RFIC* 1950, 26 ss.) a través del Περί πένθους de Crantor a los autores de consolaciones tardías.

ne⁵³ fue el primero en reconocer aquí un eco del *Protréptico* de Aristóteles en dos detalles de importancia: en dicha obra perdida del Estagirita se establecería el parangón de la vida humana con una feria (πανήγυρις) a la que concurrían toda clase de hombres y se ponía la contemplación como finalidad de la vida humana. Independientemente, poco después, Tierney⁵⁴ consideró que «the passage as a whole is a combination of Sophocles (*O.C.* 1224) with arguments assembled in the lost *Protrepticus* of Aristotle». Recientemente Barigazzi⁵⁵, que ha discutido por extenso la cuestión, tras seguir la historia de la imagen de la πανήγυρις y de los antecedentes del ideal aristotélico del βίος θεωρητικός, llegaba a la conclusión de que el fragmento menandro «non contiene solo l'invito a ritirarsi alla vita appartata dello studio, mà a considerare la morte inmaturo come una fortuna, non perché si sfugge ai mali della vita ma perché si torna a contemplare gli esseri augusti che furono già oggetto di contemplazione prima di nascere ed entrare nel mondo del divenire». El fragmento 111 y el 416 cobrarían así un sentido místico que no tienen a primera vista. Lejos de ser explosiones de un pesimismo sin esperanzas serían una declaración de fe en la doctrina pitagórico-platónica sobre el origen y el destino del alma.

Contrariamente a esta interpretación, Kokolakis⁵⁶ no ve en la especificación de τὰ σεμνὰ ταῦτα (v. 3) que se hace en los versos siguientes (τὸν ἥλιον τὸν κοινόν, ἄστρ', ὕδωρ νέφη, πῦρ, vv. 4-5) una alusión a las esferas celestiales, sino a los elementos del compuesto hombre, con lo cual el ἀπῆλθεν, ὄθεν ἦλθεν del v. 3 significaría la disolución en la muerte de los mismos y su retorno a sus correspondientes elementos. Una afirmación materialista cuya consoladora doctrina se encuentra repetida desde el s. v múltiples veces en los epigramas funerarios. Como antecedentes literarios podrían citarse a Eurípides (cf. *Orest.* 1086-87, *Suppl.* 532, *Her.* 1242, *Phoen.* 806, fr. 839 Nauck²) y Epicarmo (ap. Ps.-Plut., *Consol. ad Apoll.* 15, p. 110 A):

⁵³ «Nuove ricerche sulla formazione filosofica di Epicuro. I. Epicuro e l'Eudemo e il Protrettico di Aristotele», *Atene e Roma* 35, 1933, 30 ss.

⁵⁴ «Aristotle and Menander», *Proc. Roy. Ir. Acad.* 43, Sect. C, 1936, 242.

⁵⁵ *Form. spir. Men.*, 127 ss.

⁵⁶ «'Ο Ὑποβολιμαῖος τοῦ Μενάνδρου», *Ἀθηνᾶ* 66, 1962, 31.

συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κάπηλθεν ὄθεν ἦλθεν πάλιν,
γὰ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ξν.

Por lo demás, el considerar la contemplación de las cosas celestes como un fin que de por sí justifica la vida, era un *topos* filosófico cuyos orígenes remontan a Pitágoras (cf. Jámblico, *Protrep.* 9) y a Anaxágoras, citado no sólo en el *Protréptico* de Aristóteles (fr. 11, p. 45, 2 Ross = 19 Düring), sino por otras muchas fuentes. Asimismo, la comparación de la vida con una πανήγυρις tampoco era exclusiva de dicha obra de Aristóteles: reaparece en Heraclides Póntico, fr. 88 Wehrli, referida a Pitágoras; en la obra de Sosícrates que menciona Diógenes Laercio (VIII 8); en los *Tarantinoi* de Alexis fr. 219 Kock y en otros lugares de la literatura posterior. Puede tenerse por tanto como un *locus communis*, al igual que el término que la designa en el v. 9 de nuestro fragmento (cf. *Axioco* 365 B: τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἀπάντων θρυλούμενον παρεπιδημία τις ἔστιν ὁ βίος). De todo ello Kokolakis concluye: a) que el fragmento es un eco de las ideas de Eurípides y Epicarmo; b) que se expresa de un modo impreciso sobre el problema de la generación y supervivencia del hombre⁵⁷. Pero, como esperamos demostrar, el texto ni es ambiguo ni tiene un sentido místico. Al contrario, no puede ser más transparente en su mensaje. El origen de las interpretaciones descaminadas ha de buscarse, a nuestro sentir, en el defecto metodológico al que se expone harto frecuentemente la *Quellenforschung*, a saber, el de buscar explicaciones a los hechos fuera de su debido contexto, estableciendo conexiones de dependencia a partir de analogías vagas sin un sólido apoyo factual. En este andarse un tanto por las ramas, haciendo acopio de textos con sólo lejanas relaciones con Menandro, incurre incluso G. Zuntz⁵⁸, el que mejor ha entendido el pasaje del *Hypobolimaïos*, en su deseo de salvar al poeta de sus intérpretes (léase Bignone y Tierney) «at the expense, if need be, of some dreary toil»⁵⁹. Así, un problema de sencillísima solución, de haberse tenido en cuenta los pasajes comentados arriba, se ha complicado innecesariamente.

⁵⁷ *Ibid.*, 47.

⁵⁸ «Interpretation of a Menander fragment (fr. 416 K.-Th.)», *Proc. Brit. Acad.*, 42, 1958, 209-246.

⁵⁹ *Ibid.*, 209.

En efecto, el fragmento 1 de la *Theoporumene* que hemos traducido en páginas anteriores y el fr. 157 con su toma de postura negativa frente a la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas y la posibilidad de obtener la felicidad *post mortem*, excluyen de todo punto la interpretación platonizante (como era la actitud del *Protréptico* del Aristóteles juvenil) tanto del fr. 111, como la del pasaje del *Hypobolimaioi*. No están en lo cierto, por consiguiente, los seguidores de Bignone. Pero frente a Kokolakis debemos señalar que en el contexto del pasaje no existe alusión alguna a la «composición» y «descomposición» del hombre en sus elementos, con el retorno de estos a sus respectivos orígenes. En efecto τὰ σεμνὰ ταῦτα significa algo así como el «grandioso espectáculo» del mundo iluminado por la luz solar, con los fenómenos naturales que en él se dan: con esta expresión no se quiere dar a entender los «elementos» de las cosas⁶⁰. Por otro lado, la frase ἀπῆλθεν, ὄθεν ἦλθεν no puede referirse a la disolución del hombre en los componentes que le integran, por la poderosísima razón de que falta en ella la especificación del retorno de éstos a sus semejantes (como en el fr. de Epicarmo γὰρ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω) que es de rigor en estos casos.

¿Adónde, pues, se retorna? ¿Cuál es el punto de partida al que regresa el hombre al terminar su vida? Evidentemente no son los espacios siderales ni un τόπος ὑπερουράνιος, porque en el mismo texto menandro se califica la vida de ἐπιδημία ἄνω (vv. 8-9: πανηγυριὸν νόμισόν τιν' εἶναι τὸν χρόνον, | ὃν φημι, τοῦτον, τὴν ἐπιδημίαν ἄνω)⁶¹. La vida es como asistir a una festividad de corta duración, como una estancia «arriba», es decir, en la superficie de la tie-

⁶⁰ Zuntz (*ibid.*, pág. 219, nota 2) tiene razón en rechazar la interpretación de A. J. Festugière (*La révélation d'Hermès Trismégiste* II, París, 1949, 165), de que el adjetivo σεμνός «confère au soleil et aux astres le range de divinités». El adjetivo aquí «uniquely enhances its loftiness». Y en contra de los esfuerzos de Kokolakis por demostrar lo contrario, es correcta su observación (página 224) sobre el «unsystematic way... of enumerating the *meteora*... The series still is incomplete and spoiled by the intrusion of the elements water and fire, quite out of place among stars and clouds».

⁶¹ Tan sólo Zuntz (pág. 231) ha sabido captar la importancia que tiene el adverbio para la comprensión del pasaje: «This whole imagery does not necessarily involve the belief in an after-life... The proof is in the one little word ἄνω at the end of v. 9. Menander's guest at the panegyris is not a visitor from highen spheres expecting thither to return; he has come from below, from earth, and in the earth he will rest».

rra, donde el hombre puede contemplar el maravilloso espectáculo del mundo. Ahora bien este mundo, una vez visto, resulta monótono en el eterno repetirse de sus ciclos y es de gran ingenuidad acariciar la esperanza de contemplar otro espectáculo más bello o más grandioso por mucho que se prolongue la estancia ἀνω:

ταῦτα, κἄν ἑκατὸν ἔτη βιῶς, αἶψι
 ὄψει παρόντα, κἄν ἐνιαυτοῦς σφόδρα ὀλίγους,
 σεμνότερα τούτων ἕτερα (δ') οὐκ ὄψει ποτέ.

(vv. 5-8).

Lo deseable, por consiguiente, es retornar tan pronto como se haya visto el espectáculo, al punto de partida. Y éste, por exclusión, no puede ser otro que el lugar de «abajo» de donde hemos venido: el mundo subterráneo, la eterna oscuridad de la inexistencia. Quien se demora en la πανήγυρις en los contados días de feria o de mercado, aparte de ver la repetición indefinida⁶² de la misma función, se expone a las incomodidades de la fiesta (ἄγλος, ἀγορά, κλέπτει, κυβεῖται, διατριβαί, v. 10) para retornar al fin a su definitiva morada habiendo contraído enemistades, padecido dolores, soportado las penurias de la vejez. ¿No es, en verdad, un predilecto de los dioses quien muere en la juventud, cuando, sin saber siquiera que ha disfrutado los goces de la fiesta, regresa a casa ahorrándose el tener que apurar todas sus incomodidades y llevándose por añadidura consigo, a modo de viático (ἐφόδια v. 10), el afecto intacto de familiares y amigos?

Es innegable el pesimismo sobre la realidad existencial del hombre, mero paréntesis entre dos nada, pero, no obstante, la imagen de la πανήγυρις entraña una justificación de la vida por sí misma, sin necesidad de recurrir a motivaciones ajenas a la misma. La vida deja de ser expiación de pecados cometidos antes de entrar en la

⁶² A partir de Epicuro este pensamiento se hizo un lugar común para combatir el temor a la muerte: Lucret. III, 945 ss., *eadem sunt omnia semper... omnia si perges vincere saecula*. Para Solomo Luria («Menander kein Peripatetiker und kein Feind der Demokratie» en *Menanders Dyskolos als Zeugnis seiner Epoche*, hrsg. von F. Zucker, Berlin, 1965, 23-31,25), el fr. 416 es netamente materialista, como también lo es el pasaje de *Epileptones* 729-34 y los ataques a la superstición. Menandro estaría influido, no por Epicuro precisamente, pero sí por las escuelas materialistas que arrancaban de Demócrito y estaban representadas por Metrodoro, Nausífanos y Eurípides (*ibid.*, 27).

generación o período de prueba con vistas a conseguir una felicidad perfecta en la ultratumba, para convertirse en una romería, en la oportunidad única de atisbar realidades grandiosas que, a diferencia del hombre, son eternas y constituyen el límite de lo que éste puede conocer.

Si se compara ahora el fr. del *Hypobolimaïos* con el fr. 219 Kock de los *Tarantínoi* de Alexis las analogías de concepción son tan sorprendentes que la hipótesis de una dependencia parece imponerse. En haberlas puesto de relieve estriba el mérito principal de Zuntz⁶³. Véanse los vv. 10 y ss. del mismo:

ἀποδημίας δὲ τυγχάνειν ἡμᾶς ἀεὶ
 τοὺς ζῶντας, ὡσπερ εἰς πανήγυριν τινα
 ἀφειμένους ἐκ τοῦ θανάτου καὶ τοῦ σκότους
 εἰς τὴν διατριβὴν εἰς τὸ φῶς τε τοῦθ' ὃ δὴ
 ὀρώμεν. ὅς δ' ἂν πλεῖστα γελάσῃ καὶ πῆ
 καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀντιλάβηται τὸν χρόνον.
 τοῦτον ὃν ἀφείται, κ' ἂν τύχῃ γ' ἐράνου τινός,
 πανηγυρίσας ἥδιστα ἀπῆλθεν οἴκαδε.

La vida es un viaje de permiso desde la morada perenne y sombría, la muerte, a la fiesta de la existencia en un mundo iluminado por el sol. Pero entre Menandro y su antecesor hay una diferencia fundamental de tono. Invitación a la alegría desbordada, al disfrute a fondo de los placeres del amor y de la mesa, para marcharse a casa πανηγυρίσας ἥδιστα en este último. Cansancio y cierto melancólico desengaño en Menandro, dimanante de la convicción de que lo más valioso de la vida —la contemplación de la naturaleza— se apura enseguida y no merece la pena demorarse para verlo repetirse indefinidamente. Hedonismo del más bajo cuño, vitalidad rebosante, participación apasionada en las atracciones de la gran verbena de la vida en Alexis; contemplativo despego y temor a un mal final de fiesta en Menandro. Si Alexis, dando por descotado que nadie quiere marcharse de la πανήγυρις espléndida de la vida, exhorta a cele-

⁶³ La interpretación global del pasaje de Zuntz es compartida, con diferencias de matiz por A. Gomme en su artículo póstumo «Menander's *Hypobolimaïos* (fr. 416 and Pap. Didot. b)», *CQ* 10, 1960, 103-109. A su juicio (que compartimos), el fr. 416 constaría de dos partes pertenecientes ambas a la misma comedia, con la omisión de unos cuantos versos (después del v. 7) entre ambas.

brarla del modo más gozoso, Menandro sentenciosamente advierte que quien en ella se demora οὐκ εὐθανάτως ἀπῆλθεν.

11. En estos pasajes de sentido coincidente se traduce con toda probabilidad lo que fue la concepción personal del poeta sobre el valor de la existencia humana en el mundo fenoménico y las perspectivas de una pervivencia de ultratumba. Con cierta cautela vamos a volver a los personajes a quienes les hemos visto incurrir en los excesos de los cultos extáticos y de la superstición o mostrarse —harto coherentemente con lo dicho en el último párrafo— deistas tibios, casi escépticos, en sus aseveraciones. El *homo religiosus* de Menandro es *religiosus* de una manera muy peculiar. Ahora bien, ¿cómo concebía el modo específico de existir de los dioses? ¿En qué radicaba para él la esencia de lo divino?

Ensayemos ante todo dar una respuesta al primer interrogante, para lo cual es preciso establecer una contraposición entre los seres divinos y los hombres en lo tocante a la antinomia ἡδονή: λύπη. Los dioses no parecen ser una excepción al principio general del hedonismo que formula el fr. 737: ἀπανθ' ὅσα ζῆ καὶ τὸν ἥλιον βλέπει | τὸν κοινὸν ἡμῖν, δοῦλα ταῦτ' ἔσθ' ἡδονῆς. Un axioma que confirma el imperio que sobre todos ellos ejerce Eros y que tiene un cierto regusto epicúreo, al menos aparentemente, de cotejarse con los textos clásicos de la doctrina, por ejemplo Cic., *De fin.* I, 9, 30 (*omne animal simul atque natum sit, voluptatem appetere atque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et quantum possit, a se repellere*), Diog. Laert. X 137, Sext. Emp., *Adv. Dogm.* V 96 y Epic., *Ep. ad Men.* 129. No obstante, a una afirmación de carácter tan general se le pueden encontrar correlatos en otras muchas partes, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* 1153 b 25 (καὶ τὸ διώκειν δ' ἀπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημείον τι τοῦ εἶναι πού τὸ ἄριστον αὐτήν), como apunta Barigazzi⁶⁴.

Los hombres, sometidos como todos los seres vivos a la ley del hedonismo, se encuentran con la cortapisa de la λύπη, que les impide dar satisfacción completa a ese imperativo de su naturaleza. La λύπη, dolor físico y a la vez dolor moral, pena o angustia, es algo connatural a la vida humana (ἄρ' ἐστὶ συγγενές τι λύπη καὶ βίος;

⁶⁴ *Form. spir. Men.*, 94.

Citharist. fr. 1, v. 2), que se experimenta incluso en el éxito y la felicidad, por arrancar de esa especie de sobrenaturaleza impuesta a cada uno que es el τρόπος. En este su aspecto moral, la λύπη que es el mayor dolor (ἄλγημα, fr. 625) y desgracia (fr. 626) del hombre, debe rechazarse por todos los medios posibles, aunque, dada la especial condición humana, sin grandes esperanzas de éxito: αἰὲ τὸ λυποῦν ἀποδίωκε τοῦ βίου | μικρόν τι τὸ βίου καὶ στενὸν ζῶμεν χρόνον (fr. 340).

Tampoco se le pueden negar las coincidencias de fondo con la doctrina epicúrea a este consejo de rechazar el dolor⁶⁵ y a aquel ideal de ζῆν ἀλύπως que comentamos anteriormente. Pero, no obstante, conviene hacer algunas precisiones para comprender bien cuál es la postura de Menandro ante el problema de la universalidad de la λύπη. De un lado, está la conciencia del dolor que se agudizó si se quiere más que nunca en la época del poeta. Asertos parecidos a los suyos se pueden encontrar abundantemente en la Comedia Nueva: ἄνθρωπός εἰμι, τοῦτο δ' αὐτὸ τῷ βίῳ | πρόφασιν μεγίστην εἰς τὸ λυπεῖσθαι φέρει (Dífilo, fr. 106 Edm.), ὦ Ζεῦ, τί ποθ' ἡμῖν δοῦς χρόνον τοῦ ζῆν βραχύν | πλέκειν ἀλύπως τοῦτον ἡμᾶς οὐκ ἔσς; (Eufrón, fr. 5 Kock), cf. Filemón, frags. 110-111, 106 Kock. De otro, está la conciencia de la inevitabilidad de la λύπη en la condición humana. La λύπη procede del τρόπος, del sentido de la responsabilidad, del saberse autor de la propia trayectoria vital y del conocer, al propio tiempo, las limitaciones humanas y la acción imprevisible de la Τύχη. De ahí que, cuando el hombre no es feliz, aspire a serlo y, cuando lo es, deje de serlo por el temor a perder la felicidad presente en un giro inesperado de la suerte. La norma ideal de la vida será por consiguiente τὸ λυποῦν ἀποδιώκειν al objeto de ζῆν ἀλύπως. Ahora bien, ¿en qué sentido se puede conseguir esto? Menandro, como habremos de ver más adelante con más detalle cuando nos refiramos a la actitud a tomar frente a los embates de la Τύχη, no predica la infravaloración del dolor en el sentido de tenerlo por un ἀδύνατον como los estoicos. Para él es una realidad que, cuando le es impuesta al hombre por circunstancias ajenas a su volun-

⁶⁵ Cf., no obstante, el paralelo eurípideo que Capovilla (*Menandro*, 236) señala como antecedente: σμικρόν τὸ χρῆμα τοῦ βίου τοῦτον δὲ χρῆ | ὡς ῥᾶστα καὶ μὴ σὺν πόνοις διεκπερᾶν.

tad, debe asumir y soportar virilmente⁶⁶. Los textos comentados hablan elocuentemente de la importancia que le otorga dentro de la vida humana. Tampoco predica la despreocupación ante los problemas personales y del prójimo a la manera epicúrea. Su sentido de la responsabilidad y de los deberes con el prójimo excluyen de su ideal de vida la ataraxia, ese vivir a la manera de los dioses οὔτε αὐτὸς πράγματα ἔχων οὔτε ἄλλω παρέχων. Lo que entiende por τὸ λυποῦν en la máxima comentada no es el dolor real producido por las circunstancias de la vida, por las ἀνάγκαι de la φύσις o de la τύχη, sino las preocupaciones ficticias enumeradas en el fr. 620 que troducimos más adelante (p. 155), que derivan del νόμος o del ξθος y le impiden al hombre vivir conforme a su verdadera naturaleza, a diferencia de los animales. De ahí que el asno más mísero, sea más feliz en realidad que el más feliz de los hombres, porque su vida entera se ajusta a su naturaleza.

Frente al hombre que se debate angustiosamente entre los dos polos de la antinomia ἡδονή: λύπη ¿cómo es la vida de los dioses? Un pasaje de la *Andria* de Terencio (v. 959 ss.), tomado por entero, según el comentario de Donato, del *Eunuco* (fr. 165), establece una correlación entre la inmortalidad, la posesión perenne del placer y la total ausencia del dolor:

*Ego deorum vitam propterea sempiternam esse arbitror,
quod voluptates eorum propriae sunt; nam mi immortalitas
partast, si nulla aegritudo huic gaudio intercesserit.*

Salta a la vista la incoherencia lógica del pasaje, por cuanto que la frase introducida por *quod* no puede ponerse en relación causal con la anterior: del hecho de tener las *voluptates propriae* no se deduce una *vita sempiterna*. El personaje que así se expresa habla arrebatadamente y no quiere referirse a una doctrina filosófica en concreto. Un hecho, empero, es destacable: los dioses, son eternos, el placer les es connatural (*proprius* puede ser traducción del gr. οικείος) y ninguna pena (*aegritudo* es la equivalencia de λύπη) empaña su alegría.

⁶⁶ Aunque probablemente no es menandro (K.-Th. lo excluyen), expresa maravillosamente este sentir el fr. 549 K.

Con excesiva sutileza quizá Donato enjuicia así el pasaje: *est δόγμα Ἐπικούρειον, quod a ceteris philosophis repudiatur de otio deorum ac perenni voluptate*. El comentarista latino ha extraído por su cuenta las conclusiones posibles de las premisas así sentadas. Si los dioses viven en *perenni voluptate* es porque están en un perenne ocio y, si están en un perenne ocio, es porque no se cuidan por nada del hombre ni del mundo; *ergo* nos hallamos ante un dogma epicúreo; del tipo de Aetius, *De plac. phil* 300 a, 4 Diels: κοινῶς οὖν ἀμαρτάνουσιν ἀμφοτέρω (Ἀναξαγόρας καὶ Πλάτων) ὅτι τὸν θεὸν ἐποίησαν ἐπιστρεφόμενον τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τούτου χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα. τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἀφθαρτον ζῶν πεπληρωμένον τε πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντός ἄδεκτον, ὅλον ὄν περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας, ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων· κακοδαίμων δ' ἂν εἴη ἐργάτου δίκην καὶ τέκτονος ἀχθοφορῶν καὶ μεριμνῶν εἰς τὴν τοῦ κόσμου κατασκευήν.

Los pareceres de los filólogos modernos se han dividido en la manera de enjuiciar el pasaje de Terencio. Bignone⁶⁷, Capovilla⁶⁸, Dewitt⁶⁹ han reconocido, como Donato, un eco epicúreo con un notable paralelo en la *Ep. ad. Men.* 135: οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶν ζῶν ἀνθρώπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς. Más prudentes, Wilamowitz⁷⁰ y Webster⁷¹ opinan que la asociación, tan vieja como Homero, de la inmortalidad con la felicidad que distingue a los ρεῖα ζῶντες de los mortales, sobra y basta para dar razón del contenido del pasaje.

⁶⁷ *RFIC* 52, 1924, 145-50.

⁶⁸ *Menandro*, pág. 341, n. 2.

⁶⁹ «Epicurus and Menander», *Studies in Honour of G. Norwood* ed. by M. E. White, *The Phoenix... Suppl.*, I, 1952, 116-125. Dewitt combatió la creencia de una amistad entre Epicuro y Menandro; demostrando que sus relaciones con Teofrasto y su parentesco con Alexis excluían cualquier intimidad entre ambos. Ahora bien, esto no empecé, a su juicio, la aparición en las comedias de Menandro de alusiones a la doctrina del filósofo. A diferencia de Alexis que le atacó directamente en el *Asotodidaskalos* (fr. 25 Kock), o de las burdas críticas de Damóxeno, Menandro polemizaría sutilmente con Epicuro: así en este pasaje de la *Andria*, en *Epitrepontes* y en otros lugares (cf. Terent., *Adelph.* 405-32, *Hautont.* 693). Dewitt reconoce, empero, cierta afinidad entre el filósofo y el poeta consistente «rather in attitudes and insights, in a sympathetic understanding of all classes, even courtesans, and all ages, including children» (o. c., 124).

⁷⁰ *Schiedsgericht*, pág. 163, nota 2.

⁷¹ *Stud. in Men.*, 202.

Y a este parecer nos inclinamos también nosotros, toda vez que Barigazzi⁷² ha demostrado con buenos argumentos que nos hallamos ante un tópico literario sin connotación filosófica alguna, derivado del sáfico φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσι con paralelos en Terent., *Eun.* 550 y ss., Plaut., *Hautont.* 693, *Poen.* 275, Propert. II 14, 10; 15, 39, Dioscor., *Anth. Pal.* V 55. No obstante, tras lo que llevamos discutido, conviene advertir, si no de la dependencia del poeta, sí de la similitud de las actitudes y puntos de vista suyos con los de Epicuro.

12. Tal es la vida de los dioses. Vamos a ver ahora cómo definen lo divino los personajes de Menandro, o mejor dicho, a qué seres aplican el calificativo de tal, ya que sería excesivo pedirles que se expresasen en términos filosóficos. En un intencionado pasaje de la *Samia*, que comentaremos después más detenidamente, un desenfadado personaje se pregunta si no son en realidad «dioses» un parásito, Querefonte⁷³ δὲν τρέφουσιν ἀσύμβολον (v. 603 Austin) y un longevo, Androcles, el cual οὐκ ἂν ἀποθάνοι, οὐδ' ἂν εἰ σφάττοι τις αὐτόν (v. 606). Nada de extraño que la inmortalidad se tenga por atributo divino, pero que se le pueda llamar a un parásito «dios» suena a incongruencia blasfema. Probablemente los espectadores reirían la salida de Démeas, encuadrada en un pasaje de gran comicidad, sin reparar en el tácito *tertium comparationis* de tan irreverente parangón. Y éste no es otra cosa sino la inexistencia de la providencia divina. Los dioses asisten a los banquetes de los sacrificios ἀσύμβολοι como los parásitos, es decir, sin aportar nada por su parte a la fiesta. Ya hemos anotado arriba una queja contra la inutilidad de los sacrificios (p. 123) y en lo que sigue tendremos la oportunidad de oír otras que, junto a ciertas críticas, abonarán esta interpretación (p. 157). Menandro, en efecto, parece querer inculcar a sus contemporáneos la idea de que los dioses no ayudan a los hombres en la forma que éstos se imaginan. Se opone a la noción

⁷² *Form. spir. Men.*, 96 ss.

⁷³ Sobre este parásito, cf. la anécdota referida por Ateneo VI, 245 a-b. Aparece también en Alexis, así como Androcles dio nombre a una comedia de Sófocles. Capovilla (*Menandro*, 48) nos parece no entender bien la ironía de Menandro cuando dice: «è facile ravvisare un intento spiccatamente parodico all'indirizzo della tendenza a croizzare, o addirittura a divinizzare personaggi, invalse nell' ultimo scorcio del quarto secolo».

utilitaria de la providencia divina que hacía de los dioses ministros de las necesidades y caprichos humanos. «Lo que me alimenta es lo que estimo como un dios» (fr. 1, 9), dice un individuo al invocar a la tierra, pero no a toda, sino a la de su finca, de regreso probablemente de una larga navegación. «Epicarmo —afirma otro personaje— dice que son dioses los vientos, el agua, la tierra, el sol, el fuego, los astros. Yo por mi parte he comprendido que los únicos dioses que nos son útiles (χρησιμους) son la plata y el oro. Instáurales en tu casa y pide lo que quieras, lo tendrás todo: tierra, casas, criados, objetos de plata, amigos, jueces, testigos. No tienes más que dar: tendrás a los propios dioses como servidores» (fr. 614). La filosofía presocrática había secularizado la religiosidad tradicional haciendo de la φύσις por entero algo divino⁷⁴. Pero esta religiosidad naturalista de las mentes ilustradas no había logrado extirpar la noción dinámica de la divinidad ni la de la vinculación del hombre con ella en una relación de *do ut des*. Si la tierra que da de comer es una diosa, tanto más lo será el oro y la plata que nos dan la tierra, y con mayor razón Anaideia y (fr. 223) y Tolme (fr. 551), gracias a las cuales los hombres consiguen el oro y la plata: τὸ κρατοῦν γὰρ νῦν νομιζέται θεός. Hay en todo ello, dentro del sofisma de fondo, cierta intrínseca coherencia. Menandro hace así una crítica religiosa negativa, reduciendo al absurdo los modos de pensar contemporáneos.

Mayor elevación tiene un aserto repetido en varios de sus fragmentos, cuya fuente probablemente es Eurípides (fr. 1018 Nauck), según el cual es el νοῦς de cada uno su dios: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ θεός (fr. 749). Si tan sólo se contara con este texto aislado, sería difícil delimitar su verdadero alcance. Ahora bien, en el fr. 13 se precisa: θεός ἐστι τοῖς χρηστοῖς αἰὲν ὁ νοῦς y en el fr. 64, 2: ὁ νοῦς γὰρ ἐστὶν ὁ ἀλήθων θεός. En el segundo de estos dos últimos textos, como vio bien Bentley, se pone al νοῦς en relación con las decisiones a tomar, mientras que en el primero se ponen

⁷⁴ El pensamiento se encuentra también en Aristóteles (*Eth. Nic.* 1153 b, 32: πάντα φύσει ἔχει τι θεῖόν). A primera vista parecería que este es el caso de Menandro: «Menandro deifica un po'tutto: sentimente e qualità, ma, come si è detto, non traslaccia neppure di deificare le cose» (Ballotto, *Introduzione*, 70). Pero la razón profunda de este proceder no es un sentimiento panteísta, sino los motivos que se exponen más abajo.

éstas en relación con la ética: *si rectam rationem, si vera dogmata sequimur, ubique templum et oraculum est: mens enim cuiusque est Deus ille oracula daturus, quem frustra alibi quaesiveris* (Bentley, citado por K.-Th., fr. 64). Evidentemente el νοῦς mencionado en estos pasajes no es como interpreta M. Andrews⁷⁵ la mente de Anaxágoras, ni una mente transcendente en la que cada uno de los hombres participara, como parece ser en algunos pasajes de Eurípides fr. 1007 Nauck, *Troad.* 886, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν), sino la inteligencia personal de cada cual. Tampoco creemos necesario suponer con Barigazzi⁷⁶ que Menandro encontrase la cita de Eurípides en el *Protréptico* de Aristóteles, ni que haya aquí eco alguno de la doctrina peripatética de la divinidad del νοῦς. Para entender rectamente el sentido de los fragmentos 749, 13 y 64 es menester encuadrarlos, como aquí estamos haciendo, dentro de la serie de textos en los que la noción de θεός se predica de cosas diferentes, tan diferentes que nos hacen suponer que para los contemporáneos de Menandro dicha noción se había convertido en un concepto operacional aplicable a todo lo útil y beneficioso al hombre (θεός = χρήσιμος θεός). Efectivamente, en ella, tal como en los textos anteriores se presenta, no cuentan para nada las consideraciones de esencia, sino únicamente las funciones, por ser éstas las únicas manifestaciones palpables de lo divino. Los dioses de la tradición eran entidades personales, con determinados atributos y esferas de acción propias en las que se revelaba su *dynamis* específica. La mentalidad popular confundió las operaciones con la esencia. De la consideración de que los dioses hacen esto o aquello, se pasó a la de que lo que hace esto y aquello es «dios». El ejemplo más claro de esta mentalidad es el canto de Hermocles en honor de Demetrio Poliorcetes que citamos en otro lugar (p. 175). Pues bien, es esto mismo lo que encontramos en estos fragmentos de Menandro, en uno de los cuales (64, 2) se polemiza con los oráculos (en el sentido en que ya Antifonte definiera la adivinación como ἀνδρὸς φρονίμου εἰκασμός), en tanto que en los otros se da un giro racionalista a modos de decir tradicionales.

⁷⁵ «Euripides and Menander», CQ 18, 1924, 3.

⁷⁶ *Form. spir. Men.*, 213.

En efecto, no es difícil identificar este νοῦς θεός con el δαίμων μυσταγωγός τοῦ βίου del fr. 714 discutido anteriormente. Los textos citados allí son lo suficientemente expresivos como para hacer innecesaria la hipótesis de una deuda directa de Menandro con Aristóteles.

Por último, hay dos factores decisivos en el acontecer humano a los que reserva Menandro el nombre de «dios», ταῦτόματον, es decir lo espontáneo, lo que se produce por sí mismo, y el Καίρός, la oportunidad. Una de las funciones primordiales de los dioses, la de Zeus por excelencia, la realiza el primero de ellos: ταῦτόματόν ἐστιν, ὡς ἔοικε, πρὸς θεός | σφῆζει τε πολλὰ τῶν ἀοράτων πραγμάτων (fr. 249), y otro tanto cabe decir —aunque no tengamos el contexto de Menandro— del Καίρός: εἶ γε λέγων, τὸν Καίρον ἔφη θεόν, εἶ γε Μενανδρῆ (fr. 854 K.-Th. *ap. Palladas, Anth. Pal. X 52*).

Pero de esto se hablará más adelante. De momento reflexionemos un poco sobre lo implicado en lo que venimos diciendo. Lo propio de los dioses es el poder (τὸ κρατοῦν), el poder de salvar de un aprieto, el de poner fin a una situación de infortunio, el de prever el futuro y revelárselo al hombre. Ahora bien, resulta que ese «poder» lo tienen los elementos de la naturaleza, la tierra, el agua, el aire, todo lo que alimenta al hombre y permite su vida; lo tienen convenciones humanas como el dinero que depara los medios necesarios de subsistencia; lo tiene la humana inteligencia (νοῦς) que señala el curso eventual de los acontecimientos y sugiere la oportuna manera de obrar; lo tiene la Τόλμη, la audacia de poner en práctica los dictados del νοῦς y hasta Ἀναίδεια; por último, lo tienen ciertos imponderables que median en los acontecimientos, tan en silencio como los dioses, y deparan la salvación allí donde no llega la previsión del hombre. ¿Se ha de dar —parece decir Menandro— el nombre de θεός a la constelación de estos factores, o bien se ha de concluir que los dioses de la tradición no existen o, al menos, no se cuidan para nada de los hombres? Esto último parece sugerirlo ya el modo específico de vida de aquéllos, al abrigo de cuitas, pero hay textos más explícitos que hacen precisiones importantes sobre esta cuestión.

13. Hemos llegado al momento de ocuparnos de los pasajes donde se hace abiertamente crítica religiosa. La crítica se ejerce sobre aspectos fundamentales de la religiosidad tradicional: las prácticas de-

votas (especialmente los sacrificios), los oráculos y la providencia divina, aunque también alcanza a aspectos secundarios como el mito. Una tajante repulsa de la práctica de llevar imágenes a las casas, al modo de nuestras santeras de antaño, se encuentra en el fr. 178, donde no se ha de ver necesariamente una alusión a los μητραγόρται como interpretara Clemente Alejandrino (*Protr.* 7, p. 57 Stae.): «No me agrada ningún dios que ande fuera de paseo con una vieja, ni que entre en las casas con la peana. El dios justo debe permanecer en casa salvando a quienes le han instaurado allí». Asimismo, en el fr. 210 se descarta terminantemente que se puedan provocar fenómenos «entusiásticos», como los del coribantismo, por medio de instrumentos musicales: εἰ γὰρ ἔλκει τὸν θεόν | τοῖς κυμβάλοις ἄνθρωπος εἰς δὲ βούλεται, | ὁ τοῦτο ποιῶν ἐστὶ μείζων θεοῦ. Semejantes patrañas, obra de individuos desvergonzados, se han inventado εἰς καταγέλωτα τῷ βίῳ. Supersticiones menores, como la de considerar de mal agüero romperse el cordón de la sandalia derecha (fr. 97), se mencionarían en el *Deisidaimon*, al que tal vez pertenezca el fr. 620, donde se denuncian algunas prácticas enumeradas por Teofrasto:

Todos los animales son más felices y tienen mucho mayor seso que los hombres. Ante todo, es posible contemplar al asno. Se trata de un animal de reconocida desdicha, pero no le sucede ningún mal por sí mismo: tiene tan sólo lo que le da la naturaleza. Nosotros, en cambio, aparte de los males obligados, nos deparamos personalmente otros accesorios. Nos preocupamos si estornuda alguien; si habla mal, nos irritamos; si tenemos un sueño, nos atemorizamos; si grazna la lechuza, nos domina el miedo: las angustias, las opiniones, las ambiciones, las leyes son en su totalidad males añadidos a la naturaleza.

La distinción trazada en este fragmento entre los ἀναγκαῖα κακά y los que los hombres se procuran a sí mismos (ἐπιθετα κακά) ha sido puesta en relación con la clasificación establecida por Epicuro en los placeres (*Kyr. dox.* 29: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσὶ φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτ' ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κινήν δόξαν γινόμεναι, cf. *Ep. ad Men.*

127). Barigazzi⁷⁷ tiene razón al objetar que aquí sólo se establece una contraposición simple entre males naturales y no naturales, sin hacerse ulterior distinción dentro de los naturales entre los necesarios y no necesarios. Está en lo cierto, asimismo, al apuntar que φυσικός se equipara aquí a ἀναγκαῖος, como en Antifonte el Sofista, *POxy.* 1364, fr. 44, 23 ss. Untersteiner: τὰ μὲν τῶν νόμων [ἐπι]θετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα. Pero ya no convence cuando asigna a la escuela peripatética en exclusiva el término ἐπιθετος (cf. Aristot., *Eth. Nic.* 1118 b 8: τῶν δ' ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν κοινὰ καὶ φυσικὰ δοκοῦσιν εἶναι, αἱ δὲ ἴδιοι καὶ ἐπιθετοί). Los ἐπιθετα κακά de nuestro fragmento se corresponden perfectamente con los κακά ἐπακτά de un pasaje de Filemón de sentido paralelo. ¡Felices los animales —exclama un personaje (fr. 93 Kock)— οὐτ' ἄλλο τοιοῦτ' οὐδὲν ἐστ' αὐτοῖς κακόν | ἐπακτόν, ἢ δ' ἂν εἰσενέγκηται φύσιν | ἕκαστον, εὐθὺς καὶ νόμον ταύτην ἔχει. | ἡμεῖς δ' ἄβιωτον ζῶμεν ἄνθρωποι βίον | δουλεύομεν δόξαισιν, εὐρόντες νόμους. Nos hallamos frente a una contraposición entre el νόμος y la φύσις ejemplificada con el contraste entre los animales y el hombre que debió de ser un *topos* en la diatriba cínica. Al tener los animales sólo naturaleza, ocurre que todos los individuos de una misma especie tienen las mismas cualidades y apetencias, como asimismo señala Filemón (cf. 89 Kock), en tanto que unas y otras varían indefinidamente en los hombres. Esta variación la confiere el τρόπος según Menandro (fr. 475 ἡ φύσις μία | πάντων, τὸ δ' οἰκεῖον συνίστησιν τρόπος), que es, a su vez como vimos, el origen de la λύπη. Las coincidencias que hay en todo ello con la *Ética Nicomaquea* (1176 a 3 ss.), puestas de relieve por Barigazzi⁷⁸, pueden ser tan sólo eso: meras coincidencias.

El tema del sacrificio propiciatorio después de un ensueño inquietante es tratado con cierto humorismo en el *Dyskolos*. Otros textos menandrosos critican los ayunos catárticos (fr. 765, εἰς τὰ καθαρὰ λιμός εἰσοικίζεται) y las prácticas penitenciales, tales como la de vestirse con tela de saco, sentarse en estiércol y humillarse con ánimo de propiciarse a la divinidad. Menandro (fr. 754) alude a una práctica siria de carácter terapéutico y ritual. Pero probablemente con el ejemplo aducido pretendía fustigar prácticas de sus contem-

⁷⁷ *Ibid.*, 94.

⁷⁸ *Ibid.*, 195.

poráneos como la referida por Plutarco en el *De superstitione* (168 D).

Con todo, el blanco favorito de las críticas menandreas son los sacrificios. Anteriormente nos hemos referido a las quejas sobre los gastos que implicaban y a la especial predisposición femenina a prodigarlos (fr. 175, *Dysk.* 260). Pero había en ellos otros aspectos que Menandro, como ya antes que él habían señalado muchos⁷⁹, denuncia con cierto humor. En primer lugar, las intenciones del oferente; en segundo lugar, el modo de realizar los sacrificios. Respecto a lo primero destaca el error de quienes pretendían granjearse con costosas ofrendas la benevolencia divina sin que el nivel moral de su vida estuviese en consonancia con su piedad, cuando el deber del hombre es comportarse honradamente, puesto que Dios está constantemente presente contemplando sus acciones (frgs. 264, 683). Asimismo, insinúa la obligación de no hacer súplicas moralmente reprobables al sacrificar, por conveniente que resulte lo solicitado en ellas (fr. 784). En cuanto al modo de celebrar los sacrificios, observa la contradicción de limitar el gasto del sacrificio propiamente dicho a lo indispensable y de multiplicar, por el contrario, las costas de lo innecesario —vinos, flautistas, perfumes— que convertían la ceremonia religiosa en una fiesta profana (fr. 264). Por otra parte, estima ridículo que los oficiantes se reserven la mejor parte de la víctima

⁷⁹ P. e. Platón, *Rep.* 364 B. No obstante, fue Teofrasto quien sistematizó las objeciones que había en el ambiente en su escrito perdido *Περὶ εὐσεβείας* (reconstruido en sus líneas generales por J. Bernays, *Theophrast's Schrift über die Frömmigkeit*, Berlín, 1866, a partir del libro II del *De abstinentia* de Porfirio). Pone en el egoísmo y deseo de gozo humano el origen de la costumbre de sacrificar, rechazaba los sacrificios cruentos y sólo admitía los incruentos y las libaciones. Han supuesto una dependencia de Menandro con Teofrasto en este aspecto P. Steinmetz («Menander und Theophrast. Folgerungen aus dem Dyskolos», *RhM.*, 103, 1960, 185-191), W. Schmid («Menanders Dyskolos und die Timonlegende», *RhM.*, 122, 1959, 157-182, 172 ss.) y Barigazzi (*Form. spir. Men.*, 94). Pero esta dependencia no se impone. Los dioses se quejan en la Comedia Antigua del modo de sacrificar de los hombres (cf. Ferécates, fr. 23 Edm. y Menandro, fr. 264, 11) y el tipo del φιλοθύτης (cf. schol. Aristoph., *Vesp.* 82), que dio el nombre a una comedia de Metágenes, pertenecía al repertorio cómico tradicional. En Anaxándrides (fr. 34 Edm.) aparece el término δλολος que designaba al supersticioso en el *Deisidaimon* menandreo (fr. 99 K.-Th.). Tiene, pues, razón Radislav Hošek («Drei alte motive in neuen Menander» en *Menanders Dyskolos als Zeugnis seiner Epoche*, hrsg. von F. Zucker, Berlín, 1965, 175-184), al considerar al ἀνόσιος y al φιλοθύτης como dos tipos heredados de la Comedia Antigua.

y ofrezcan a los dioses τὴν ὄσφυν ἄκραν | καὶ τὴν χολήν, ὅτι ἔστ' ἄβρωτα (*Dysk.* 451-2), declarándose partidario de las ofrendas de humo y de pasteles rituales: ὁ λιβανωτὸς εὐσεβὲς | καὶ τὸ πόπανον τοῦτ' ἔλαβεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὸ πῦρ | ἄπαν ἐπιτιθέν⁸⁰.

La creencia en los oráculos y en la adivinación no le va en la zaga al tema de los sacrificios en lo tocante a las críticas racionalistas. Aparte de los textos comentados anteriormente a propósito del νοῦς θεός, a Menandro se le atribuye el aserto euripideo (fr. 973 Nauck²) de μάντις δ' ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς, que muestra gran semejanza de concepto con el fragmento 2 de la *Theophorumene*: ὁ πλείστον νοῦν ἔχων | μάντις τ' ἄριστος ἔστι σύμβουλος θ' ἄμα⁸¹.

La actitud religiosa de Menandro se perfila un poco mejor, si se tiene en cuenta la desenvoltura con que usa del mito para ilustrar circunstancias de la realidad, que a la inversa pueden arrojar cierta luz sobre lo que para él era la «realidad» del mito. Con cierta gruesa comicidad un individuo pretende convencer con el ejemplo de Acrisio a un padre cuya hija se encuentra en una situación similar a la de Dánae. ¿Qué tiene de extraño que Zeus al modo que preñó a ésta como lluvia de oro preñase como simple lluvia de agua a la hija de un pobre ateniense cuya casa estaba llena de goteras? ¿Qué se oponía a considerar al niño hijo del dios, cuando en Atenas había tantos individuos como Querefonte o Androcles a quienes cabía tener por ὄντας ἐκ θεῶν? (*Samia* 589-605 Austin). La forma irrespetuosa de comentar el mito, tan lejana ya del espíritu pindárico, puede servir de introducción al talante de un importantísimo pasaje de los *Epitrepontes* (v. 796 ss.), que se ha prestado a no pocas polémici-

⁸⁰ El *Dyskolos*. (cf. las críticas a la motivación del sacrificio de la madre de Sóstrato, vv. 260 ss., 407 ss.), es fundamental para conocer el punto de vista de Menandro. Especialmente reveladora es la escena de sus preparativos: «Auch wirkt das ganze Treiben der Opfergesellschaft wie eine Persiflage auf attische Zustände» (Steinmetz, *RhM.* 103, 188). Una fina ironía sobre las cualidades de la víctima, así como del egoísmo de los oferentes que reservan para sí las mejores piezas y envían a los amigos para asociarles al rito, puede encontrarse en *La samia* (v. 401 ss. Austin). Brutal es el aserto del fr. 264, 11: ἐγὼ μὲν οὖν ὄν γε θεὸς οὐκ εἶσα τὴν | ὄσφυν ἂν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἐπιθεῖναι ποτε, | εἰ μὴ καθήγιζέν τις ἄμα τὴν ἔγγελυ, | ἵνα Καλλιμέδων ἀπέθανεν, εἰς τῶν συγγενῶν.

⁸¹ El cual, a su vez, puede compararse con Eur., *Hel.* 757: γνώμη δ' ἄριστη μάντις ἢ τ' εὐβουλία (cf. Capovilla, *Menandro*, 239).

cas. «¿Crees —le pregunta Onésimo a Esmícrines— que los dioses tienen tanto tiempo libre como para repartir diariamente el bien y el mal a cada uno?». Y a continuación detalla:

Son mil en total, por decirlo así, las ciudades; en cada una habitan 30.000 hombres. ¿Le pierden o le salvan los dioses a cada uno de ellos? —(Esmícr.). ¿Cómo? Trabajosa es la vida que según tú llevan— (On.). «¿Es que los dioses no se preocupan de nosotros?», me dirás. En cada uno introdujeron el *tropos* como guardián, y éste, que es nuestro continuo vigilante, o nos pierde, si hacemos mal uso de él, y al otro le salva. Ese es nuestro dios y el causante de que a cada uno le vayan mal o bien las cosas. A ése es a quien debes propiciarte no haciendo nada extraño ni ignorante, para que te vaya bien (vv. 729-741).

Destaca aquí ante todo una toma de postura frente a los modos populares de concebir la providencia divina como una acción directa, paternalista, diversificada en las mil minucias de lo cotidiano y particular de cada individuo. A esa noción ingenua de la providencia divina el personaje de Menandro sale al paso con una rotunda negativa. Los dioses, como hemos visto en páginas anteriores, no dirigen los asuntos de los hombres ni les resuelven sus problemas; se limitan en todo caso a observarlos de cerca, a poner a su alcance los medios para intervenir en la naturaleza y encontrar por sí mismos la solución adecuada a su caso particular. La providencia de los dioses no se ejerce en lo particular, sino en lo universal, por medio de ordenaciones generales, como es la ley moral de obligado cumplimiento para todos. Para remediar de una vez para siempre el humano desvalimiento han deparado a todos los hombres por igual, sin reparar en diferencias de raza o de *status* social, los instrumentos necesarios de discernimiento y de acción. Por un lado la inteligencia, el νοῦς, por otro la decisión, τόλμη. De la conjunción de ambos factores, siempre y cuando no haya transgresión de la justicia, nace el éxito. Y si éste debe considerarse a la manera popular como la manifestación visible de una ayuda divina, no hay por qué sentir escrúpulo en dar el nombre de θεοί a los dos factores que lo condicionan.

También se ha pretendido buscarle filiación epicúrea⁸² a este importantísimo pasaje de los *Epitrepontes* por la aparente negación que encierra de la providencia divina. Pero como han puesto de relieve Wilamowitz⁸³, Pohlenz⁸⁴, y especialmente Barigazzi⁸⁵ el contenido del mismo se compadece mal con la teología de Epicuro «per il quale gli dei non curano gli uomini né singolarmente né complessivamente, né direttamente, né indirettamente».

Encontrar las vinculaciones de la elevada concepción de la providencia divina que hemos comentado es difícil, así como también lo es el ponderar en todo su alcance la crítica menandrea de las creencias populares. Que los dioses no se preocupaban de los hombres, al menos como éstos se imaginaban, era una idea corriente entre los atenienses cultivados del s. iv, según se deduce del libro X de *Las Leyes* de Platón (899 D ss.). Por otra parte, la concepción aristotélica de Dios como acto puro, pensamiento cerrado, excluía la idea cordial de la providencia divina que se encuentra en el meollo mismo del sentimiento religioso. Un dios que no puede tener relaciones de amistad con los hombres, ni erigirse en juez de sus acciones, ni distribuirles premios o castigos después de la muerte (*Eth. Nic.* 1158 b 33 ss.); se subtrae, pese a la recomendación de rendirle culto (*Eth. Nic.* 1101 b 10 ss.), a cualquier tipo de religión. ¿Pensaba en esto Menandro *more peripatetico*? Es probable, como también es probable que su actitud no se diferenciara mucho de la de cualquier hombre cultivado de su tiempo. Lo que sí es un hecho es que, cuanto más se depuran las creencias religiosas, mayor es el riesgo que corren de desvanecerse en abstracciones inoperantes; y lo que se impone reconocer es que difícilmente se haría hincapié mayor en la autonomía del hombre.

Se pone esto especialmente en evidencia comparando nuestro pasaje con el fr. 500 de la *Melanipa* de Eurípides, del que Webster⁸⁶

⁸² Cf. Aldo Morpurgo, «La filosofía di Onesimo», *SIFC*, N. S. 3, 1923, 5-8, Capovilla, *Menandro*, 1924, 145 ss., N. W. Dewitt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954, 52-3 (reconoce un eco de Epicuro, aunque matiza que la «social intimacy» del poeta se encontraba «with the opponents of Epicurus», el cual se estableció en Atenas después de la expulsión de Demetrio el Falereo).

⁸³ *Schiedsgericht*, 110.

⁸⁴ «Menander un Epikur», *Hermes* 78, 274 (= *Kleine Schriften* II, Hildesheim, 1965, 42).

⁸⁵ *Form, spir. Men.*, 200.

⁸⁶ *Stud. in Men*, pág. 157, nota 3, cf. Barigazzi, *Form. spir. Men.* 118.

cree que depende, o con el prólogo del *Rudens* de Plauto. En la *Melanipa*, donde se niega que las culpas de los hombres vuelen al cielo para quedar escritas en los libros de Zeus se afirma que es Δίκη, que está en la tierra, la encargada de castigar los desafueros. En el prólogo del *Rudens* se asigna a los astros la misión de vigilar a los hombres y referir su conducta a los dioses. En los *Epitrepontes* es el *tropos* quien cumple esta misión: el hombre pasa a ser el guardián de sí mismo. Los dioses han delegado la vigilancia permanente de la conducta a la conciencia individual.

13. Efectivamente, a la noción del δαίμων μυσταγωγός τοῦ βίου y a la del νοῦς θεός, viene a sumarse ahora en los *Epitrepontes* la de un nuevo factor del éxito o del fracaso, de la felicidad o la desdicha, que se define como θεός | ὁ τ' αἴτιος καὶ τοῦ καλῶς καὶ τοῦ κακῶς | πράττειν ἐκάστῳ (739-40), a saber, el *tropos*, instalado por los dioses en el interior de cada cual como guardián permanente de su persona (ἐκάστῳ τὸν τρόπον συν[φκισαν] φρούραρχον 659-60). Y cabe preguntarse: ¿qué entiende Menandro por τρόπος? ¿en qué relación lo pone con el νοῦς y la τόλμη, también considerados como «dioses» personales? ¿qué limitaciones encuentra a su acción? El τρόπος, empleado en singular viene a designar lo que hay de común en las diversas manifestaciones de un individuo (sus giros o τρόποι): así se puede hablar del τρόπος χρηστός (frgs. 570, 580,7, 581,5, 628) de alguien que τοὺς τρόπους χρηστοὺς ἔχει. Equivale, pues, a lo que hoy denominamos carácter, temperamento, modo de ser o personalidad, en cuanto que ésta está caracterizada por una o varias notas predominantes. Así, una persona puede ser ἀκριβῆς τοὺς τρόπους (fr. 148), αὐθέκαστος τοὺς τρόπους (fr. 148), metódica o testaruda. Pero normalmente el τρόπος, en singular, aparece tipificado con adjetivos que hacen relación a la ética, a la inteligencia y a la voluntad. Hay un τρόπος δίκαιος (497, 629) o χρηστός (*vide supra*), se puede hablar de su πονηρία (419), de su ἁμαρτία (358), y contraponer los κακοὶ τοῖς τρόποις (fr. 714) a ὁ τοὺς τρόπους χρηστοὺς ἔχων (fr. 722,5). El τρόπος, asimismo, es la nota distintiva de una inteligencia: es lo que le hace al hombre ser sensato (fr. 553), o, por el contrario, irreflexivo y charlatán (frgs. 219, 471). Propio también del τρόπος es la ἀβουλία, un defecto que afecta a la facultad de juicio y a la voluntad (*Perik.* 382). Podemos, pues, concluir que el τρόπος, como configuración de la personalidad, está determinado

por la suma de operaciones, en un sentido u otro, del νοῦς y de la τόλμη que a la larga crean hábito⁸⁷. En él confluyen la capacidad de reflexión, de decisión y el juicio moral, abarcando todo ello y, al propio tiempo, trascendiéndolo en la unidad superior de la personalidad global⁸⁸. El carácter así formado ya no abandonará al individuo y se convierte en el jefe de su reducto interior (φρούραρχος), en el guardián perenne de sus actos (ἐνδελεχῆς ἡμῶν φύλαξ, *Ep.* 736), en lo que con mítico lenguaje denominaba la gente el ἀγαθὸς δαίμων y calificaba Menandro con religiosa solemnidad de δαίμων μυσταγωγὸς τοῦ βίου.

Pero, asimismo, el τρόπος resultante de hábitos mentales defectuosos o hábitos volitivos incontrolados, del que hace algo ἄτοπον o ἀμαθές (*Ep.* 741), es causa de su fracaso. Y entonces οἱ γενόμενοι τοῖς τρόποις αὐτοὶ κακοὶ echan la culpa de los males que les afligen al κακὸς δαίμων (fr. 714) o a la fortuna (fr. 468), eximiéndose de responsabilidad injustamente.

A la teoría del *tropos* menandrea se le han buscado antecedentes que van desde la filosofía presocrática a las escuelas filosóficas contemporáneas del poeta. En efecto, como hemos tenido ocasión de ver en lo anterior, el pensamiento racional se esforzó desde antiguo por desplazar del mundo externo a la esfera de la intimidad el κακὸς o el ἀγαθὸς δαίμων, a quien el vulgo atribuía la buena o mala suerte del individuo. Heráclito, al decir de Estobeo (IV 40, 23), ξφη ὡς ξθος ἀνθρώπων δαίμων (fr. 119 D.-K.) y, con mayor precisión apuntó Epicarmo, según la misma autoridad (III 37, 18): ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθὸς, οἷς δὲ καὶ κακὸς. Se podría, pues, sostener que Menandro reelabora aquí pensamientos de Heráclito y de Epicarmo bajo el influjo de Platón, de quien habría tomado la imagen del guardián (φρούραρχος = φύλαξ τοῦ βίου, cf. *Rep.*

⁸⁷ Y el hábito así creado viene a convertirse en una segunda naturaleza que determina el comportamiento del hombre: fr. 495, δίκαιος ἔν ἧς, τῷ τρόπῳ χρῆση νόμῳ, 497, δίκαιος ἀδικεῖν οὐκ ἐπίσταται τρόπος. Es el τρόπος, por tanto, lo que distingue y configura —frente a la común naturaleza— las propiedades de cada individuo: fr. 475, ἡ φύσις μίαν | πάντων, τὸ δ' οἰκεῖον συνστήσι τρόπος.

⁸⁸ «Der τρόπος ist die festgewordene durch die Lebensumstände geprägte Eigenart des Menschen, die sein Verhalten bestimmt und die weder durch Gewalt noch durch Überredung geändert werden kann» (Steinmetz, *RhM.* 103, 1960, 191). En una palabra, el *tropos* es lo que Teofrasto llamaba el ἠθικὸς χαρακτήρ.

X 617-20). Y así sostiene Aldo Morpurgo: «Onesimo... ubriaco di libertà... fa il sapientone di piazza, fonde e confonde teorie epicuree con principi eraclitei e stoico-platonici, facendo pompa d'un bell' apparato di frasi tecniche di cui egli non capisce il valore, ma che dovevano far impresione al povero vecchio Smicrine»⁸⁹.

Por otra parte, Vollgraff⁹⁰ y Wilamowitz⁹¹ han llamado la atención sobre dos pasajes estoicos de época posterior que ofrecen sorprendentes equivalencias al *tropos* guardián de los *Epitrepontes*: Sen., *Ep.* 41, 2, *sacer intra nos spiritus sedet, bonorumque malorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat*; Epict. I 14, 12, ἐπίτροπον ἑκάστῳ παρέστησεν (ὁ Ζεὸς) τὸν ἑκάστου δαίμονα καὶ παρέδωκεν φυλάττειν αὐτὸν αὐτῷ, καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαράλογιστον. No obstante, según reconoce el propio Wilamowitz, la cronología del establecimiento de Zenón en Atenas desaconseja suponer un influjo estoico en Menandro, debiéndose pensar, por el contrario, que los autores posteriores hicieron suyos los versos del poeta o que bebieron de una fuente común.

Más encaminados andan quienes, como Steinmetz⁹², ven en el τρόπος menandro un influjo de la escuela peripatética. Ahora bien, no creemos que el pasaje se preste a descubrir los finos matices que en él encuentra Barigazzi⁹³, para quien «il τρόπος messo in noi dagli dei di cui è parola nei vv. 735 K., non è propriamente lo stesso τρόπος del v. 748; cioè: viene usata la medesima parola per indicare tanto il φύλαξ posto negli uomini dagli dei, quanto l'abito formatosi con il repetuto uso buono o cattivo di quel che gli dei hanno messo in noi». El τρόπος puesto por los dioses o la naturaleza en todos los hombres como un φύλαξ (llamado también ἀγαθὸς δαίμων μυσταγωγὸς τοῦ βίου) es la ἕξις φυσική o la ὁρμή innata de todo hombre a lo bello y a lo bueno; el otro τρόπος es el hábito resultante de la serie de actos concretos en los que dicha tendencia es dirigida a su verdadero objeto mediante el ὁρθὸς λόγος. Menandro, según eso,

⁸⁹ SIFC, N. S. 3, 1923, 5.

⁹⁰ *Charites, Friedrich Leo zum 60. Geburtstag dargebracht*, Berlín, 1911, 66 ss.

⁹¹ *Schiedsgericht*, 110.

⁹² Cf. nota 88.

⁹³ *Form. spir. Men.*, 204-5.

vendría a exponer aquí, en términos accesibles al vulgo, la teoría aristotélica del carácter.

Lo dicho viene a ejemplificar los callejones sin salida a los que aboca la investigación de fuentes, cuando un autor no técnico se hace eco de ideas que flotan en el aire y pertenecen al patrimonio común de una época. Para nosotros el problema genético es secundario: lo que nos interesa es señalar, una vez más, la autodeterminación que concede el poeta al ser humano independizándole de la tutela inmediata de los dioses, lo que está en plena congruencia con su crítica de la noción funcional de lo divino y de ciertas prácticas religiosas.

14. El *τρόπος* de cada uno es, pues, el factor determinante de su trayectoria vital. Los dioses desde su silente lejanía contemplan las vicisitudes del acontecer humano, para el que han dado unas normas de juego y unas leyes semejantes a las de la φύσις. A eso se reduce su providencia. Los hombres son por tanto plenamente responsables de su felicidad o su infortunio, salvo en lo que su libre albedrío es coartado por las limitaciones de la naturaleza o por factores independientes de su voluntad. Estos son de tres tipos, las ἀνάγκαι, los νόμοι, y el ἕθος (fr. 143)⁹⁴. Las ἀνάγκαι o «forzosidades» están en la naturaleza de las cosas y comprenden no sólo los procesos regulares del universo y de la vida, sino también las contingencias imponderables (τύχη, ταυτόματον). Las leyes y la costumbre, por el contrario, no son hechos naturales, sino imposiciones a la naturaleza, convenciones humanas, que comportan un tipo especial de forzosidad. Y así resulta que a los males necesarios de la naturaleza el hombre haya añadido ἐπιθεται κακὰ τῇ φύσει (fr. 620), como son, por ejemplo, las supersticiones, las cuitas sin fundamento o la ambición desmedida. Todo ello limita y condiciona la autodeterminación del hombre, aunque en diverso grado. Contra las forzosidades impuestas puede reaccionar, recuperando la libertad, si no de acción, al menos de pensamiento. En cambio, contra las ἀνάγκαι de la

⁹⁴ La enumeración de factores recuerda la de Aristóteles (*Eth. Nic.* 1112 a 30: βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτικῶν... αἰτία γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν δι' ἀνθρώπου) así como la oposición entre νόμοι y ἕθος puede aludir a la de la ley positiva con la ley moral no escrita: el ἕθος ἄγραφον de todos o la mayoría de los hombres equivale a ésta en Aristóteles, *Rhet. ad Alex.* 1421 b: δίκαιον μὲν οὖν ἔστι τὸ τῶν ἀπάντων ἢ τῶν πλείστων ἕθος ἄγραφον, διορίζον τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχροτά.

naturaleza o del azar, el hombre no tiene otro recurso que el rendirse a su evidencia. Porque el azar es una fuerza neutra que a veces depara desgracias y a veces corrige inesperadamente los yerros y faltas del τρόπος. «Es imposible hallar casa sin males, pero la abundancia de éstos a algunos se la da la fortuna, y a otros sus τρόποι» (fr. 623)⁹⁵. Ahora bien, δὲν δὲ μὴ ἀλτιος τρόπος, | τὰ γ' ἀπὸ τύχης φέρειν δεῖ γνησιῶς τὸν εὐγενῆ (fr. 181). Quien cumple bien el imperativo de soportar noblemente los reveses de fortuna, puede en cierto modo superar su desgracia o al menos poner a salvo de aquéllos lo salvable. Así, el siervo τοὺς τρόπους χρηστοὺς ἔχων, a quien el cuerpo esclavizado por la *tyche* no le empece tener τοῖς τρόποις ἐλεύθερος (fr. 722) el νοῦς y mayor sensatez que su amo. A veces contra toda previsión, sin intervención humana de ninguna clase, o incluso contra una intervención errada, las cosas toman por sí solas un giro favorable. Menandro reserva para esta faceta de la fortuna el nombre de ταῦτόματον. «No me parece que tendría una estimación correcta quien juzgara la previsión como causa de todo bien: ταῦτόματον a veces es útil» (fr. 420). Y la definición de este factor es como la de un «discurrir por sí solas las cosas hacia lo conveniente»⁹⁶:

αὐτόματα γὰρ τὰ πράγματ' ἐπὶ τὸ συμφέρον
 δεῖ κἄν καθεύδης, ἢ πάλιν τάναντία
 (fr. 395, 4-5).

Y este giro inesperado de los acontecimientos salva a una persona de las funestas consecuencias de una mala decisión, deparando la solución final a un problema angustioso. Tal como le advierte a Esμίcrines el Onésimo de los *Epitrepontes*

⁹⁵ Asimismo Filemón distingue bien los males de la fortuna de los debidos al comportamiento: ἀμέριμνον ὅταν ἔχη τις ἡμῶν τὸν βίον, | οὐκ ἐπικαλεῖται τῇ τύχῃ γ' εὐδαιμονῶν | ἐπάν δὲ λύπαις περιπέση καὶ πράγμασιν, | εὐθὺς προσάπτει τῇ τύχῃ τὴν αἰτίαν (fr. 121 A Edm.).

⁹⁶ El fragmento pertenece a la Γ(τθ) (un intento de reconstrucción puede verse en Th. Williams, «Towards the Recovery of a Prologue from Menanders», *Hermes* 91, 1963, 287-333). La misma comparación con el sueño para encarecer la disyunción de la fortuna y la acción humana, se encuentra en un fragmento (*adespoton*) cómico (386 Edm.): ᾧ μὴ δέδωκεν ἡ τύχη κοιμωμένῳ | μάτην δραπεῖται κἄν ὑπὲρ Λάδαν τρέχει.

καὶ νῦν μὲν ὀρμῶντ' ἐπὶ πονηρὸν πρᾶγμα σε
ταυτόματον ἀποσέσωκε, καὶ καταλαμβάνεις
διαλλαγὰς λύσεις τ' ἐκείνων τῶν κακῶν.

(749-51).

De ahí que, en su función de «salvador» de lo imprevisible, lo «espontáneo» reciba el nombre de θεός (fr. 249).

15. Tras lo dicho, es obligado dedicar unas palabras al supremo factor que coarta la libertad del hombre y su capacidad de actuación en el mundo: la Τύχη. Ante todo, destaca el hecho de que son adjetivos negativos o de sentido privativo los que la caracterizan. No sigue normas establecidas para juzgar y de ahí que su acción sea irrazonable o ilógica (ἀσυλλόγιστον, fr. 285, οὐδὲν κατὰ λόγον γίνεθ' ὧν ποιεῖ Τύχη, fr. 464) imposible de comprender (δυσπαρακολούθητον πρᾶγμα, fr. 427), increíble (Sam. 372), ignorante (Τύχης ἄνοια, fr. 632), ciega y lamentable τυφλὸν γε καὶ δύστηνον (fr. 463). Y precisamente por esa indiscriminación suya es terriblemente injusta: hace caer al justo en ἀδίκους συμπτώμασι (fr. 630), corrompe lo que hay de noble en la naturaleza (fr. 296) y con sus reveses torna en malvados δι' ἀνάγκην a quienes no lo son (fr. 631). Contra ella el hombre se encuentra inerte y en continua expectativa:

τὰ προσπεσόντα προσδοκᾶν ἅπαντα δεῖ
ἄνθρωπον ὄντα· παραμένει γὰρ οὐδὲ ἔν.

(fr. 46).

«Vivimos no como queremos, sino como podemos» (fr. 45). Pero este reconocimiento del omnímodo poder de Τύχη no conduce a un fatalista cruzarse de brazos, a un coartar toda iniciativa, por cuanto que en buena parte los éxitos y los fracasos, según hemos visto, dependen de las capacidades humanas y del modo de su empleo. Antes bien, el reconocimiento de la Τύχη implica un deber ético con el prójimo y una actitud, ética también, con uno mismo. Al prójimo caído en la ἀτυχία se le debe, en primer lugar, respeto: no hay que alegrarse de su desgracia, ya que no es fácil debatirse con la fortuna (fr. 637). En segundo lugar, se ha de tener con él solidaridad: «si todos nos ayudáramos siempre unos a otros, nadie que fuese hombre necesitaría de Tyche» (fr. 467). Consigo mismo la víctima

de la fortuna ha de guardar el decoro (fr. 634): *ἔνεγκε ἀτυχίαν καὶ βλάβην εὐσχημόνως*, soportando la desgracia noblemente (*γνησίως*), con fortaleza (*ἐγκρατῶς* fr. 634, 4), en una palabra, «bien», lo que implica el sobrellevarla a solas y no hacerla ostensible a los demás (frs. 635, 638, cf. *Dysk.* 340). Por otra parte —y esto es fundamental— lo único que le puede salvar al hombre del infortunio, es la esperanza que le dará fuerzas para seguir viviendo y esperar tiempos mejores: *ἄνθρωπος ἀτυχῶν σφίξεθ' ὑπὸ τῆς ἐλπίδος*, fr. 636. Hasta aquí la fortuna se ha perfilado vagamente por medio de epítetos negativos que la definen *in malam partem*. Pero esta definición sólo es parcial: su cualidad específica es la de complacerse con toda suerte de cambios (*ὧ μεταβολαῖς χαίρουσα παντοῖαις Τύχη*, fr. 630, 1); cambios que deparan una nueva oportunidad o una inclinación decisiva en la balanza de los hechos (*εἰς πάντα καιρὸν καὶ τύχης πᾶσαν ῥοπήν*, fr. 300, 2). Abarca, pues, dentro de sí tanto la *μεταβολή* εἰς τὸ χεῖρον como el cambio a lo mejor. Ahora bien, resulta curioso observar que Menandro, si bien emplea *εὐτύχημα*, *εὐτυχής*, *εὐτυχῶ*, rehuye el abstracto *εὐτυχία* para designar la cualidad *perenne* del favorecido por la buena fortuna, o el aspecto amable de la *Τύχη* en contraposición a su faceta siniestra denotada por *ἀτυχία*. En su lugar, prefiere echar mano, según hemos ya visto, de la expresión *ταῦτόματον*. Y esto es interesante a la hora de definir lo que es el misterioso imponderable de la fortuna, porque, al hacerse con este término hincapié en el «de por sí», se excluye toda dependencia de fuerzas o voluntades externas:

αὐτόματα γὰρ τὰ πράγματ' ἐπὶ τὸ συμφέρον
 ῥεῖ κἂν καθεύδης, ἢ πάλιν τάναντία.

(fr. 395, 4-5).

¿Qué es, pues, la *Τύχη*? Los epítetos que hasta aquí la califican —*ἀσυλλόγιστος*, *ἄδικος*, *δυσπαρακολούθητος*, *αὐτόματος*, etc.—, no facilitan ciertamente una definición. Por otra parte, la función dramática que ejerce como *deus ex machina* probablemente en las *Koneiazomenai* (vv. 13-20), o como «diosa» *προλογίζουσα* en la *Comœdia Florentina* *παντων κυρία τούτων βραβεῦσα καὶ διοικῆσαι* (vv. 19-20 K.-Th. = *Aspis*, vv. 157-58 Austin) no debe inducirnos al

error de creer como a Ballotto⁹⁷, que «sembra chiaro che la Fortuna sia ritenuta una divinità da Menandro, anche se il suo potere può apparire oscuro». Que Menandro la personifique se explica por las convenciones de su teatro aludidas anteriormente, aparte de que en la época del poeta había sido ya divinizada desde hacía tiempo⁹⁸. Pero esto no implica que el poeta la estimara realmente una diosa, cuyo omnímodo y caprichoso poder viniera a substituir al de los dioses de la tradición. No obstante, hay algunos indicios que pudieran abogar por una interpretación en este sentido. En el fragmento 417 K.-Th. del *Hypobolimaïos*, una pieza que era proverbial por su sentenciosidad, se lee:

παύσασθε νοῦν ἔχοντες· οὐδὲν γὰρ πλέον
 ἀνθρώπινος νοῦς ἔστιν, ἀλλ' ὁ τῆς τύχης
 —εἴτ' ἔστι τοῦτο πνεῦμα θεῖον, εἴτε νοῦς—
 τοῦτ' ἔστι τὸ κυβερνῶν (ἅπαντα) καὶ στρέφον
 καὶ σφῆζον, ἢ πρόνοια δ' ἢ θνητὴ καπνὸς
 καὶ φλήναφος. πείσθητε, κοῦ μέμψεσθέ με,
 πάντα ὅσα νοοῦμεν ἢ λέγομεν ἢ πράττομεν
 τύχῃ· στίλν, ἡμεῖς δ' εσμέν ἐπιγεγραμμένοι.

Los mss. de Estobeo (*Ecl.* I 6, 1 a) añaden otros tres versos, que, de ser genuinos, nos darían resuelto el problema:

Τύχη κυβερνᾷ πάντα. ταύτην καὶ φρένας
 δεῖ καὶ πρόνοιαν τὴν θεῶν καλεῖν μόνην,
 εἰ μὴ τις ἄλλως ὀνόμασιν χαίρει κενοῖς.

De los tres factores que, según el Ateniense de *Las leyes* (709 A-B), διακυβερνῶσι σύμπαντα, la divinidad, la τύχη y el καυρός, se habría eliminado el primero, la πρόνοια de los dioses, la cual se habría identificado pura y simplemente con el azar. Para un lector atento de Menandro la conclusión es sugerente, porque está en con-

⁹⁷ *Introduzione*, 75.

⁹⁸ Los ejemplos del culto a Tyche, asociada a Dioniso, las Moiras y Afrodita, menudean a partir de finales del s. v. Agathe Tyche, que aparece formulariamente en los decretos y documentos del Atica, está representada en un relieve votivo del Asklepieion de Atenas y fue esculpida por Praxíteles (cf. Hamdorf, *Kultpersonifikationen*, 37-38).

gruencia hasta cierto punto con la crítica religiosa del poeta que venimos estudiando. Pero decimos hasta cierto punto, porque estos versos simplifican demasiado los hechos y no responden a los esfuerzos que realiza Menandro para discernir hasta dónde llega la acción del τρόπος, la de la τύχη, y la de los dioses en la urdidumbre de los acontecimientos humanos. Con buen criterio los editores de Menandro, Meineke, Kock, Körte y Thierfelder no incluyen los últimos tres versos entre los fragmentos de Menandro, ya que dan la impresión no tanto de proceder de otra pieza, como la de ser una inferencia de los ocho anteriores. Veamos, pues, qué enseñanza se puede extraer de ellos.

La invitación inicial de παύσασθε νοῦν ἔχοντες se explica a nuestro juicio por el mismo contexto (v. 5, ἡ πρόνοια δ' ἡ θνητῆ καπνός, y los vv. 7-8, πάνθ' ὄσα νοοῦμεν... τύχη 'στίν): νοῦν ἔχειν = πρόνοιαν ἔχειν = νοεῖν. No creemos que cuadre al contexto la interpretación de Zuntz⁹⁹ («νοῦν ἔχων a characteristic Stoic synonym for σοφός»). Que la previsión humana no es nada y que en el mundo impera la τύχη es un tópico, con raíces tan antiguas como Píndaro (*Ol.* XII 10-17), Sófocles (*Ed. Rey* 977-78), Queremón (fr. 2 Nauck), que pudo llegar a Menandro a través de la Comedia Nueva (cf. Nicóstrato, fr. 19 Kock: τύχη τὰ θνητῶν πράγμαθ', ἡ πρόνοια δὲ | τυφλόν τι κάσύντακτόν ἐστιν, ὦ πάτερ), según ha demostrado Kokolakis¹⁰⁰ con buen acopio de textos. El personaje que aquí habla toma una postura mucho más tajante en la antinomia πρόνοια: τύχη que el del fragmento 420, también del *Hypobolimaïos*, cuando dice:

οὐ παντὸς ἀγαθοῦ τὴν πρόνοιαν αἰτίαν
κρίνων ἄν ὀρθῶς ὑπολαβεῖν τίς μοι δοκεῖ,
ἀλλ' ἔστι καὶ ταυτόματον ἕνια χρήσιμον.

Junto a este afirmar el imperio de fortuna sobre la humana previsión, que llega a reducir pensamiento, lenguaje y acción a mero azar, hay dos aspectos que destacan en el pasaje: la dificultad insinuada de definir la τύχη y los ensayos propuestos de definición. En uno y otro se han querido ver ecos del estoicismo. Aldo Morpurgo¹⁰¹ trajo

⁹⁹ *Proc. Brit. Acad.* 42, 1958, 238.

¹⁰⁰ «'Ο Ὑποβολιμαῖος τοῦ Μενάνδρου», *Ἀθηνᾶ* 66, 1962, 77 s.

¹⁰¹ *SIFC*, N. S. 3, 1923, 8.

a colocación dos pasajes estoicos en los que precisamente se hace hincapié en la dificultad de aprehender con el intelecto la esencia de la τύχη: Simplicius, *in Arist., Phys.*, p. 333 I Diels = Von Arnim, *SVF* II, n.º 965: τινές δὲ καὶ αὐτόθεν ὁμολογοῦσιν εἶναι τὴν τύχην καὶ αἰτίαν αὐτὴν εἶναι λέγουσιν· τί δὲ ἐστίν, οὐκ ἔχουσι λέγειν, ἄδηλον αὐτὴν ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ νομίζοντες, ὡς θεῖόν τι οὖσαν καὶ δαιμόνιον καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἀνθρωπίνην γνῶσιν ὑπερβαίνον, ὡπερ οἱ Στωικοὶ δοκοῦσι λέγειν; Alex. Aphrod., *De fato* 8, p. 174, 1 Bruns (*Ibid.* n. 970): τί γὰρ ἄλλο ποιοῦσιν οἱ τὴν τύχην καὶ τὸ αὐτόματον ὀριζόμενοι «αἰτίαν ἄδηλον ἀνθρώπινῳ λογισμῷ» ἤ... Evidentemente las notas distintivas de la τύχη en las definiciones propuestas por los estoicos concuerdan con las calificaciones menandreas arriba señaladas: «algo que escapa al conocimiento humano», αἰτία ἄδηλον ἀνθρώπινῳ λογισμῷ, es la perífrasis misma de adjetivos tales como ἀσυλλόγιστος, δυσπαρακολούθητος, etc. Pero esta coincidencia no indica nada, porque tales adjetivos eran los habituales de τύχη y los textos anteriores, si algo critican a los estoicos, es precisamente el no superar la ignorancia del vulgo sobre la verdadera naturaleza de esa «causa oscura».

Mayor importancia tienen las definiciones alternativas de la τύχη del v. 3, como πνεῦμα θεῖον, ο νοῦς (*scil.* θεῖος) que recuerdan la terminología de la Stoa, como señala Zuntz¹⁰². Los estoicos, cuyo determinismo (al menos, el de algunos de ellos) excluía la τύχη, «they would refer to the all-governing power as Pronoia or Fate, active as *pneuma* or *nous*; one recalls Stoic standard expressions like τὸ διήκον διὰ πάντα πνεῦμα or πνεῦμα ἔννου or πῦρ νοερόν and in particular Zenon's identification of God, *nous* and fate and his definition of God as νοῦς κόσμου πυρινός. It thus seems permissible to conclude that the speaker has previously adhered to the Stoic view of the superiority of the wise and has been shaken in his faith by some crucial experience». Ahora bien, la interpretación global del pasaje propuesta por Zuntz reposa en la presunción de que «νοῦς ἔχων is a characteristic Stoic synonym for σοφός», lo que hemos visto que no era cierto. Las razones cronológicas apuntadas por Wilamowitz excluyen, además, la hipótesis de que Menandro

¹⁰² Cf. nota 99. A los textos allí citados, añádase Aet., *Doxogr.* 297 a 13 ss.: Ἀριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν εἶναι τὸ θεόν καὶ πέρας τοῦ οὐρανοῦ, Στωικοὶ δὲ πνεῦμα διήκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν.

podiera tener conocimiento de una teoría estoica tan elaborada como la que presupone Zuntz. Tampoco cabe interpretar πνεῦμα en el sentido de «viento», como sugiere Kokolakis¹⁰³, que detecta en el contexto la imagen tradicional de la vida humana cual barco a la deriva en un mar proceloso. Sencillamente, Menandro recurre aquí a términos de gran solera filosófica como πνεῦμα ο νοῦς que tenían la ventaja de la imprecisión y de ser de dominio público, para ensayar una definición alternativa que de entrada rechaza. Puestos a buscar antecedentes al debatido verso, podríamos ir a buscarlos para complacencia de Barigazzi —del que vamos a hablar después— en el mismísimo Teofrasto, quien, de acuerdo con el testimonio de Clemente Alejandrino (*Protrep.* 66, 5), πῆ μὲν οὐρανόν, πῆ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ, si es que no se debe substituir πνεῦμα por νοῦς, según propone W. Theiler¹⁰⁴. Concluyamos: para Menandro la τύχη no es una divinidad, ni es tampoco la πρόνοια, el νοῦς, o el πνεῦμα divino. Si otorga a Τύχη un papel como *dramatis persona* en una de sus piezas es por razones de pura economía escénica: si en alguna ocasión da el nombre de θεός al αὐτόματον ο al καιρός, es en el sentido *sui generis* de θεός como noción operacional. Menandro, sin duda alguna, no habría tenido inconveniente en subscribir las palabras de Filemón (fr. 129 Kock) οὐκ ἔστιν ἡμῖν οὐδεμία τύχη θεός, | οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ταῦτόματον, δ γίνεται | ὡς ἔτυχ' ἐκάστῳ προσαγορεύεται τύχη.

La curiosidad de los investigadores de fuentes puede verse alentada en el caso concreto que venimos tratando por el hecho de que Demetrio el Falereo, amigo personal del poeta y discípulo de Teofrasto, escribiera un tratado *Περὶ τύχης* que comenta Polibio (XXIX 21, 5). Por si este indicio fuera poco, sabemos que el propio Teofrasto se preocupó del tema ο, al menos, alabó el verso de Nicóstrato citado anteriormente, por lo cual fue muy criticado (Cic., *Tusc. disp.* III 10, 21). ¿No es esto un acicate para indagar si la concepción menandrea de la τύχη coincidía con la del Perípato? A. Barigazzi¹⁰⁵, ne-

¹⁰³ O. c. en nota 100, 79-80.

¹⁰⁴ *Untersuchungen zur antiken Literatur*, Berlín, 1970, 311 (*JHS* 77, 1957, 128).

¹⁰⁵ *Form. spir. Men.*, 110 ss. Barigazzi desarrolla ideas de Tierney. Con anterioridad C. Gallavotti («Considerazioni sul *Dyskolos* di Menandro», *RIFC* 83, 1960, 1-31 en págs. 24 ss.), puso en relación con el *Περὶ τύχης* de Demetrio el Falereo (cf. Diog. Laert. V 82, Ps.-Plut., *Consol.* 6, 104), el v. 187 del *Dyskolos* y el parlamento de Gorgias (vv. 765-770). Pero los tópicos desarrollados eran

gando cualquier relación de Menandro con el estoicismo, ha sostenido el origen peripatético de la conexión entre τύχη y τρόπος, fundada en la concepción de τύχη como una στέρησις de τέχνη y la de αὐτόματον como una στέρησις de φύσις. La τύχη como cualidad humana se opondría a προαίρεσις, sobre la que se basa el τρόπος, o el ἦθος aristotélico. La relación teórica sería perceptible en el fr. 468 K.-Th.

ἀδύνατον ὡς ἔστιν τι σῶμα τῆς Τύχης,
ὁ μὴ φέρων δὲ κατὰ φύσιν τὰ πράγματα
τύχην προσηγόρευσε τὸν ἑαυτοῦ τρόπον.

Los hombres que no viven conforme a la naturaleza atribuyen a la τύχη los males que de ello se deducen y llaman τύχη a su τρόπος, pero la τύχη no tiene cuerpo: es una στέρησις de τρόπος o de ἦθος, es decir, de προαίρεσις o del ejercicio de las cualidades humanas que forman el carácter. Ahora bien, frente a esto conviene hacer algunas observaciones:

a) La τύχη, pese a los calificativos negativos que se le aplican no es el polo negativo de una oposición con τρόπος o τέχνη, sino un factor objetivo e independiente del hombre. Menandro distingue bien dos tipos de causalidad en el acontecer humano, según hemos tenido ocasión de ir señalando: el τρόπος y la τύχη. Los hechos y situaciones derivados de ésta rebasan la voluntad (frgs. 181, 623, 722), la previsión (fr. 395), la comprensión (frgs. 295, 427, 463, 632) y hasta la propia actuación del hombre (*Ep.* 749-51). No derivan de defectos del τρόπος, aunque, eso sí, hay fallos en la vida que les son imputables a aquéllos, cuando no media ninguna intervención imprevisible del azar, y es el hombre plenamente responsable del resultado de sus actos. Menandro tiene verdadero interés en recalcar el alcance de la responsabilidad humana, pero no niega, ni mucho menos, la importancia que tienen en la vida las contingencias fortuitas, los imponderables del azar ¹⁰⁶.

tan del dominio público, que no garantizan una dependencia directa, para la cual habría que suponer que la citada obra de Demetrio correspondiera a su juventud y no a su vejez.

¹⁰⁶ Cf. muy en especial el fr. 354 K.-Th. (ἀτόχημα κἀδίκημα διαφορὰν ἔχει | τὸ μὲν διὰ τύχην γίνεται, τὸ δ' αἰρέσει), en donde sí cabe encontrar paralelos con Aristóteles (cf. *Eth. Nic.* 1135 b, 11-1136 a, *Rhet.* 1374 b, 4 ss.).

b) En el pasaje comentado no hay en rigor una στέρησις de τέχνη y Menandro, de ser consecuente con la doctrina peripatética, hubiera debido referirse al αὐτόματον y no a la τύχη. Y ¿a qué es debido esto? Sencillamente, a que no emplea el término en el sentido peripatético, sino en su acepción popular. Al acúmen filológico de Barigazzi no se le escapa que el comediógrafo usa el vocablo «senza una sostanziale differenza, in linea generale, rispetto a τύχη», pero en los frags. 249 y 241 (ταὐτόματον ὑμῖν ἀφανὲς ὄν συλλάμβανει) observa que ταὐτόματον designa una fuerza invisible, independiente en su actuación e imprevisible en sus resultados, y por consiguiente «fuori dell'ordine naturale, una στέρησις δι φύσις»¹⁰⁷. Precisamente tal y como lo definía Aristóteles: «è dunque l' αὐτόματον anche in Menandro un concetto più astratto, mentre la τύχη è connessa col carattere». Ahora bien, no parece adecuado considerar que es una «privación de naturaleza» lo que escapa de la humana razón y se sale del alcance de las humanas posibilidades. La denominación de «sobrenatural» (ὕπερ φύσιν), o «preternatural» (παρὰ φύσιν), sería más indicada, y también la de acción imprevisible o forzosidad ignota de la naturaleza. En resumen, no creemos que las nociones de τύχη y de αὐτόματον (cf. lo dicho sobre lo que parece este término designar en Menandro, p. 167) tengan raigambre filosófica alguna, sino más bien una raigambre popular y literaria —como hace ya tiempo indicó M. Andrews—¹⁰⁸ cuyos antecedentes se encuentran en Eurípides. El trágico pone a veces en duda que el gobierno del mundo corresponda a los dioses, y se lo asigna a una fuerza ciega e impersonal, más allá del control de los dioses y los hombres (*Hec.* 489, fr. 893, 508 *et passim*), a la que da, según los casos, el nombre de ἀνάγκη, μοῖρα, χρεῶν, ο τύχη. «Euripides' τύχη is in the course of development from an expression of the will of the gods into an irresponsible factor in human life; and fate, the ways of the gods, the ways of fortune, are used as interchangeable terms (*Eur., Herc. fur.* 309, *Iph. Taur.* 1486, 476, *Phoen.* 1202, *Alc.* 785, etc.), to account for accidents and coincidences, much as we might refer them to Providence, luck, or chance». Y de este

¹⁰⁷ *Form. spir. Men.*, 110-11.

¹⁰⁸ «Euripides and Menander», *CQ* 18, 1924, 5. Cf. además los paralelos eurípeos, aducidos por A. Pertusi («Menandro ed Eurípide», *Dioniso* 16, 1953, 27-63 en la pág. 38), al fr. 417.

«jumble» de términos y nociones nace la τóχη que preside la Comedia Nueva: «a capricious power with little philosophical connotation», cuya esfera y alcance, según se ha visto, pretenden delimitar tanto Menandro como Filemón para dejar a salvo la humana responsabilidad.

CONCLUSIONES

Tras nuestra larga excursión llegamos al momento de extraer unas cuantas conclusiones, de acuerdo con los objetivos que nos habíamos propuesto, a saber: establecer, primero, el tipo de religiosidad contemporánea que a la vista de Menandro destacaba en primer plano; distinguir, después dentro de ésta los aspectos que personalmente aprobaba de los que reprobaba; y, por último, sugerir cuáles pudieran ser sus creencias religiosas.

I. Respecto a lo primero la respuesta es fácil. Los fenómenos religiosos que más llamaban la atención del comediógrafo eran los peligrosamente colindantes con la superstición (creencia en los apariciones, en el poder premonitor de los ensueños, la magia, los ritos terapéuticos y apotropaicos), amén de la demonología y los cultos de divinidades menores, como Pan y las ninfas. Por el contrario, la religión olímpica, salvo en los modismos de la lengua, apenas figura en sus comedias. Una excepción es Zeus, que en su aspecto de «salvador» venía a satisfacer necesidades del espíritu hasta entonces no sentidas con tanta intensidad. Junto a los dioses tradicionales, personificaciones nuevas como Τόλμη y Ἀναίδεια reflejan la triste realidad sociológica de una época donde imperaban la falta de escrúpulos y las ambiciones desmedidas.

II. De este entorno religioso Menandro reprueba no sólo los excesos de la superstición y las extremosidades de ciertos cultos, sino también los tres pilares básicos en los que gravitaba la religiosidad tradicional: la concepción utilitaria de la divina providencia, las prácticas mánticas y los sacrificios. Ve, sin embargo, con simpatía las formas más elevadas del sentimiento religioso: la noción ética de la divinidad y la religiosidad de la esperanza. En este aspecto son sumamente iluminadoras las bellas palabras del *Dyskolos* (vv. 271-286).

III. ¿Implica esto que Menandro tuviera un depurado sentimiento religioso, al estilo, por ejemplo, del de un Platón? A nuestro juicio, se hace difícil responder en sentido afirmativo. El rechazo de las creencias (y de las prácticas derivadas), calificadas arriba de pilares del paganismo helénico, convertiría *ipso facto* a Menandro en la consideración de la gran mayoría de los contemporáneos en un ἄθεος. Por otra parte, la exclusión de la divina providencia de los asuntos humanos, suprimía de hecho las bases mismas de la religión tradicional concebida fundamentalmente como un *do ut des*. Pero aún hay más: las críticas a la justicia divina de algunos personajes menandros permiten suponer que ni siquiera el aspecto ético de la religiosidad contemporánea le resultaba en el fondo satisfactorio. En realidad, el cometido de los dioses es suplido en parte por la naturaleza, en parte por el propio hombre (con su νοῦς, su τρόπος y su τόλμη) y en lo restante por la τύχη y el αὐτόματον. De atenerse al concepto dinámico de la divinidad —viene a decir Menandro a sus contemporáneos— ¡son tantas las cosas de las que es predicable la noción de θεός! De hecho, esta noción se había convertido en época de Menandro en un concepto funcional u operativo del que quedaba ausente cualquier consideración de esencia. Los dioses, si en realidad existían, en su lejanía, en su silencio y despreocupación por los problemas humanos, tan sólo daban indicio de sí mismos en muy contadas epifanías de su poder y su beneficiencia. Pero manifestaciones semejantes se podían encontrar mucho más visibles y cercanas en la experiencia cotidiana. No es ninguna casualidad que en honor de Demetrio Poliorcetes ¹⁰⁹ escribiera Hermocles un canto en el que pueden leerse estos versos.

*Otros dioses o se mantienen distantes o a lo lejos
o no tienen oídos
o no existen, o no nos atienden en nada.
Pero a tí te vemos presente,
no como imagen de madera o piedra, sino de verdad.*

(ap. Ath. VI 253 E, cf. Powell, *Coll. Alex.* 173 ss. vv. 15 ss.).

¹⁰⁹ Una viva descripción de los honores divinos concedidos en Atenas al «restaurador» de la democracia, puede leerse en G. Méautis, *Le crépuscule d'Athènes et Menandre*, París, 1954, 59.

Y esto se dirigía al personaje que, tras expulsar a Demetrio el Falereo —el amigo del poeta— el 307 de Atenas, recibió honores de héroe epónimo (cf. Plut. *Dem.* 10), y a quien, en otra aparición en la ciudad de Palas Atenea el 304-5 a. C., se le asignó por vivienda el mismísimo Partenón, donde habitó vergonzosamente en compañía de célebres heteras. ¿No tenía, pues, razón el comediógrafo al proclamar a Anaideia como la diosa más potente, porque sólo en su época se consideraba «dios» lo que dominaba por la fuerza?

Con todo, Menandro se resiste a admitir la realidad brutal de los hechos y parece añorar un Olimpo de dioses providentes y justicieros que a la postre recompensen la virtud y castiguen la insolencia pecadora. Y de ahí que en sus obras los dioses premien siempre a los caracteres nobles, sufridos, trabajadores y sencillos. Pero esta especie de postulado ético no debe inducir a engaño: en Menandro la antigua religiosidad de la εὐσεβεία para con los dioses, para con la familia y el estado, ha desaparecido y en su lugar encontramos un llamamiento a la solidaridad humana y una invitación a soportar valerosamente la adversidad en la esperanza de un cambio de fortuna. Entre el número de personificaciones divinizadas de ideas abstractas no figura Elpis en sus comedias, pero se nos antoja que el poeta no hubiera tenido escrúpulo alguno en subscribir el verso pesimista de Teognis: «La Esperanza es la única buena diosa que queda entre los hombres» (v. 1135). La Esperanza es, en resumidas cuentas, una realidad psicológica interior, como el νοῦς θεός o el τρόπος.

IV. En cuanto a las afinidades de Menandro con el pensamiento de sus predecesores o de sus contemporáneos, es mucho lo que se ha escrito sin haberse llegado todavía a conclusiones definitivas. Las resonancias de Epicuro y de la Estoa que en una primera lectura de su obra se creen percibir, se explican por coincidencias generales de mentalidad, ya que por razones estrictamente cronológicas se ha de descartar una dependencia del poeta con Epicuro o con Zenón. Las tentativas de explicar el mundo ético y religioso menandroo exclusivamente por medio de antecedentes literarios, en especial las tragedias eurípideas y la Comedia Media, son asimismo insatisfactorias.

A resultado más sólido han llegado quienes, siguiendo en la línea de Tierney, especialmente A. Barigazzi, han pretendido indagar la formación peripatética de Menandro que se haría ostensible no sólo

en su ideario ético, sino hasta en sus mismas concepciones estéticas. Por desgracia, según demuestran las páginas anteriores, no siempre las conclusiones de estos investigadores son convincentes.

En el campo acotado en nuestro trabajo brilla, por ejemplo, por su ausencia algo que se parezca siquiera al concepto aristotélico de Dios como acto puro. Bien es verdad que la alta filosofía no tiene su lugar en la comedia, pero un peripatético genuino seguramente hubiera dado mayores pruebas de formación filosófica al tocar temas tan delicados como el de la esencia divina, el de la *τύχη* o el del *αὐτόματον*: no se habría limitado a hacer tan sólo crítica negativa. Otros influjos posibles cabría detectar en el pensamiento de Menandro, por ejemplo el del pitagorismo y el del cinismo en sus versiones populares, sobre todo en la pesimista convicción de que el hombre no vive conforme a la naturaleza por culpa de su *τρόπος* o en las alusiones a doctrinas como la de la transmigración de las almas. Pero todos los esfuerzos de la *Quellenforschung* no logran arrebatarse al poeta la posición singular que ocupa en la evolución del pensamiento europeo. Frente al particularismo helénico de un Aristóteles, todavía convencido de las diferencias esenciales entre bárbaros y helenos; frente a la *αὐτάρκεια* cínica¹¹⁰ o los egoistas ideales de la ataraxia y de la apraxia estoicos y epicúreos, Menandro proclama la unidad del género humano (fr. 475, 2-3 ἡ φύσις μία πάντων) y se declara solidario de su semejante (οὐδεὶς ἐστὶ μοι ἀλλότριος, ἂν ᾦ χρηστός, fr. 475, 1-2, *homo sum: humani nil a me alienum puto*, Ter., *Haut.* 7)¹¹¹. Si todos los hombres nos ayudáramos siempre, viene a proclamar una vez, para nada sería necesaria la fortuna. Y podríamos añadir, tampoco lo sería la providencia de los dioses en esa su concepción utilitaria. Representante como Epicuro, Zenón y

¹¹⁰ Fundamental es el *Dyskolos* para conocer la postura de Menandro frente al ideal individualista de la *αὐτάρκεια* de Antístenes (cf. Diog. Laert. VI, 1, 10 ss.) y sus seguidores, como han visto bien W. Görler, «Knemon», *Hermes* 91, 1963, 268-87 y R. Schottländer, «Menanders Dyscolos und der Zusammenbruch der Autarkie», en *Menanders Dyskolos als Zeugnis seiner Epoche*, hrsg. von F. Zucker, Berlín, 1965, 33-42. Ha discutido ampliamente el tema A. Barigazzi («Il Dyscolos di Menandro o la commedia della solidarietà umana», *Athenaeum* 37, 1959, 184-195), quien en el triunfo de la *φιλανθρωπία* sobre la *μισανθρωπία* (entendida aquélla en el sentido de Aristot., *Eth. Nic.* 1155 a, 16 ss.), ve, consecuente con sus ideas, «l'influsso della dottrina del Peripato» (pág. 194).

¹¹¹ Cf. las finas observaciones de K. Buechner, «Die Neue Komödie» en Id., *Studien zur römischen Literatur VII*, Wiesbaden, 1968, 138-39.

Teofrasto de una época que quiere superar el ancestral pesimismo de los griegos, no encuentra la salvación en posiciones parciales sino en el ser humano por entero. No niega el dolor ni el placer como el sabio estoico; tampoco pretende que la meta ideal del hombre sea soslayar el primero y administrar sabiamente el segundo, sin preocuparse de los demás, viviendo οὔτε αὐτὸς πράγματα ἔχων, οὔτε ἄλλω παρέχων; rebasa, asimismo, la doctrina peripatética de rehuir los extremos, buscando en todo lo πρέπον, es decir, lo apropiado para cada individuo y cada momento. Reconociendo que la vida está hecha de dolor y de felicidad, cree, sin embargo, que el hombre, si obedece a los dictados de la ética, a los impulsos generosos, a la compasión por el semejante, puede encontrar soluciones satisfactorias a los conflictos trágicos que surgen de las relaciones mutuas. Por primera vez en la historia de Occidente el hombre es contemplado en sí mismo, como responsable no sólo del valor moral de sus actos, sino como autor de su propia dicha o desdicha, y la conclusión a la que se llega es la de aquella hermosa frase de ὡς χαρίεν ἐστ' ἄνθρωπος, ὅταν ἄνθρωπος ᾖ, fr. 484: ¡Qué cosa más agradable el hombre, cuando es hombre!

LUIS GIL

P. S.—Estando en pruebas este trabajo ha llegado a nuestras manos la ponencia de W. Ludwig, «Die Cistellaria und das Verhältnis von Gott und Handlung bei Menander», *Entretiens Hardt* 16, 1970, 43-96, cuyos puntos de vista (así como los de quienes intervinieron en la discusión, cf. *ibid.*, 97-110) nos ha sido imposible tener en cuenta.