

LA RELIGION HELENISTICA

(Génesis y caracteres)

Quizá es una de las épocas más interesantes de la Historia de la cultura griega ésta en que el Paganismo se convierte en una adquisición universal, en una verdadera fuerza dirigida hacia todo hombre que desee ser auténticamente hombre. No hay que considerar ya como edad decadente una época en que tantos valores nuevos aparecieron y, sobre todo, una época en que se forja el concepto de Humanidad, en que el mundo griego sale de sus estrechos límites ciudadanos y se vierte con toda la riqueza de su contenido espiritual hacia un mundo nuevo al que quiere moldear y modificar, y por el que en parte quedará también influido.

La época helenística es, como quizá ninguna otra de la Historia de la cultura griega, compleja y difícil de reunir bajo una etiqueta cómoda. Hay demasiadas fuerzas latentes que pugnan por imponerse, demasiada riqueza en su vida para que sea posible definirla en una sola palabra. Incluso estaría tentado a decir que no hay una sola época helenística, sino varias, no ya en cuanto a la forma sino incluso en cuanto al fondo. Se la ha querido definir como la época en que el influjo oriental modifica la vida helénica, o como el período en que se reúnen en un a veces abigarrado sincretismo las distintas corrientes irreductibles en la época clásica. Todo ello es verdad, pero sólo verdad parcial.

No pretenderemos dar una visión completa de la génesis y de los caracteres de la época helenística ni siquiera de la religión, quizá lo más original de esta fase histórica de Grecia. Queremos sólo dar una visión general de la misma, que sirva, si lo logramos, para incitar a los estudiosos a penetrar en esta rica etapa cultural helénica.

Damos una pequeña lista de las principales abreviaturas que hemos empleado en la bibliografía:

AfRW = Archiv für Religionswissenschaft.

AJPh = American Journal of Philology.

Abh = Abhandlungen.

Est. Ecles. = Estudios eclesiásticos.

JHS = The journal of Hellenic Studies.

Mel = Mélanges.

NJbb = Neue Jahrbücher.

Phil = Philologus.

REA = Revue des Études anciennes.

REG = Revue des Études grecques.

RE = Realenzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft, de Pauly-Wissowa.

RF = Rivista di Filologia.

RHPh = Revue d'Histoire de la Philosophie.

RGVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.

S-B = Sitzungberichte.

LEC = Les Études classiques.

El primer problema que se plantea cuando de la religión helenística se trata es la cuestión de la terminología. ¿Qué extensión y contenido dar al término «helenístico»? Etimológicamente no hay ninguna dificultad: helenismo deriva del término ἑλληνισμός. Pero ἑλληνισμός no ha significado siempre lo mismo. El término se creó para designar la lengua hablada en la época post clásica: por consiguiente es el término opuesto a ἄπειρισμός. Más tarde, empero, cuando se tomó conciencia de la oposición entre paganismo y cristianismo, ἑλληνισμός pasó a significar precisamente «paganismo», en términos generales. Fué Droysen, no obstante, quien le dió el valor que tiene hoy para nosotros. Hellenismós, pues, ya no significa «paganismo» sino una época específica de este paganismo: la época en que la cultura «helénica» se difundió por todo el mundo civilizado. Esta época se abre en un momento preciso de la historia: en el momento de la aparición de Alejandro.

Pero, en realidad, el problema no ha sido totalmente resuelto en lo que se refiere a la extensión del término. Si se acepta la tesis fundamental de Droysen, es decir, que «el nombre de Alejandro repre-

senta el fin de una época y el comienzo de una nueva edad», queda abierto a discusión si hay que entender por época helenística todo el período comprendido entre Alejandro y el fin de la Antigüedad o bien reducirlo sólo a la época comprendida entre Alejandro y la conquista romana. Ed. Meyer ha defendido con tesón esta última tesis.

En realidad la solución se encuentra en una posición intermedia. Creemos que hay una serie de rasgos comunes a ambos períodos. El primero es un período que podríamos llamar de transición, en el que se anuncian una serie de fenómenos que luego, en la época romana, adquirirán mayor importancia. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el culto al monarca, con la religión solar, con la mística astral, con la astrología. Por ello opinamos con Nilsson¹ que es una cuestión de terminología. Pero en orden a la claridad, creo que podría adoptarse para la primera época el nombre de «alejandrina». Y, de hecho, los años comprendidos entre la muerte de Alejandro y la conquista romana se caracterizan por ser un desarrollo de muchas de las concepciones del gran conquistador.

Ahora bien: decir que con Alejandro empieza una nueva época, es decir mucho y decir muy poco. Alejandro representa el momento en que aflora una idea, o mejor, una cadena de ideas que estaban gestándose desde años, quizá de siglos. El Helenismo no aparece bruscamente en la Historia. Viene preparado por una serie de fenómenos, cuyo estudio y análisis es necesario, si se quiere comprender enteramente el proceso histórico que culmina en Alejandro y su obra. Podríamos resumir estos fenómenos, reduciéndolos al individualismo, con todas sus consecuencias, y a la crítica triunfante contra la religión de la ciudad, iniciada con Jenófanes y continuada durante tres siglos de un modo ininterrumpido. Naturalmente a estos factores negativos hay que añadir una serie de factores positivos, como la introducción de cultos y dioses extraños. Pero, de hecho, esto es también una consecuencia directa de la derrota de la

¹ *Geschichte der Griechischen Religion*, II, página 2: «doch scheint mir die Streit mehr um eine Wortfrage als eine Sachfrage zu gehen». No obstante NILSSON divide su libro en dos partes cada una dedicada a una época distinta, si bien reconoce la continuidad de los períodos.

religión ciudadana y del triunfo del individualismo. Todo ello preparó la formación de nuevos ideales religiosos que fueron haciéndose cada vez más conscientes. Hay que añadir, y ello es ya un hecho independiente de lo anterior, la nueva concepción del universo, que modificó profundamente las ideas, los anhelos religiosos y la concepción de la divinidad. Nos referimos a las nuevas aportaciones de la astronomía, lo cual trajo, de rechazo, el triunfo de las ideas astrológicas y la concepción dinamista que hallamos desde Posidonio.

El Individualismo es un fenómeno que se remonta, por lo menos, hasta la época de los Sofistas. Algunas ideas sofistas llegaron incluso a encarnarse en la época alejandrina, como la idea de Superhombre.

Ha sido Kaerst quien mejor ha puesto de manifiesto la paradoja de que haya sido precisamente la tendeneia democrática de la Sofística la que más impulso haya dado al individualismo creciente. Es un hecho, ciertamente, que Protágoras —y en este sentido también Demócrito, cfr. 251 Diels—, parte de postulados democráticos. El célebre mito protagórico del origen del Estado (que hay que considerar en esencia auténticamente protagórico y no una invención de Platón) da por supuesto que todos los componentes del Estado participan de las facultades políticas, lo cual, sin duda, es un postulado fundamental de la democracia. Zeus concede a todos los hombres las virtudes políticas (*aidós* y *dike*), sin las cuales la sociedad humana perecería. En el fondo, la base fundamental de estas ideas coincide con la interpretación democrítica de la ley. Esta es, para Demócrito, el límite de la libertad individual. Por consiguiente, lo que se pretendía lograr era la seguridad individual. Esta misma valoración aparece en la teoría del contrato, defendida por Protágoras. En ello se hallan estos dos pensadores de acuerdo con las ideas contemporáneas: el sentimiento de la época —cfr. las teorías sobre el origen de la religión, creación individual, en el Sísifo de Critias— no concebía otro modo de dar realidad a los hechos culturales sino atribuyéndoles la personalidad de un individuo ².

². Cfr. Critias, Sísifo, frgto. 25 D. Hay otros puntos de contacto entre Demócrito y Protágoras, como por ejemplo sus ideas sobre el origen de la sociedad humana y sus creencias sobre el mundo de ultratumba. Cfr. GUNNING, *De Sophistis Graeciae praeceptoribus*, Diss. Amsterdam 1915, p. 35 s. Sobre el tema del *πρῶτος εὐρητής* cfr. KLEINGÜNTHER, *Phil.*, Suppl. 26, 1 (1933), p. 66 y sgtes.

Sea como sea, está claro que la valoración del individuo tenía que llevar forzosamente a oponer los intereses del individuo y de la polis. En este conflicto, la ciudad llevó la peor parte.

Contra este progresivo individualismo reaccionó, según sabemos hoy, Sócrates con su misticismo de la ciudad; reaccionó igualmente Platón. Para Sócrates, y en menor escala también para Platón, la ciudad se presentaba como la norma absoluta de la religión y el derecho³. Pero ni el sacrificio de Sócrates bastó para detener la marcha de los hechos, ni Platón logró conservar el incipiente socratismo que en su filosofía se hallaba. Precisamente fué Platón quien, por muchas causas, contribuyó al triunfo de la nueva época, y anuncia, en muchos aspectos, la religión que podemos llamar típicamente helenística: nos referimos a la religión astral, que impregnó a toda la época.

También Antístenes, otro discípulo de Sócrates, anuncia la posición filosófica de la nueva época. Sus doctrinas contienen gérmenes ya de la descomposición de la religión «política», según ha visto acertadamente Pettazoni.

Jenofonte, otro discípulo del círculo socrático, prelude también rasgos del helenismo. El es, según sabemos, uno de los primeros biógrafos griegos, y la biografía, así como el retrato, son indicio de una tendencia individualista.

Isócrates es otro de los grandes «pioneros» y precursores de la época helenística. No sólo ha sido quien con más claridad ha visto la necesidad de romper las barreras entre griegos y bárbaros, sino que incluso en aspectos particulares ha intuído magistralmente las necesidades y postulados de la nueva época.

En realidad la barrera que oponía a griegos y bárbaros se iba haciendo cada vez más débil. También en esto fué Jenofonte un precursor: retrato de Ciro, y sobre todo su descripción del sistema educativo persa se basa en el postulado de que los pueblos llamados bárbaros, podían presentar una auténtica concepción del hom-

³ Naturalmente, para Platón no es la ciudad existente, sino la ciudad ideal esbozada por él y que no se basa en la organización gentilicia. Cfr. REVERDIN, *La religion dans la cité platonicienne*, París, 1942, y SOLMSEN, *Plato's Theology*, Ithaca, 1942, p. 4, donde insiste en la necesidad de estudiar el marco cívico de la teología platónica.

bre y oponerla incluso a la griega. Por otra parte ya en Eurípides se insinúa la idea paralela: que un esclavo puede albergar en su espíritu cualidades de que carece un ser libre (cfr. EURÍPIDES, *Electra* 367 sgtes. y *Alejandro* frg. 52). Al mismo tiempo, Jenofonte es, en muchos aspectos una prefiguración de los generales y mercenarios helenísticos, de esos aventureros desarraigados que van a la caza de poder y de reinos ⁴ y del que es un ejemplo Demetrio Poliorcetes.

Se ha dicho que el rasgo distintivo de la religión helenística es la infiltración del espíritu oriental en la mente griega. En parte es ésta una verdad evidente, siempre que no se exagere su alcance: por un lado hemos visto cómo una serie de elementos de la mentalidad helénica se hallan «in nuce» en la época anterior. Una institución que caracteriza a esta época es el culto del monarca. Pero éste no cuajó en Macedonia, y tampoco llegó a introducirse definitivamente en Grecia. Por otro lado contra los que quieren derivar de oriente esta institución se levantan una serie de objeciones, basadas en antecedentes griegos de esta institución.

Eitrem ⁵ ha querido explicar la apoteosis del monarca por la idea, típicamente griega, de que al revestir al monarca con el manto de la divinidad, aquél alcanza el poder del mismo dios. El helenista polaco Sokolowski ⁶ parte de la suposición de que en un principio el monarca no se considera un dios, sino un simple instrumento de la divinidad.

Tenemos, realmente, antecedentes en la Grecia clásica: A Lisandro se le otorgaron honores semidivinos. El hecho parece cierto a pesar del escepticismo de Tarn. Por otro lado, notamos ya en

⁴ Entiéndase eso «cum mica salis»: Jenofonte no era propiamente un mercenario. Pero apunta ya en él ese elemento apátrida — combatió a su propia patria — que después veremos con tanta frecuencia.

Sobre Demetrio cfr. ahora MANNI: *Demetrio Poliorcete*, Roma, 1951, que, si bien enjuicia muy bien su personalidad, no cae en la exageración de un BERVE (Gr. *Geschichte*, II, 235 sgtes) que lo considera un ser excepcional. Para un paralelo entre Demetrio y su hijo Antígono cfr. TARN, *Antigonos Gonatas*, p. 203 sgtes. Un juicio ecuánime sobre Demetrio en TARN, *La civ. hellénistique*, cap. I.

⁵ Symb. Osl. 10-1937, 31-56.

⁶ Eos, 1947, fasc. 1.169 sgtes.

la época clásica como paulatinamente se van introduciendo cultos extraños: Bendis, Ammon, Sarapis etc.

Hay que tener en cuenta, además, otro hecho, del que ya hemos adelantado algo: las aportaciones platónicas. Platón es hoy considerado, no como el broche de oro que cierra la época clásica, sino como el punto de partida de una nueva concepción religiosa. Por ello ha podido afirmar con razón Festugière. «Platon, qu' on peut nommer en rigueur du terme le véritable initiateur de la religion hellénistique»⁷.

El Platón que nos interesa especialmente es el Platón de la última época. El del Timeo, Leyes y Epínomis. Boyancé quiere que se considere además al Fedro, según hemos visto. Que sobre esta época de Platón hay un influjo pitagórico y órfico, lo ha defendido ya Frank⁸, aunque ha rebajado algo su importancia. Pero hay además un aspecto que a veces se pretende olvidar y sobre el que ha dirigido la atención Tovar en un libro juvenil, pero lleno de sugerencias interesantes: nos referimos a la discusión sobre el perfecto tirano en el Político. Si tenemos en cuenta las ideas de Platón en este diálogo, notaremos que no es sólo en el campo religioso donde ha influido Platón, sino que ya entrevió la situación política de la nueva época. Ideas parecidas a las de Platón en el Político defendió también Aristóteles al afirmar que aquel que superase a los demás en virtud, fuese hombre o dios, éste tenía el derecho a mandar.

Sofistas, Sócrates, Antístenes, Platón, Jenofonte, Isócrates y Aristóteles: he aquí las grandes mentes que prepararon el camino hacia una nueva edad. Nos falta ahora estudiar otra figura, en muchos aspectos decisiva: Alejandro.

⁷ *Epicure et ses dieux*, p. 7, id.: Le dieu cosmique, pág. 92. Algunas rectificaciones a las ideas de Festugière han sido realizadas por Boyancé en REG, 65-1952, pág. 322 s. Frente a la idea de que Platón ha influido en la época helenística en el doble aspecto de su filosofía, el optimista/monista (Timeo) y el pesimista/dualista (Fedro) observa Boyancé que para el espíritu sincrético de la época no había diferencia entre las dos tendencias de Platón. Nilsson ha hablado del influjo platónico en la religión helenística, pero ha colocado este influjo en época más tardía: «Platon ist einer der grössten Religionsstifter der Welt... ist es aber erts ein halbes Jahrtausend nach seinem Tode gewesen» dice en *Röm. Mitt.*, 48-1933, 259.

⁸ *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, p. 205.

Muchos son los problemas que en torno a Alejandro se plantean. Uno de los más importantes es el de la impronta que su madre Olimpias pudiera dejar sobre el alma del pequeño Alejandro. Olimpias fué un espíritu profundamente místico y es probable que Alejandro heredara de su madre este aspecto de su personalidad, aunque últimamente se ha tendido a disminuir este aspecto de la herencia materna. Con todo, es un hecho que Alejandro estuvo dominado por una fuerte corriente dionisiaca. Radet ha sido quizá el que más ha exagerado el influjo dionisiaco sobre el espíritu de Alejandro, y en cierto modo tiene razón: por lo menos, algunos años después de su muerte se relacionaron las expediciones alejandrinas y las conquistas dionisiacas. Así se ha hecho en la *Dionisiaká* de Nonno.

Nos interesa particularmente la cuestión de las intenciones políticas, relacionadas a su vez con las religiosas, del gran conquistador. Sinclair⁹ se ha expresado con cierto escepticismo sobre la posibilidad de reconstruir las ideas políticas de Alejandro al afirmar (p. 253) que, si bien se debe considerar a Alejandro un pensador político, tal afirmación no puede justificarse. Y añade: «*Ses contemporains n'avaient guere idée de ce qu'il pensait, et l'imagination des historiens postérieurs ne peut nous rendre les paroles d'Alexandre et, sans elles, il est difficile de deviner sa pensée*». Naturalmente, Sinclair tiene razón en un sentido: al intentar una «historia» del pensamiento político, como él hace, hay que contar con el documento escrito. Pero, aparte esto, creemos que el escepticismo del profesor escocés puede hoy en día superarse, a pesar de que pronto la época alejandrina desorbitará la figura del conquistador. En primer lugar podemos seguir con cierta seguridad la evolución de su pensamiento desde el momento de desembarcar en Asia hasta su muerte. En general se está de acuerdo en considerar que la primera intención de Alejandro era emprender una guerra «de represalias» contra Persia. Pero es evidente que más tarde, probablemente a partir de Issos, cuando fué conociendo más a fon-

⁹ *A History of greek Political Thought*, pág. 252 de la trad. francesa (París, Payot, 1953).

do el mundo oriental, cambió de parecer. Ha sido Jouguet ¹⁰ quien quizá ha insistido más sobre esta evolución del espíritu de Alejandro. Se ha notado, a este respecto, que es sintomático el que a partir de entonces el adivino griego Aristandros pase a segundo plano, mientras los magos adquieren más importancia. El mismo Jouguet, en el post scriptum del ya citado libro (p. 490-500 de la ed. española) insiste sobre el hecho de que «si Alejandro no hubiera querido ser rey oriental, no habría procurado tan decididamente ser adorado». Ahora bien: que Alejandro ha querido seguir sus propias ideas en lo que se refiere al trato de los vencidos, lo indica el que no siga el consejo que sobre ello le dió Aristóteles, su maestro. Tarn ha sostenido que la intención de Alejandro era igualar a griegos y persas.

La idea de «humanidad», la paternidad de la misma, constituye un tercer problema que aquí, al hablar de Alejandro, nos interesa. Sabido es que el estoicismo defendió la idea de la unidad del género humano. Pero hay que establecer una diferencia entre el fundamento estoico de tal idea —es decir, que la unidad y concordia humana es un postulado del orden del universo— y la creencia de que tal «concordia» sólo podía llevarse a cabo por medios políticos, por medio de un monarca. En última instancia, nosotros creemos que son ideas que aparecieron independientemente, por las circunstancias de la época, y las nuevas necesidades históricas.

En las líneas precedentes hemos intentado analizar los fermentos que han contribuido al nacimiento de la época helenística. Dichos fermentos se remontan a épocas distintas, pero los más importantes deben ubicarse en el s. v, con la crisis de la Sofística y la caída de Atenas. Nos interesa ahora trazar un cuadro del espíritu religioso de la época para dar una idea de conjunto, que nos permita comprender las distintas manifestaciones espirituales. No estableceremos una división tajante entre época alejandrina y romana. Notaremos, no obstante, que el carácter esencial de la primera es el de ser un período de transición. Por consiguiente, muchos fenó-

¹⁰ *El imperialismo macedónico y la helenización de oriente*, trad. española, Barcelona, 1927, p. 12 sgtes.

menos que apuntan en la época alejandrina aparecen completados y desarrollados posteriormente. Pero en general, podemos hablar de unidad. Ello es claro, por ejemplo, en lo que se refiere a la religión solar y al misticismo astral. La Astrología, fué primeramente patrimonio de eruditos y no logró popularizarse hasta tiempos más avanzados.

Lo primero que observamos al estudiar la situación religiosa del helenismo es una sorprendente paradoja: mientras por un lado la crítica evhemerista de la religión y la gran difusión de la magia y la hechicería testimonian una pérdida del sentimiento religioso, llegando a veces a un verdadero ateísmo, por otra parte, sobre todo en los espíritus elevados, notamos una profunda religiosidad. Pero ello es sólo una aparente paradoja. Lo que ocurre es que hay que distinguir entre el bajo pueblo y los hombres de ciencia. Mientras en el primero domina la desorientación, las capas cultas desarrollan una especulación aparte, inaccesible a la gente sencilla.

En primer lugar, hay que poner de relieve un hecho importantísimo: la religión de las capas cultivadas helenísticas se basa en especulaciones filosóficas. Es una religión científica. Sobre todo, debido a que en ella juega un primordial papel la astronomía. Añadamos que la Astrología fué estimulada por los avances astronómicos, lo cual favoreció la acepción por parte de los espíritus científicos y con ello la popularización después entre el pueblo. No vamos a discutir aquí el problema del origen de la astrología helenística, cuestión que ha dado origen a fuertes polémicas entre los que la derivan de Oriente (Boll, Cumont) y los que la consideran una creación de la mente griega. Diremos solamente que la orientación astronómico-astrológica de la religión dió origen a la tantas veces citada mística astral, a la creencia en el destino y en la dependencia de las fuerzas cósmicas. Naturalmente la filosofía intentó a veces racionalizar estas creencias: así ocurre con la teoría de la *heimarmene* en el estoicismo. Con todo ello el hombre se sintió presa de un terror cósmico. Se vió presa de la angustia al sentirse solo ante la magnitud del universo. De aquí la fuerza con que atraen las religiones que prometen una liberación de las potencias astrales, como ocurre con el hermetismo.

Por consiguiente, de una manera que puede parecer extraña, la irreligiosa, o mejor, supersticiosa creencia en la astrología echó al

hombre en brazos de una religión que no deja de ser profunda. Tanto las religiones de misterios como el hermetismo poseen una gran fuerza religiosa y moral. Añadamos la religión del Dios cósmico, tan relacionada con la segunda corriente indicada. De ella ha dicho su eximio historiador: «Cependant ces raisons philosophiques n'expliquent pas dans son essence même de fait religieux. De ce point de vue, si la religion cosmique a eû une si belle fortune, c'est qu'elle répondait exactement aux besoins de l'heure. Elle convenait au savant en tant que savant, puisque le Dieu qu'elle proposait expliquait les phénomènes qu'on se donnait comme objet de la science. Et elle convenait au savant en tant qu'animal religieux, puisqu'elle menait à la contemplation d'un objet visible d'une beauté souveraine»¹¹. De la belleza de la religión hermética puede dar ejemplo también el tratado conocido por Poimandres y que constituye el primer escrito de la colección hermética. Sobre todo con la promesa de salvación al hombre «gnóstico», ofrecía un refugio al hombre desesperado de fines de la época pagana. La liberación que ofrecía esta religión se presenta bajo una forma de liberación de sí mismo. La base de esta religión era un dualismo extremo, cuyas raíces han sido reconocidas en Platón por Festugière...

Pero la soledad cósmica que angustiaba al hombre helenístico-romano no estaba determinada exclusivamente por las concepciones astrológicas, y el concepto de «simpatía» que dominó en la filosofía desde Posidonio (cfr. infra.). Había una base de «desarraigo», debido a la muerte de la religión de la ciudad y la destrucción de los lazos políticos de la época clásica, entre el hombre y su ciudad.

Desde hace algunos años, ha insistido Pettazzoni en la lucha entablada entre la religión oficial de la Polis griega y las organizaciones al margen de la ciudad: la ciudad intentó asimilar esos movimientos sin lograrlo enteramente. Uno de estos elementos anti-políticos (es decir contra la polis) es, a nuestro modo de ver, la filosofía. En efecto: las escuelas filosóficas estaban organizadas como verdaderos thiasos, y sus tendencias políticas fueron siempre vistas con recelo desde los intentos pitagóricos. Si en algunos casos el fin de estas escuelas era crear políticos democráticos, en otros

¹¹ FESTUGIÈRE, *Le dieu cosmique*, p. 161.

muchos sus sentimientos eran hostiles al estado y el verdadero fin era formar propiamente reformadores. Creo que ello explica por qué fué la filosofía tan perseguida en momentos de crisis—por considerarla enemiga del régimen— y por qué en cambio fué favorecida por los reyes macedónicos. Macedonia veía en las escuelas filosóficas un espíritu dirigido contra la organización clásica de la ciudad.

Así, en la época clásica religión y ciudad se hallan íntimamente unidas. Pero notamos que a medida que la ciudad pierde su existencia no puede tampoco la religión cumplir con su misión. De hecho notamos que paulatinamente los espíritus elevados primero, y después las gentes sencillas se van acercando a los misterios eleusínicos, por hallar en ellos satisfacciones que no podía proporcionar la religión oficial. Eleusis fué adquiriendo cada vez más importancia a medida que se debilitaba la religión de la ciudad. Naturalmente, los cultos ciudadanos no desaparecen. Es el espíritu y la religiosidad lo que se debilita. Pero en la época helenística Eleusis tuvo que sufrir la competencia de las religiones de misterios orientales, cuyos caracteres son semejantes entre sí. Las religiones más importantes fueron las de Isis, Sarapis, la Gran Madre, Attis. Pero debemos indicar que alcanzaron también cierta importancia los misterios propiamente griegos, los de Deméter y Dionysos especialmente.

Podemos decir, pues, que la crisis de la ciudad provocó lo que desde antiguo se iba gestando: la rebelión de los cultos que satisfacían las ansias individuales contra la religión olímpica, oficial, de la ciudad. No se trata, por consiguiente, de una ruptura. En realidad podemos decir que fué la corriente mística y extática de la época pre helénica, que sólo desapareció de la superficie y corrió subterráneamente, reapareciendo en el momento en que tuvo ocasión para ello (orfismo en el s. VI, misterios, etc.).

Hay un fenómeno que testimonia la soledad social del hombre helenístico: la creación de cofradías religiosas. Nilsson ha hablado de ellas; pero lo considera como un hecho que prueba la continuidad de los cultos clásicos. No ha insistido, como Festugière ¹² en que es un síntoma de la época: la facultad del individuo para esco-

¹² *Epicure et ses dieux*, p. 19.

ger libremente a una divinidad para su culto. Al mismo tiempo, estas asociaciones son un modo de solucionar la soledad del hombre, mediante el contacto de seres que sienten los mismos anhelos religiosos. Ante la soledad de las grandes urbes helenísticas, los hombres se unen para adorar una divinidad que colma las aspiraciones religiosas de los individuos.

Todo lo dicho nos ilustra acerca de un aspecto de los ideales religiosos. Se halla el otro aspecto, el popular. Hemos aludido a la magia y hechicería. Añadamos ahora algo más para redondear el cuadro.

La magia, la superstición y la hechicería siempre ha sido un elemento popular, y no sólo en la religión griega. Pero ahora se extiende a las grandes masas de la población. El tipo del «deisdaimon» llega a ser lo suficientemente popular para ser trazado por Teofrasto en sus caracteres. Más adelante, en la época de Plutarco, se recrudece más todavía.

Aparte la comedia nueva, con Menandro, ha sido Teócrito el que más noticias nos proporciona. Naturalmente, las teorías científicas sobre la «simpatía» contribuyeron no poco a la difusión de este aspecto de la superstición y el dominio de los poderes superiores.

Actualmente, aparte estas fuentes literarias poseemos una fuente de interés primordial: los papiros mágicos. El último trabajo dedicado a ellos es un opúsculo de Nilsson¹³, que recoge la esencia de los trabajos anteriores de Festugière y Boll. Con todo, Nilsson no se propone en su trabajo estudiar el contenido de los mismos, sino determinar los elementos que proceden de la religión griega. Al mismo tiempo pone de relieve, por contraste, las fuentes orientales y judías (página 61), que constituyen la base fundamental. En conjunto, estos papiros (el más antiguo de los cuales es del siglo III p. C.) contienen sólo elementos formales helénicos: citan, como autoridades «mágicas», a Homero (NILSSON, *op. cit.* p. 67), al «teólogo» Orfeo. Entre los dioses ocupan un papel importante, aparte Hermes, por identificarse con el dios egipcio Toth, Hécate (ya en la época clásica ocupada en estas cuestiones mágicas), Selene, Apolo,

¹³ *Die Religion in den gr. Zauber-Papyri*, Bull. de la Soc. Royale de Lund, 1948.

Afrodita, Eros. Una combinación de magia y teúrgia la hallamos en filósofos posteriores, sobre todo en Proclo.

«Le platonisme, nous semble-t-il, est un effort... pour réduire sur le plan historique comme sur le plan dogmatique, l'antithèse «from religion to philosophy»: estas palabras del prefacio del libro de V. Goldschmidt, *La religión de Platón*, (Paris, P. U. de F., 1949, p. VI) pueden, a nuestro entender, aplicarse a toda la filosofía griega. Platón, sin duda, es el que más abiertamente ha luchado para imponer el valor religioso de la filosofía. En él, más que quizá en otro pensador griego, la idea de la fuerza religiosa de la filosofía forma el núcleo central de todas sus ideas. Pero Platón no es un caso aislado en la historia de la filosofía griega. Al contrario: notamos cómo paulatinamente se va imponiendo a los espíritus, ya desde los pensadores presocráticos, para acabar en la época helenística-romana, en la que es difícil en muchos casos decir, si un sistema es propiamente filosofía o religión.

Muchos factores han contribuido, naturalmente, a que para el pensador helenístico sea el problema religioso el que más claramente y con mayor fuerza se plantea en su espíritu. Escapa a los límites de nuestro trabajo seguir las huellas que nos puedan conducir a la solución de este problema. Con todo podemos señalar algunos factores decisivos, como por ejemplo el hecho de que, con la destrucción de la religión de la ciudad, el hombre debía plantearse de nuevo, y con nuevas perspectivas, una serie de cuestiones de tipo ético. Al encontrarse de golpe el hombre ante sí mismo, tuvo necesidad de aclarar su posición ante el nuevo mundo que se entreabría a sus ojos. Con ello, el hombre se encontraba ante sí mismo, debía profundizar de nuevo sobre el sentido de su existencia, que había quedado desvinculada de la vida política tradicional para entrar en el torbellino de una nueva concepción del hombre, que de ciudadano de un pequeño estado había pasado a ser cosmo-polita, esto es, ciudadano del universo. En esta nueva situación, la soledad radical del hombre se presentaba cada vez con mayor claridad a su espíritu y se planteaba el agudo problema de la conducta que debía el hombre seguir en el nuevo orden de cosas.

Ello explica, además, por qué en las escuelas filosóficas que nacieron en esta época crucial la metafísica se dejó a un lado para

preocuparse especialmente del problema de la conducta humana.

Pero aparte el influjo de la nueva situación política hay que tener en cuenta que la época helenística es una época en la que el hombre encuentra poca seguridad individual. Ello es verdad, especialmente, en los años que siguieron a la muerte de Alejandro, precisamente los años que asistieron al nacimiento de las dos escuelas más especialmente impregnadas de sentido religioso: el estoicismo y la escuela de Epicuro. Falto el hombre de un apoyo seguro y firme para su vivir cotidiano —y las continuas guerras quitaban todo optimismo a este respecto— el hombre se lanzaba en brazos de la religión, que le ofrecía una seguridad íntima superior a cualquier otra.

Pero aquí hay que hacer un importante distingo. Por un lado, la gente inculta no podía hallar un consuelo suficiente ni en la religión oficial, ni estaba capacitada para buscar refugio espiritual en la elevada doctrina de Platón; y así se dejaba atraer cada vez más por las religiones de misterios que, ya griegas, ya procedentes de oriente, les prometían y en muchos casos les proporcionaban un verdadero consuelo, con la promesa de una vida más allá de la muerte.

Pero, por otro lado, los espíritus elevados, que no hallaban satisfacción a sus aspiraciones en las religiones populares, tendían cada vez más a impregnar la filosofía de un sentido religioso. Así se ha podido decir que en esta época la filosofía era la religión de los selectos, si bien esta afirmación hay que rebajarla un poco en el entender de algunos especialistas. En realidad, el divorcio de las ideas religiosas del pueblo y de los pensadores es constante en Grecia desde la aparición de la filosofía, de modo que Platón ha podido hablar con razón de la lucha entablada entre la poesía —portavoz en cierto modo de la religión popular— y la filosofía.

Y aún en cierto modo podemos decir que algunos pensadores de esta época han centrado todos sus esfuerzos en combatir la religión. Nos referimos especialmente a Epicuro. Es cierto que Epicuro defiende la existencia de los dioses. Lo afirma repetidas veces y con una fuerza que hace imposible creer en hipocresía. Así por ejemplo, en la Epístola III, 123-124, donde dice textualmente: «Con seguridad hay dioses... pero los dioses no son como los hombres los imaginan»¹⁴.

¹⁴ Cfr. Sobre este texto, USENER, *Epicurea*, p. XX-XXI y FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, p. 86.

Ahora bien, como observa Nilsson (II, 239) Epicuro negaba la religión en el sentido de que destruía la relación del hombre con Dios. Nos encontramos por consiguiente, en Epicuro, con la extraña paradoja de que, afirmando la existencia de los dioses, negaba la realidad a la religión. Intentemos explicar el por qué de esta aparente contradicción:

Entre los tipos estudiados por Teofrasto en sus *Caracteres*, tenemos un documento maravilloso para comprender la situación religiosa de muchas personas en el cap. XVI (XXVII en la edición de Hartung, Leipzig, 1857). En él se estudia la Deisidaimonia, es decir, lo que los latinos tradujeron por «superstitiosus», definido por San Agustín (De Civ. Dei, VI, 9) como el que «teme a los dioses» (a diferencia de «religiosus» que simplemente «venera y honra» —*vereri*— a los mismos). Que el retrato de Deisidaimon es un magnífico documento para entender la situación religiosa de comienzos de la época helenística lo ha demostrado Bolkestein (*Theophrastos Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde*, en RGVV, XXI, 2, 1930), quien ha hecho un magnífico estudio de la extensión que había alcanzado en esta época el terror a todo lo que fuera una manifestación de los poderes superiores.

El temor al mundo del más allá lo hallamos ya en el s. v, que es cuando esta idea del castigo de ultratumba se esparce entre el pueblo (cfr. Nilsson, G. d. gr. Rel. I, 767 sgtes. Un fragmento de Demócrito (frgmto. 297 Diels) alude ya a ello; y en el s. iv Platón pone en boca de Céfalo (Rep. I, 330d) una expresión semejante, al decir que cuando se acerca la hora de la muerte asaltan a los hombres fuertes temores sobre la suerte que les espera en el más allá..

En la época helenística, además del temor al más allá y la angustia del juicio de los muertos (cfr. Ruhl, De mortuorum iudicio, RGVV, II, 2, 1903) viene a añadirse un nuevo temor: el de caer bajo el poder de los astros. En efecto, la creencia en el poder de la fatalidad, relacionada con la tesis de los dioses-astros y la inflexibilidad del orden que reina en el mundo (cfr., Platón, Leyes, VII, 818b), creó en el hombre un terror y un desasosiego que fué precisamente lo que quiso curar Epicuro.

Epicuro, por consiguiente, combatió, más que la religión en sí, los terrores que engendraba en el alma del hombre una concepción religiosa que llegaba a un extremo de exageración, cayendo en la

superstición y en el terror de los dioses. Quiso librar al hombre de la constante inquietud que trae consigo el temor al castigo, llevando la calma y la tranquilidad a los pechos humanos. Como cantaba entusiasmado Lucrecio:

Nam simul ac ratio tua coepit vociferari
naturam rerum, divina mente coortam,
diffugiunt animi terrores, moenia mundi
discedunt, totum video per inani geri res
(Lucr. De rerum natura, III, 14 sgtes.).

El dogma esencial de Epicuro en relación con la divinidad, a saber, que Dios, como tal, debe estar libre de toda preocupación y de todo cuidado (y notemos que esta exigencia para la divinidad es al mismo tiempo el ideal que Epicuro quiere para el sabio) es lo que le ha llevado a negar la providencia divina (cfr. el importante texto fragmento 38 Usener, citado entero en Festugière, p. 93, nota 1). Convierte a la divinidad, por tanto, en un ideal filosófico. Con esta concepción de Dios es imposible que sea compatible la plegaria, que Epicuro reduce a elogios de la divinidad, a alegrarse con ella, a tomar parte en su felicidad. La divinidad, como los dioses, por su parte, quedan reducidos, como certeramente señala Nilsson (II, 240) a «reyes holgazanes», a quienes es inútil acudir en momentos de angustia y necesidad.

Junto con el Jardín, la escuela estoica ha realizado importantes aportaciones a la religión. De su seno han salido profundas e importantes figuras religiosas, como Cleantes, Crisipo y grandes teólogos, como Posidonio. Además, hay que indicar que durante muchos años fué el único sistema positivo en el mundo helénico, ya que ni la Academia ni el Liceo podían competir con él. Hay que esperar algunos siglos para que en otros círculos aparezcan personalidades importantes, como Numenio, Jámblico, Porfirio y Proclo, y sobre todo, Plotino.

Se ha dicho, con razón, del estoicismo que «ningún sistema filosófico ha tomado jamás tanta parte en los problemas religiosos» (Gernet-Boulangier, *El genio gr. en la religión*, p. 462). Y, en efecto, todo su sistema está determinado por una cuestión teológica. Panteísta desde el momento que proclama que la Razón universal (Dios) y el mundo no pueden separarse, pero aceptando un determinado

dualismo al distinguir entre el Logos y la materia inerte que es penetrada y animada por él, la cuestión que más le preocupa es el problema ético de la colaboración del hombre en el curso y despliegue de la voluntad del Logos, que se identifica con el destino (cfr. frgt. 102). Todo participa de la razón, y también el hombre, cuya misión es armonizar su propia conducta con la voluntad divina.

Se comprende que una concepción como la estoica chocara con la religión popular, que procuró explicar a base de la interpretación alegórica a Homero, adaptando así sus postulados a los de su propia doctrina. Otras veces se intentaba conciliar con las concepciones filosóficas las ideas del vulgo, al proclamar, como por ejemplo hizo Cleantes, que Zeus era el ser de mil nombres, y al sostener — en la peliaguda cuestión de la existencia del mal — que si éste existe porque los hombres ignoran el plan divino, Dios, en su misericordia, restablece el orden perturbado. Como se ve, la escuela carece de una rigidez dogmática, y cada pensador trae su aportación al problema teológico y moral.

Quizá el que más modificó las doctrinas estoicas y dió al estoicismo una grandeza que jamás había alcanzado fué Posidonio, cuyas ideas y concepción de la filosofía se han visto modificadas — aunque no tan profundamente como se creyó en un principio — por los trabajos de Reinhardt. Sustituyó la razón por la fuerza (la *dynamis*) creando un sistema dinamista que trajo consigo una nueva concepción teológica, opuesta a la concepción aristotélica.

Dentro ya de la época romana, nos encaminamos a un sincretismo cada vez más acentuado, fenómeno paralelo al nacimiento de un sincretismo religioso. Es la época del eclecticismo. No obstante, todavía algunos estoicos continúan aportando sus caudales a la escuela. Pero el único pensador griego que da el estoicismo en esta época es Epicteto.

Una característica del estoicismo imperial es la coincidencia de ideas con el Cristianismo, lo cual, como es sabido, ha dado lugar a que se creara la apócrifa correspondencia entre Séneca y San Pablo. (Cfr. San Jerónimo, *De vir. ill.* 12). Cfr. Elorduy, *Est. ecles.* 18-1944, p. 377 sgtes. y 392, donde se da una base para admitir la relación).

La situación espiritual del siglo II, que ofrece un aspecto bifronte (cfr. Tovar, *En el primer giro*, Madrid, 1940) queda manifiesta

por la distinta posición que adoptan dos escritores contemporáneos: Plutarco, por un lado, que defiende la tradición religiosa del helenismo y Luciano por otro, que combate la idea misma de la religión.

Pero el siglo II es importante asimismo por otros aspectos. Es una época de gran actividad teológica, en la que se va elaborando la doctrina del Dios trascendente, a base de los datos de Platón. (Sobre este punto, que no podemos abordar ampliamente cfr. nuestro trabajo, próximo a aparecer, «Sobre la filosofía religiosa helenístico-romana», donde hacemos un análisis a fondo de la obra recientemente aparecida de Festugière, *Le dieu inconnu*, París, 1954).

El neopitagorismo, que en esta época vuelve a aparecer, se halla impregnado de ideas mágicas y teúrgicas (cfr. Legrand, *P. Nigidius Figulus*, París, 1930) lo mismo que hallaremos más adelante en los neoplatónicos, sobre todo en Jámblico y Proclo (cfr. RE s. v. Theurgie). Es precisamente en el Neoplatonismo, sobre todo con su fundador, la escuela que más lejos lleva la concepción de la filosofía como religión. En Plotino tenemos un profundo pensador religioso que hace de la mística la base fundamental de su doctrina. En él, más que quizá en otro pensador, hallan satisfacción las profundas aspiraciones místicas que vemos son la base de los hombres helenísticos.

BIBLIOGRAFIA CRITICA

I

INTRODUCCIÓN: OBRAS GENERALES

1. De entre la ingente bibliografía que trata de la época helenística en general, destacaremos las obras más relevantes:

TARN, *The hellenistic Age*, 1923 (trad. francesa, París, Payot, 1936). Es una exposición general de los problemas que plantea el Helenismo. Interesa, sobre todo, porque insiste en la cuestión económica (219 y sgtes. de la ed. francesa). Sobre la economía helenística, ver ahora la importante obra de ROSTOVZEFF, *The Economic History of Hellenistic World*; 194.

Más general, y sobre todo interesante porque analiza los factores originarios del helenismo —cosa que no hace Tarn— es el trabajo de KAERST: *Geschichte des Hellenismus*, I (3.^a ed.) 1927; II (2.^a ed.) 1926. (Contra algunos puntos de vista defendidos por Kaerst, cfr. BELOCH, *Griechische Geschichte*. IV, 1, 1925; IV, 2, 1927).

Un estudio de conjunto sobre la problemática del Helenismo, tanto en el campo religioso como cultural, es la obra de WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, Berlín, 1930-1932 (dos volúmenes, de los cuales, el 2.º trata especialmente de esta época). También su obra «Hellenistische Dichtung», en especial el capítulo primero, es útil: en él estudia los prejuicios que se han tenido que vencer para descubrir lo que constituye el carácter específico del Helenismo.

2. Aparte estas obras generales, señalaremos un conjunto de trabajos que se ocupan ya especialmente del Helenismo en su aspecto religioso: SCHUBART: *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, Berlín, 1932; BEVAN, *Later greek Religion*, 1927. Son igualmente valiosos los capítulos correspondientes de las obras de: PETTAZZONI, *La religione greca*, trad. fr. París, 1952; GERNET-BOU-LANGER, *Le génie grec dans la Religion* (trad. española, Barcelona, 1937). SOLMSEN, *Plato's Theology*, Ithaca (N. Y.) 1942 (especialmente pág. 15 sgtes.); NILSSON. *Griechischer Glaube*, Berna, 1950 (trad. española, Madrid, 1953); NOCK, *Hellenistic Religion*, 1939; MURRAY, *Five Stages in gr. Rel.* 1950.

3. Tenemos finalmente los grandes manuales de Historia de la religión griega, dedicados especialmente a la época helenística:

NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 1950 (se han ocupado de recensionar esta importante obra, Festugière en REG, 64-1951, y Boyancé, REA, 1952, 332 y sgtes.).

Algo anterior a Nilsson es la obra de PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Friburgo de Brisgovia, 1943. El ingente trabajo de Prümm ha sido duramente criticado por Festugière en un trabajo aparecido en la REG, 1944, pág. 249-262, donde arremete contra algunas de las tesis del jesuíta alemán: así, a propósito del primitivo monoteísmo indoeuropeo que Prümm defiende (p. 16 sgtes.), dice el dominico francés: «Il y a ici tant d'affirmations gratuites, tant de si grossières erreurs de méthode professées avec une tranquille assurance qu'on renonce tout d'abord à discuter» (pág. 254).

4. Aparte los autores indicados, damos los nombres de los más importantes tratadistas de la Religión helenística, con una noticia sobre sus trabajos:

NOCK, uno de los mejores conocedores de esta época, se ha distinguido sobre todo por un penetrante trabajo sobre los problemas de la «conversión» en su obra titulada precisamente así: *Conversion*, 1933. Destaquemos también su obra, ya citada, *Hellenistic Religion*, así como una serie de artículos aparecidos en JHS (por ejemplo 48-1928, 21 sgtes.) o en Harvard Studies in class. Phil. (41-1930, 1 sgtes.) etc.

TONDRIAU se ha acreditado como buen conocedor del problema del culto divino del monarca, calificado por Nilsson como «das dunkelste und umstrittenste Problem der gr. Religion in geschichtlicher Zeit (II, 128)». Sus trabajos están casi todos dirigidos en esta dirección: *Le point culminant du culte des souverains*, en LEG, 15-1947, 100 sgtes., donde pone al día la cuestión y realiza un análisis de los motivos que plantea este problema. *Un culte bizarre: les sou-*

verains à deesses, Amberes, 1948, donde estudia el curioso caso de un monarca asimilado a una divinidad femenina.

Hemos ya aludido al PADRE FESTUGIERE, uno de los sabios que mejor conocen la época helenística, en especial la religión hermética. Pero no creamos que se haya limitado a un solo aspecto de la religión helenística: ha trazado magistralmente la situación espiritual y religiosa del mundo en el momento de la aparición del Cristianismo (*Le monde greco-romain au temps de Notre Seigneur* en colaboración con Fabre); se ha ocupado de la crítica epicúrea de la idea de Dios (*Epicure et ses dieux*, París, 1946), si bien Festugière no llega a considerar a Epicuro un negador de los dioses ni enemigo de la religión. Su estudio es finísimo en lo que se refiere a la idealización de los dioses, que son considerados seres alejados de toda preocupación (y en ello hay un reflejo de los ideales de la época). En su «*Contemplation et vie contemplative selon Platon*», París, Vrin, 1936 (2.^a ed. 1950) ha señalado el fuerte influjo de Platón en la religión de la época helenística. Sus trabajos sobre el Hermetismo serán señalados al tratar de este punto.

FRANZ CUMONT se ha ocupado especialmente del más allá y de los problemas del simbolismo funerario, así como del influjo del oriente dentro de la religión helenística. Sus trabajos sobre Astrología son también importantes. Señalemos entre sus obras, *Astrology among the Greeks and Romans*. Nueva York, 1912. *After Life in roman Paganism*, New Haven, 1922; *L' Egypte des Astrologues*; Bruselas, 1937; *Les mages hellénisés*, 1938; finalmente su obra póstuma, *Lux Perpetua*, París, 1949.

No podemos tampoco dejar de citar a EITREM, que ha trabajado especialmente sobre la magia y papiros mágicos, tan importantes para conocer esta época; KERN, conocedor del Orfismo y los restos órficos en la religión helenística; BIGNONE, especialmente dedicado a Filosofía, pero que ha tocado puntos de religión; sobre todo en su *Aristotele perduto*, 1936, ha prestado buenos servicios al conocimiento del epicureísmo, filosofía que es una verdadera clave para penetrar en el espíritu del helenismo; finalmente demos los nombres de BOLL, GUNDEL, ZIELINSKI, nombres que se han hecho famosos por sus aportaciones.

I I

EL CONCEPTO DE HELENISMO

1. El término y el concepto de helenismo, según sabemos, procede de Droysen quien fué el primero en comprender que con la caída del régimen de la ciudad no moría la cultura griega, sino que se iniciaba otra que poseía caracteres propios. No obstante, se ha criticado el término de «helenístico». Así TARN, *La civil. hellénistique*, p. 7, nota 2, observa: «quoique la forme du mot soit incorrecte (es decir «helenismo»), est employé depuis longtemps comme substantif de hellénistique; hellénisticisme est un mot impossible dans toutes les langues». Y añade que es demasiado tarde para crear otro término. Sobre la cuestión en general, HERTER, *Das neue Bild der Antike*, 1, 1942, 334 sgtes.

2. La tesis de que el término helenístico debe extenderse a toda la baja Antigüedad está representada entre otros por OTTO: *Kulturgeschichte des Altertums*, 1925, página, 104 y sgtes; sostiene en cambio que hay que aplicar dicho término sólo al período que va desde Alejandro a la conquista romana, Meyer, apud, Nilsson, II, página 2, nota 1. Una posición intermedia está representada por TARN, *La civ. hell.* página 8 y NILSSON, II, p. 2, quien afirma que el problema se reduce en último término a una cuestión de terminología (doch scheint mir der Streit um eine Wortfrage mehr als eine Sachfrage zu gehen»). Con todo Nilsson divide su libro en dos partes, la griega y la romana, si bien reconoce la continuidad de los dos períodos. Toynbee ha defendido la unidad de la civilización romana y la griega. Tarn (p. 8 nota 2) que alude a esta tendencia de «cierta escuela», pero no cita a Toynbee, se desentiende de la cuestión.

3. Individualismo y fermentos que preparan la época helenística.

Sobre el individualismo griego en general, MONTERG DIAZ, *De Calicles a Trajano*, p. 11 y sgtes.; NILSSON, *Mel. Cumont*, I, 1936, 365 sgtes.

KAERST ha puesto de relieve el influjo democrático sobre la Sofística como fermento de individualismo en su *Geschichte des Hellenismus*, I, 71 sgtes («Demokrit stand in seinem politischen Denken, ebenso wie Protagoras und der Anonymus Jamblici auf den Boden der Demokratie») cfr. también pág. 74 donde analiza Kaerst las sutiles causas que han hecho que la democracia — conjunto de individuos — se convierta en fermento de individualismo: si ello ha contribuído, hay que añadir asimismo el influjo de las «hetairías» políticas.

Acerca de la interpretación política del mito de Prometeo en el Protágoras, cfr. SINCLAIR, *A History of greek political Thought* (trad. fr.) cap. V especialmente. Ver asimismo SECHAN, *Le mythe de Prométhée* (París, PUF, 1952).

Para el influjo de Demócrito, KAERST, *Geschichte des Hellenismus*, I, 74. Sobre el concepto de ley en este atomista, DEL GRANDE, HYBRIS, Nápoles, 1947, página 318 y sgtes.

Para los Sofistas y su influjo desarraigador y anti-tradicionista, MEWALT; *Kulturkampf der Sophisten*, Tübingen, 1928. Véase asimismo el importante trabajo de TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid 1947, donde sostiene que los sofistas, con su desarraigo traen un antipatriotismo y la indiferencia con respecto a la religión de la ciudad. Sobre las ideas protagóricas en materia religiosa, NESTLE en *Phil. Wochenschrift*, 1925, col. 316-318.

Las teorías del Anónimo de Yámblico ofrecen dificultades en cuanto a su atribución: defiende la paternidad para Demócrito, CATAUDELLA (*RF*, n. s. 10-1932), mientras UNTERSTEINER lo identifica con Hipias (*Rend. dell' Ist. lomb., classe di Lett.* 77-1943/44, f. 2). Antes, BLASS lo había identificado con Antifonte (refutado por CAPARELLI, *La sapienza di Pitagora*, 1941, I, pág. 243 sgtes.)

Eurípides, como portavoz de la efervescencia racionalista del siglo V, puede estudiarse en NESTLE: *Euripides, der Dichter der gr. Aufklärung*, Stuttgart, 1901. La tesis de Nestle ha tenido un precursor en VERRALL, *Euripides the rationalist*, Cambridge, 1895. Una reacción contra la tesis «verraliana» representa el libro de APPLETON, *Eur. the idealist*, London, 1927.

Para Antístenes, cfr. Pettazzoni, página 222. Para Pettazzoni, Antístenes es, con Jenófanes, «celui qui est allé le plus loin dans la voie du monothéisme au sens rigoureux du terme».

Jenofonte, profundamente impregnado de Socratismo, hasta la exageración a nuestro juicio: LUCCIONI: *Xénophon et le socratisme*, París 1951.

Para las ideas de Isócrates el libro clásico es el de MATHIEU: *Les idées politiques d'Isocrate*, 1925. Cfr. Igualmente KESSLER: *Isokrates und die Panhellenistische Idee*, Paderborn, 1910 (Isócrates personifica al helenismo y es el propulsor del panhelenismo). Contra esta tendencia ha reaccionado especialmente JAEGER (*Paideia*, III y *Demóstenes*). Jaeger sostiene que, frente al panhelenismo isocrático, a cuya cabeza se debe hallar un extranjero, Demóstenes ha sostenido un auténtico panhelenismo, a cuya cabeza se hallaría Atenas por derecho propio.

Trata especialmente el problema religioso de SOCRATES, ANTONIO TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1947 y MAIER: *Sokrates*, Tübingen, 1913. La tesis del Dr. Tovar es especialmente sugestiva y presenta la figura del filósofo como una reacción al desarraigo sofista. La posición de Sócrates sería casi la de un misticismo de la Ciudad-estado. Con todo, la cuestión socrática ha sufrido un rudo golpe con los argumentos hipercríticos de OLOF GIGON: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna 1947, donde se niega la posibilidad de llegar a una valoración y a un conocimiento objetivo de Sócrates, ya que en torno a su figura muy pronto comenzó un proceso de idealización que escamotea la historicidad de lo que sabemos del gran maestro. Con todo, se han hecho fuertes críticas a las tesis de Gigon.

Sobre Platón ver infra.

4. Griegos y Bárbaros: Sobre la cuestión, JÜTNER: *Hellenen und Barbaren*, 1923. Un paralelo con la idea isocrática de que era griego el que participaba de la cultura helénica lo tenemos en Esparta, donde domina la idea de que se es espartano por el hecho de seguir la «agogá» lacedemonia. Eliano en V. H. 12, 43 atribuye esta idea a Licurgo, lo cual no es inverosímil según NILSSON (*Grundlagen des spartanischen Lebens*, Klio, 12-1912, 329).

En Eurípides hallamos la tendencia a atacar los valores de la cultura griega. Así en Medea, Electra, Alejandro. También las Troyanas están vistas desde el punto de vista del vencido, en contra de los griegos. No obstante, posteriormente cambió de punto de vista: así en Suplicantes. En general, sobre estos cambios, MURRAY, *Euripides and his Age*, 1946².

Sobre las ideas políticas de Aristóteles, cfr. especialmente JAEGER, *Aristóteles* México, 1946, p. 298 y sgtes. Como observa acertadamente Jaeger (op. cit. página 293, nota 2), la idea aristotélica de tratar a los bárbaros como «animales o plantas» (frgto. 658) «era... el resultado de una fría reflexión sobre los hechos». Aristóteles escribió un tratado sobre la Monarquía (cfr. HEITZ, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, p. 206 s.) probablemente tratado desde el punto de vista platónico. Como es sabido, la «política original» de Aristóteles buscaba también, según las normas platónicas, el ideal absoluto de justicia. Más tarde separó la ética de la política (Jaeger, p. 301 sgtes.). ALLAN, (*The philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952) ha puntualizado algunas de las ideas de Jaeger sobre el platonismo

originario del Estagirita. La influencia de los misterios sobre Aristóteles es estudiada por CROISSANT, *Aristote et les mystères*, París, 1932.

III

ALEJANDRO Y SU HERENCIA

1. De entre la copiosa bibliografía que versa sobre Alejandro, citemos:

TARN: *Alexander the Great*, 1948; SCHACHERMAYR: *Alexander der Grosse*, Salzburg, 1949 (duramente criticada, cfr. REG. 1951, p. 497 sgtes); RADET, *Alexandre le Grand*, París, 1950 (2.^a edición); CLOCHÉ, *Alexandre le Grand*, París 1954.

2. Ha estudiado el influjo de Olimpia sobre su hijo, TRITSCH, *Olympias, die Mutter Alexanders des Grossen*, 1926. Pero últimamente se tiende a rebajar el importante papel de Olimpia (Nilsson, II, 10 sgtes.).

Sobre la leyenda de Alejandro y su relación con la de Dionisos, véase últimamente, JEANMAIRE, *Dionysos*, París 1951, 332 sgtes.

Ha insistido sobre la influencia de Isócrates en las ideas de Alejandro, BALDSON, en *Historia*, 1-1950, 363 sgtes.

La aportación de Oriente a la formación de la cultura helenística no ha sido olvidada; cfr. en general AYMARD, *Orient et la Grèce antique*, París, 1953; para la contribución de Asia, ALTHEIM, *Alexandre et l'Asie*, París, Payot, 1935; para Egipto, EHREMBERG, *Alexander und Aegypten*, Leipzig, 1926.

Constituye, como es sabido, una cuestión ampliamente debatida el origen de la idea de «Humanidad», como comunidad de todos los hombres, especialmente el conjunto de seres que integraban el imperio de Alejandro. Cfr. especialmente, TARN: *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, en Proc. of the Brit. Acad., 19-1933, 123 sgtes. El problema de la mezcla de razas en los años anteriores a la época helenística es abordado por DILLER: *Race-mixture among the Greeks before Alexander*, Univ. of Illinois Press, 1937. Sobre el papel que en la elaboración de este concepto ha jugado el estoicismo véase cualquier tratado sobre el Estoicismo, por ejemplo POHLENZ, *Die Stoa*. Contra la tesis de Tarn de que Alejandro quería la fusión de griegos y persas se ha manifestado FISCH, en A. J. of Phil. 58-1937, 59 sgtes.

Un importante estudio sobre estos problemas lo constituye el trabajo de de SKARD: *Zwei religiös-politische Begriffe* (Norske Videnskaps Akad. Abhandlinge, Oslo, 1931, fasc. 2), donde se insiste en que el concepto de *basileus* se halla siempre relacionado con la realeza.

IV

CARACTERES DE LA RELIGION HELENISTICA

1. Sobre las creencias populares en la época helenística, ver ahora la obra de NILSSON, *Greek popular Religion* (trad. francesa, París, Plon, 1954). Una de las características de la filosofía helenística es, como hemos indicado, que cada vez se va separando más de las capas populares, para elaborarse un concepto de la vida contemplativa, ya en germen en la época anterior. Cfr. sobre el problema, JAEGER, *Aristóteles*, México, 1946, donde en el Apéndice 2.º se estudia la evolución del ideal contemplativo en la cultura griega. Para la contemplación platónica, FESTUGIERE: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1950 (2.ª ed.). Para Teofrasto, en este aspecto, INDEMANS: *Studiën over Theophrastus, vooral met betrekking to zijn Bios theoretikós en zijn zedeprenten*, Tesis, Nimega, 1953.

2. Para el importante papel de la Astrología, FESTUGIERE, *La révélation d' Hermes Trismégiste*, vol I (*L' Astrologie et les Sciences occultes*, París, 1944). NILSSON, *The Rise of Astrology in the hellenistic Age* (Meddeld. fran Lunds Astronom. Obs., Historical Notes and Papers, n.º 18, 1943) así como el trabajo del mismo autor: *Solkalender og Solreligiön* (Studien fra Sprogog Oldtidsforskning, n.º 154, 1930) y el artículo publicado en AfRW, 30-1933, 141 sgtes. En estos trabajos insiste Nilsson sobre el importante papel que las nuevas teorías solares desempeñaron en la difusión de la astrología.

3. Sobre la religión hermética existe una abundante bibliografía. Véase especialmente el art. de W. KROLL en RE s. v. Hermes Trismegistos, quien, col. 815 acentúa la base griega, frente a REITZENSTEIN, el cual ve en el Hermetismo una aportación oriental, especialmente iranio-egipcia. Más bibliografía en Nilsson, II, 556 y sgtes.

La Gnosis es identificada con el hermetismo por LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924 (trad. francesa, París, 1951), especialmente el capítulo primero. Noticias generales sobre la cuestión en BULTMANN: *Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (trad. fr. París, Payot, 1950, p. 134 sgtes.).

Continúa siendo válida la obra de J. KROLL, discípulo de W. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1914, hasta el punto que Festugière, en su obra general, *La Révélation d' Hermes Trismégiste*, ha renunciado por ello a una exposición sistemática de las doctrinas herméticas para dedicar su atención especial al proceso evolutivo que ha desembocado en el Corpus hermético, que ha editado en colaboración con NOCK (París, 1945, en cuatro volúmenes, de los cuales los dos últimos contienen los fragmentos de Estobeo y otros compiladores).

No podemos ocuparnos aquí del origen del Hermetismo. Parece que puede situarse antes de la aparición del Cristianismo. Así REITZENSTEIN, *Poimandres*, 1904. cfr. DODDS, *The Bible and the Greeks*, 1935. Reitzenstein ve ya en Filón un representante de esta corriente. En todo caso, FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, página 519 sgtes, estudia a Filón como uno de los eslabones de la gran corrien,

te de la religión del Dios cósmico, uno de los fundamentales del Hermetismo. Para Filón, últimamente, WOLFSON, *Philo*, 1948. Ha acentuado el influjo de Posidonio W. KROLL (*N. Jahrb. für klass. Alt.* 39-1917, 145 sgtes.) PRÜMM (*Religionsgeschichtl. Handbuch*, 535 sgtes.) y LAGRANGE (R. Bibl. 33-1924, 481 sgtes.) lo ponen en íntima relación con el cristianismo. Sobre la distinción que pretende hacerse entre Hermetismo y Gnosis, BULTMANN, p. 134 sgtes.

La aportación platónica a algunos puntos del hermetismo es valorado por FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, 92 sgtes., KROLL, RE, VIII, 802 sgtes.

4. La religión cósmica es estudiada especialmente por MOREAU; *L'Ame du monde de Platon aux Stoiciens* páginas 3 y sgtes. FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, París 1949, donde se han trazado todos los antecedentes de esta corriente, según hemos indicado. Uno de los primeros precursores es sin duda Jenofonte, en su discusión en Memorables, I, 4 y IV, 3 (Festugière, p. 78 sgtes.). Sobre el pasaje jenofónteo, GIGON, *Sokrates*, 44 y sgtes. Pero hay que notar que todo misticismo es ajeno a Jenofonte.

Platón como jalón importante de la concepción del Dios cósmico, FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, especialmente 92 y sgtes.; BOYANCÉ, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, REG, 65-1952, 512 sgtes. Es especialmente importante el Timeo platónico como fuente de estas ideas; cfr. SOLMSEN, *Plato's theology*, 98 sgtes. La tesis de TAYLOR (*Comm. on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928) de que Platón expone en este diálogo las ideas de un pitagórico contemporáneo ha sido refutada especialmente por CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London, 1937, VIII sgtes. Otra importante fuente es el libro X de las Leyes, sobre el que remitimos al artículo de GEROULT, REG, 37-1924, 33 sgtes.

Sobre el demiurgo, SOLMSEN, 110 y sgtes., FESTUGIERE lo interpreta, pág. 104 y sgtes., como un doble mítico del alma del mundo, que está dotada de intelecto. Véase igualmente DIES, *Autour de Platon*, 551 y sgtes. y la introducción de RIVAUD al Timeo de la Col. Budé.

Un estudio del Epinomis como precedente de la religión del Dios cósmico en FESTUGIERE, 196 y sgtes. Aristóteles y sus aportaciones en BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, 1936, p. 227 sgtes. Sobre el Himno de Cleantes, WILAMOWITZ, *Hell. Dichtung*, II, 257 sgtes, y FESTUGIERE, 340 y sgtes. El papel del Posidonio, en la obra de REINHARDT, *Posidonios*, 1926 y RE s. v,

5. La lucha de la filosofía contra el olimpismo:

La tesis de una doble fuente de la religión griega, una mediterránea, patriarcal y otra nórdica, olímpica, en PETTAZZONI, *Mnemosyne*, 1951, 1 y sgtes.

Sobre la organización de las escuelas filosóficas como thiasos, WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos* (Phil. Unters. IV, Berlín, 1881) donde se expresa de esta forma (página 263): «dennoch ist es meines Wissens nicht ausgesprochen dass die philosophischen Schulen *θίασοι* «associations religieuses» sind, dass Platon die Akademie eines Tages als ein *Μουσών θίασος* gestiftet hat».

6. El libro fundamental sobre Eleusis continúa siéndolo el de FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, 1914, pero su tesis del origen egipcio está absolutamente abandonada (cfr. Picard en REG, 40-1927, 320 s.), Véase ahora el trabajo de MAGNIEN, *Les mystères d'Eleusis*, París 1950, que, si no aborda los problemas de origen, da una visión del desarrollo y sobre todo, de los principales ritos; es a la vez un amplio repertorio de los testimonios literarios sobre el santuario.

Sobre el origen prehelénico de los misterios eleusinos, se expresó ya PERS-SON (AfRW, 21-1922, 308 sgtes.) indicando que «der Kern der Mysterie ist ein Fruchtbarkeitskult sowie der Kern der minoischen Religion».

7. El libro clásico sobre las religiones de misterios helenísticos es REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927. PETTAZZONI, *I misteri*, 1923. Para el lector español, breves indicaciones en el libro del P. HOLZNER, *El mundo de San Pablo*, Barcelona (Col. Patmos) 1951. Indicaciones interesantes en Bultmann, págs. 65, 130 y 350 sgtes.

8. Las relaciones entre Orfismo y Cristianismo han sido abordadas por BOULANGER, *Orphée*, París, 1925, que insiste demasiado sobre el influjo órfico; una investigación objetiva del problema en el P. LAGRANGE, *L'Orphisme*, París, Gabalda, 1937 (col. Etudes bibliques).

9. Estudia el carácter de las cofradías (Stiftungen) NILSSON, II, 107 sgtes. y FESTUGIERE, *Epicure et ses dieux*, París, 1947, 19 sgtes.

10. Sobre las supersticiones griegas en general, RE. s. v. Aberglaube (Pfiister). Sobre el tratado de Plutarco, STROMBERG, (*Festschrift till A. Boethius*, Göteborg, 1949. 141 sgtes.).

Sobre la comedia nueva, en especial Menandro como portavoz de las ideas de la época, FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, 161 sgtes. La hechicería de algunos idilios de Teócrito ha sido estudiada por ROUSSEL, REG 45-1932, 361 sgtes.

Las teorías de la época sobre la simpatía de los cuerpos han sido estudiadas especialmente por REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, 1926, donde reivindica para Posidonio estas doctrinas. Que estas ideas de la simpatía han influido sobre las creencias populares ha sido puesto de manifiesto por NILSSON en su *Gr. Glaube* (trad. española, p. 127 sgtes.).

Sobre los papiros mágicos, NILSSON *Die Religion in den gr. Zauberpapyri*, en Bull. de la Soc. Royale de Lund (Lund, Gleerup, 1948).

Sobre ideas teúrgicas en Proclo, cfr. EITREM en *Symb. Osl.* 1942, 49 sgtes.

V

LA FILOSOFIA COMO FUENTE RELIGIOSA

1. Sobre la filosofía helenística en general, véase LEISEGANG, *Hellenistische Philosophie der Griechen*, III, 1, Leipzig, 1923; UEBERWEG-PRAECHTER, *Grundriss* 1920 (11.^a ed.).

2. El carácter religioso que adquiere la filosofía a partir de Platón continuándose en la época helenística-romana ha sido tratado por: GILBERT, *Griechische Religions-Philosophie*, Leipzig, 1911 GERNET-BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, trad. española, Barcelona, 1937, 455 sgtes., quien señala que entre los medios intelectuales predomina el escepticismo, pero pone de relieve que los espíritus que no se resignaban a perder sus creencias y tendencias religiosas veían en la filosofía la base para la solución de los problemas de su vida. Lo mismo afirma NILSSON, *Geschichte der gr. Religion*, II, 238, quien no obstante hace algunas reservas: «Die unmittelbare Wirkung der Philosophie als eines Ersatzes für Religion und eines Ankergrundes im Leben darf nicht allzu eingeschätzt werden, obgleich sie in der alten Literatur und der moderne Forschung einen breiten Platz annimmt; sie betraff hauptsächlich die Gebildeten, obgleich Brokken auch tiefer hinabfielen, wie u. a. die Grabeepigramme zeigen».

3. Sobre Epicuro, en general sus ideas religiosas, ha escrito FESTUGIERE un pequeño, pero hermoso libro: *Epicure et ses dieux*, Paris PUF, 1946, donde defiende a Epicuro del ateísmo que se le ha atribuído desde la antigüedad. Sobre el Ateísmo, DRACHMANN, *Atheism in pagan Antiquity*, 1922.

Los fragmentos han sido editados varias veces: USENER, *Epicurea*, 1887, y *Kleine Schriften*, I, 297, sgtes., donde ha estudiado las Sentencias Vaticanas. BIGNONE y BAILEY han editado a Epicuro: el primero con notas (Bari, 1929) y el segundo con traducción y notas en inglés (Oxford, 1926). Las Epístolas han sido publicadas por VON DER MUHLL. Sobre las ideas epicúreas en torno a la divinidad, véase la edición y restitución del fragmento *Ἐπὶ θεῶν* que ha publicado DIELS: *Ein Epikurisches Fragment über Gottesverehrung* (S. B. Akad. Berlín, 1916-17, 886 sgtes. y Abh. Berlín, 1916).

Sobre Epicuro en general véase asimismo el art. de VON ARNIM en RE, VI, 133 sgt. y BIGNONE: *L' Aristotele perduto e la formazione di Epicuro*, 2 vol, 1936.

4. Junto con el Epicureísmo, la escuela estoica ha sido la que más se ha preocupado por la religión. Véase en general POHLENZ, *Die Stoa*, 2 vol. 1948. Una breve, pero buena visión puede hallarse en el art. de MURRAY (*The stoic philosophers*) en *Stoic, Christian and Humanist*, Londres, 1940, pág. 89-118.

Los fragmentos han sido editados por Von Arnim, París, Didot, 1903-1905, en tres volúmenes. POHLENZ ha publicado una edición con sólo la traducción y unos breves comentarios (*Stoa und Stoiker*, Berna, 1950). Véase igualmente MOREAUX: *L' âme du monde de Platon aux Stoïciens*, 1919.

5. El carácter especial de la escuela estoica, que no ha tenido la misma organización rígida de las otras escuelas, sino que ha variado mucho según la personalidad de sus representantes, sobre todo según que éstos procedieran del Este o de Grecia, ha sido puesto de relieve por WILAMOWITZ (*Glaube der Hellenen*, II, 290 sgtes.). Cfr. además el trabajo de POHLENZ en *DJbb. für Wiss. und ugenbildung*, 2-1925, 257, titulado *Stoa und Semitismus*.

6. Ha tratado de las tendencias orientalistas de la escuela estoica BIDEZ (*Bull. de l'Académie de Belgique*, XVIII, 1937, 244 sgtes.); en este trabajo estudia principalmente a Zenón, y en algunas ocasiones lleva un poco demasiado lejos sus teorías.

7. Sobre Crisipo, BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, PUF, 1951. Crisipo era un ferviente defensor de la idea de Dios y contribuyó en gran manera a la elaboración del panteísmo estoico. Cfr. BEVAN: *Stoiciens et Sceptiques*, París, 1927 y COUISSIN: *Le Stoïcisme et la Nouvelle Académie*, (RHPH., 1929).

8. Cleantes fué también una naturaleza también profundamente religiosa y mística, como puede comprobarse por su famoso himno a Zeus, sobre el cual véase WILAMOWITZ, *Hell. Dichtung*, II, 257 y sgtes., y sobre todo, FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, 310 sgts., donde se estudia el himno, de acuerdo con la concepción helénica de la plegaria.

9. Panecio es importante, porque su posición racionalista le hizo combatir incluso la astrología, tan en boga entonces, y señala con ello nuevos rumbos a la escuela. Véase la reciente edición de sus fragmentos con una noticia preliminar sobre su vida y doctrinas en VAN STRAATEN, *Panetius*, Amsterdam, 1946 (en francés).

10. Un resumen sobre las nuevas concepciones de la filosofía de Posidonio, iniciadas por REINHARDT (*Poseidonios*, 1921) pueden verse en NILSSON, II, 251 sgts. Posidonio ha sido recientemente tratado de nuevo por Reinhardt en un artículo muy extenso aparecido en RE y del que existe tirada aparte.

W. KROLL dió una visión de conjunto de la idea que se tenía de Posidonio antes de los trabajos de Reinhardt: así en su artículo *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios* (NJbb. 39-1917, p. 145 sgtes.). Posidonio es llamado «un primer neoplatónico» por W. JAEGER (*Nemesios von Emesa*, 1914, 68).

11. Tratan de la filosofía religiosa de la época romana, NESTLE, *Die gr. Religiosität*, Berlín, 1934, III, p. 123 sgtes., NILSSON, II, 376, y sgtes. Es muy importante para determinados aspectos,—sobre todo para el problema de los orígenes del misticismo griego— FESTUGIERE, *Le dieu inconnu*, París, Gabalda, 1954, especialmente, página 92 y sgtes., donde se estudia la doctrina de la trascendencia divina en los pensadores del siglo II de ascendencia platónica. Véase asimismo HEILER, *Das Gebet*, 1918, passim.

12. Finalmente, para el estoicismo y sus relaciones con el cristianismo, los importantes trabajos de nuestro compatriota el *P. E. Elorduy*. Su tesis doctoral, publicada en *Phil. Suppl.* XXVIII, 3, 1936, trata de la filosofía social de la Estoa. Véase igualmente su trabajo, publicado en *SOPHIA*, 1948, 195 sgtes., «La filosofía estoica absorbida por el cristianismo», donde explica el hecho de la inexistencia de lucha entre estas dos escuelas por el hecho de que el Cristianismo absorbió al estoicismo. Señala, igualmente, que hay puntos de Plotino en que éste se aleja de Aristóteles, debiéndose entonces al influjo estoico, por medio del intermediario Ammonio Sakas (cfr. *ELORDUY, Est. ecles.* 18-1914, 375 sgts. y *PENSAMIENTO*, 3-1947, 5 sgtes., donde se identifica Ammonio con el Pseudo-Dionisio).

13. Sobre Epicteto, *WILAMOWITZ*, *G. d. H.* II, 490 sgtes. *BANHÖFFER, Epiktet und das neue Testament* (RGVV, 10, 1911), que rechaza el influjo neotestamentario sobre este pensador. Para determinados aspectos del estoicismo, cfr. *NYGREN: Den kristna Kärekestanken genom tiderna*, 1930 (trad. del sueco al francés bajo el título de *EROS ET AGAPE*, París, 1944).

14. Sobre las ideas religiosas y teológicas de Dion de Prusa, cfr. *H. VON ARNIM: Leben und Werke des Dion von Prusa*, 1898, 476 sgtes.

15. En torno a Marco Aurelio hay importante y reciente bibliografía: *FARQUHARSON: Marcus Aurelius, his life and his world*, Oxford, 1951. Sus relaciones con el estoicismo antiguo son abordadas por *NEUERSCHWANDER: Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, Berlín, 1951. El mismo año 1951 ha visto aparecer la edición de *MARTINAZZOLI* en las *Musikai Dialektoi: La «Successio» di Marco Aurelio*, Bari, 1951. Otra edición es la de *THEILER: Kaiser Mark Aurel: Wege zu sich selbst*, Zürich, 1951.

Sobre Numenio, aparte el art. de *BEUTLER* en *RE*, *Suppl.* VII, 664 sgtes., véase *FESTUGIERE, Le dieu inconnu*, 123 sgtes.

16. Luciano y sus ideas religiosas constituyen el tema del libro de *CASTER Lucien et la pensée religieuse de son temps*, París, 1938.

17. *DELATTE* es uno de los que mejor ha estudiado el neopitagorismo. Véanse sus *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, 1915, que está dedicado especialmente a entrever elementos primitivos en las *γροσα ἔπη*. Véase igualmente *NILSSON*, II, 396 y *FESTUGIERE, Le dieu inconnu*, 18 sgtes.

Sobre el renacimiento del orfismo en la época romana, *NILSSON*, II, 407 sgtes y *ZIEGLER, RE* s. v. *Orphische Dichtung*.

18. Sobre Filón, *LEISEGANG, RE* s. v. y *Phil.* 1937, 156. cfr. especialmente *BRÉHIER: Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, París, 1925, y sobre todo *WOLFSON: Philo foundations of. Rel. Philosophy etc.* Cambridge, Harvard Univ. Press. 1947 (2 vol.).

19. Tratan la filosofía de Plotino: BREHIER, *La filosofía de Plotino*, trad. española, Buenos Aires, 1953 (aparte el clásico libro de INGE, *The Philosophy of Plotin*, Oxford, 1915).

Sobre sus discípulos, NESTLE, *Die gr. Religiosität*, III, 1934; sobre Porfirio en especial, BIDEZ: *Vie de Porphyre avec les fragments etc.*, Gante, 1913. Para Jámblico, BIDEZ: *Le philosophe Jamblique*, REG, 32-1919, 29 sptes. PARTHE ha editado los fragmentos de este último y su *De Mysteriis*, 1857.

Es un libro clásico sobre Juliano la obra, también de BIDEZ: *La vie de l'empereur Julien*, 1930.

Los elementos de Teología de Proclo han sido editados por DODDS: *Proclus, The Elements of Theology*, 1933. Sobre la plegaria entre los neoplatónicos, HEILER, *Das Gebet*, parte final.

* * *

NOTA ADICIONAL: Sólo cuando teníamos redactadas las presentes líneas ha llegado a nuestras manos el librito de FERNANDEZ-GALIANO / ADRADOS / S. LASSO DE LA VEGA titulado *El concepto del hombre en la Grecia antigua*, Madrid, 1955 y que reúne tres conferencias pronunciadas en Santander en 1954:

De los tres trabajos nos interesan aquí los del Sr. Adrados (El concepto del hombre en la edad ateniense) y de Lasso de la Vega (El concepto del hombre y el Humanismo en la época helenística). Adrados pone de relieve (p. 64) el hecho de que Sócrates haya interiorizado el conjunto de normas externas que constituyen la ética de la ciudad, enlazando así con la tesis de Tovar, sobre la reacción socrática.

Lasso de la Vega, que ha tocado magistralmente su tema, insiste en un aspecto pocas veces puesto de relieve al hablar del influjo de la sofística en la constitución del hombre helenístico. Así comprueba que, si bien por un lado sofistas del tipo de Calicles establecen la ley del más fuerte, otros sofistas, como Antifonte y Alcidadante (cfr. p. 97) tocaron el problema de la «justificación del derecho del más débil», creando los antecedentes de la doctrina de la fraternidad universal. En este aspecto, pues, la Sofística ha realizado positivas aportaciones a la constitución de la época helenística y hemos de rectificar, pues, lo que nosotros dijimos antes de un influjo en parte negativo.

Quizá en el punto en que no podemos coincidir con Lasso de la Vega es cuando insiste —exageradamente, a juicio nuestro— en el influjo extranjero, especialmente semita, en la formación de la mentalidad de la época alejandrina, p. 103 sptes. Claro que aquí está abierta la polémica entre los partidarios de una y otra tendencia. Pero es un hecho cada día más evidente, a medida que se va profundizando en el estudio histórico del pensamiento helénico, que las fuentes griegas del Helenismo son mucho más importantes de lo que en un principio se creía. Un aspecto de esta cuestión la tenemos en el tan debatido problema del término Aion: mientras los orientistas (así REITZENSTEIN, *Das iran. Erlösungsmysterium*, (Bonn 1921, p. 189 sptes.) ven en el dios Aion un influjo oriental, iranio, FESTUGIERE ha insistido en que el valor adquirido por el término desde «duración de vida» hasta «Eternidad» (en el sentido de Dios) se puede explicar

por la propia evolución del concepto en Grecia, sin acudir a influjos extraños. Cfr. LA PAROLA DEL PASSATO, 11-1949, 172 y sgtes., donde el dominico francés estudia la evolución de *αἰών* desde los escritores más antiguos hasta Aristóteles. Y del mismo autor, *Le dieu inconnu*, p. 146 sgtes., donde analiza el valor del mismo término en la época helenística.

Ejemplos como ése podrían multiplicarse. Por ejemplo, la cuestión del influjo oriental en el origen de la astrología griega, exagerado por los orientalistas (cfr. NILSSON, AfRW, 30-1933, 141 sgtes.).

JOSE ALSINA CLOTA.