

LUCIANEA

II. LA EPOCA DE LUCIANO. *

Si queremos conocer la personalidad de Luciano en su integridad y comprender el verdadero alcance y sentido de su obra, es necesario dar una visión panorámica del mundo en que vivió. Porque, aunque el sofista de Samosata escribe muchas veces con la vista dirigida hacia atrás ³², muchas otras plantea problemas que tocan lo más vivo de su mundo contemporáneo.

La vida de Luciano llena casi enteramente el siglo II después de Jesucristo. Y, ¿cuál es la característica de este siglo? Renan en su libro sobre Marco Aurelio ³³ ha dicho la palabra exacta: «Por todas partes reinaba una profunda tristeza». Y no está solo el escritor francés en este juicio. Farquharson, biógrafo del autor de los «Pensamientos» ha podido señalar ³⁴ que la época que nos ocupa se caracteriza por su debilidad, incierto por su senilidad. Opiniones parecidas hallaríamos en otros

* Cf. HELMANTICA, año XIII (1962), núm. 40. pp. 73-81.

32. Luciano retórico, que vive «en el pasado», es una tesis que, sin dejar de ser del todo cierto, no debe exagerarse como hacen por ejemplo Helm, Caster y Bompaire, aunque éste, p. 471 s., se ha ocupado de los temas de actualidad en Luciano. No todo es en Luciano vivir en el s. V y IV, y el Alejandro, el Peregrino y el Demónax, sin contar los Diálogos de los muertos, son una prueba de ello. Sobre la crítica de Roma, véase el libro ya citado de Peretti.

33. *Marc Aurele et la fin du monde antique*, 1882, p. 467.

autores que se han ocupado de la época romana y del final del mundo antiguo: Festugière ³⁵, Nilsson ³⁶, G. Murray ³⁷, Dodds ³⁸. El leitmotiv que ya desde finales del siglo I antes de Jesucristo domina en la literatura, especialmente la filosófica, es el de la «*meditatio mortis*», el de la huida del mundo. Quizá incluso podríamos remontarnos más arriba. Desde el Fedón platónico ³⁹, pasando por Epicuro y Menandro, hasta la literatura platónica del siglo II (el llamado platonismo medio), el tema es constante. En Séneca, para citar un autor bien representativo, las expresiones más frecuentes son del tipo de «*a turba de separa*», «*fuge multitudinem*», «*in te secede*».

Hay, realmente, algo inquietante en la reiterada persistencia con que los escritores de esta época predicán la radical necesidad del apartamiento del «*mundanal ruido*». Parece como si los espíritus estuvieran dominados por una especie de «*neurosis*». Y, realmente, al leer muchas de las advertencias que Séneca dirige a sus destinatarios, nos invade la sensación de estar oyendo a un médico de hoy dando sus consejos a un paciente neurótico ⁴⁰.

Un estudio clínico de todos esos síntomas acaso podría hacer mucha luz para determinar el verdadero sentido de la

34. *Marcus Aurelius*, Londres, 1952, 124. (Cf. nuestra reseña en «Convivium», II, 2, 1957, p. 166).

35. *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, Paris, I, 1942, cap. I.

36. *Geschichte der gr. Religion*, Munich, I, 1941, p. 295 ss.

37. *Five Stages of Greek religion*, Boston, 1953², p. 123 ss.

38. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1953² p. 236 ss. Interesantes son asimismo los libros de ALTHEIM, *La religión romana antigua* (trad. francesa), Paris, Payot, 1955, p. 280 ss., y J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1956, p. 239 ss. En general, cf. GEFFCKEN, *Der Ausgang des gr.-röm. Heidentums*, 1920.

39. Para la época anterior a Platón, véase F. WEHRLI, *Λάθε βίωσας* Leipzig 1931, que ha exagerado unilateralmente, extendiendo a toda la historia de Grecia como signo del alma helénica, el deseo de una vida retirada. Véase asimismo GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milán-Roma, 1953; FESTUGIERE, *Personal religion among the Greeks*, Berkeley, 1954, p. 53 ss. (y nuestra discusión en «Convivium», II, 1, 1957, 190).

40. Cf. FESTUGIERE, *Personal religion*, p. 60.

vejez del periodo que nos ocupa. La sociedad del siglo II —y lo mismo vale para los siglos siguientes hasta el fin de la antigüedad— es una *sociedad cansada*. Y este cansancio espiritual se manifiesta en una serie de rasgos típicos, que es preciso analizar. Por un lado, nos hallamos con el fenómeno acaso más típico de esta época: el abandono de la investigación científica para entregarse a lo supersticioso, irracional y absurdo. Incapacidad creadora que lleva a los espíritus a volver simplemente la vista hacia atrás y vivir en el mundo irreal del «pasado».

Biológicamente la época debió de caracterizarse por el descenso de la natalidad. Si los *Diálogos de los muertos* de Luciano pueden tomarse como un documento histórico —y en muchos aspectos así es— era frecuente el celibato, así como eran frecuentes los matrimonios con pocos o ningún hijo. La consecuencia no dejaría de sentirse pronto. Grecia y Roma —los centros del mundo más civilizados, más refinados y por ello menos prolíticos— dejan de ejercer la primacía. Es curioso observar que es ahora cuando el centro de gravedad del mundo se desplaza hacia la periferia. Es digno de tenerse en cuenta un hecho sintomático: los más grandes espíritus del Helenismo en los siglos primeros de nuestra Era no proceden de Grecia, sino de las regiones extremas, Siria, Asia Menor, Egipto. A excepción de Plutarco, la literatura griega del periodo romano se nutre de griegos de adopción, no de origen. Luciano es, como hemos visto, uno de ellos.

Paralelamente, algo parecido ocurre en Roma; naturalmente todavía es la Urbs el centro administrativo del Imperio. Pero pronto iban a ocurrir hechos sintomáticos. Señala Dion Casio (LXVIII, 4, 1), que con la elevación de Trajano al trono imperial se inicia algo insólito en el mundo romano, a saber, la exaltación de un hombre que no procede de Italia. Y será a partir de ahora cuando las demás provincias, especialmente de oriente, derán emperadores.

Desde el punto de vista religioso, el hecho que mejor caracteriza los primeros siglos de nuestra Era es el esfuerzo por profundizar en la idea de Dios. A grandes rasgos podríamos decir que el Monoteísmo —en sus formas más variadas— es la tendencia más acusada de los pensadores de la época. Por un

lado el sincretismo religioso al borrar las diferencias entre los diversos dioses locales y nacionales, favorece esta tendencia. Pero asimismo ha jugado un papel no despreciable la política y la evolución social.

Hay aquí una notable coincidencia entre los sociólogos marxistas y cristianos. Las transformaciones económico-sociales y políticas favorecieron esta tendencia existente ya «*in nuce*», en el período inmediatamente anterior. Naturalmente, los historiadores cristianos no exageran, como los marxistas ⁴¹, los factores simplemente económicos. H. de Lubac ha podido, por ejemplo, recientemente, señalar ⁴² que «a medida que un grupo humano, primero modesta tribu, se convierte en ciudad, después en nación y luego en imperio, se cumplen una serie de transformaciones paralelas en los ritos y en los mitos». Y el mismo P. Festugière, C. P., autor en modo alguno sospechoso, ha podido afirmar: «Así la idea de una monarquía universal... debía conducir a disminuir la importancia del particularismo local, a favorecer el regreso de una religión universal» ⁴³.

Naturalmente, las condiciones sociales y políticas no fueron los únicos factores, pues hay que contar gran medida con toda la tradición filosófica, platónica, estoica, peripatética, que pesa enormemente sobre los teólogos del siglo II, que han elaborado sobre ella, con fermentos orientales que fomentan la tendencia, la teología del dios inefable y desconocido, junto a la del dios cósmico ⁴⁴.

Es en relación con esa inefabilidad e irracionalidad de la idea de Dios como hay que explicar el auge que adquiere el misticismo. La visión de Dios y de sus misterios es ahora el verdadero fin de esa filosofía religiosa tan típica de la época, y que tiene sus representaciones en Máximo de Tiro, Apuleyo,

41. H. LEFEBRE, *Le Marxisme*, Paris, 1958, p. 60 ss.

42. «*El origen de la religión*», en el libro «*Dios, el hombre y el Cosmos*», Madrid, 1959, p. 392 ss.

43. *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 23.

44. Cf. NORDEN, *Agnostos Theos*, 1958²; FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, Paris, 1949; ID., *Le dieu inconnu et la Gnose*, Paris, 1954 (y nuestra discusión en «*HELMANTICA*», 1956, p. 113 ss.).

Numenio, Plutarco. La contemplación de los secretos divinos, la gnosis en el sentido pagano, es uno de los fenómenos más importantes de la época ⁴⁵. El *Corpus Hermético*, editado recientemente por Nock-Festugière ⁴⁶, es un libro de oro para conocer esta ansia mística, que culminará, en el siglo III, con Plotino.

No podemos detenernos a estudiar los pormenores de la problemática que plantea la teología del siglo II. No sólo porque nos falta espacio para ello, sino también porque es éste un aspecto que preocupa en realidad poco a Luciano. Lo que realmente le interesa es un fenómeno que sin ser estrictamente popular, es en el pueblo donde ha encontrado sus manifestaciones más claras. Nos referimos a la superstición, a la magia, al espiritismo.

La superstición ⁴⁷ no es, naturalmente, un fenómeno privativo de una época determinada de la historia de la cultura, pero es evidente que hay períodos en los que adquiere una importancia extraordinaria, como es el caso del que nos ocupa. Y ello por una razón especial. Si en general la superstición es patrimonio de una época ignorante, en el período helenístico-romano se añade el hecho de que muchas creencias de este tipo son fomentadas por la misma ciencia. La astrología se vió vigorizada, ya desde la época helenística ⁴⁸, por las nuevas doctrinas astronómicas, y, sobre todo, por la teoría estoica de la «simpatía de los elementos del cosmos» ⁴⁹. El universo se ve poblado, de este modo, de una serie de «eones», por las que camina el alma en su viaje celeste, según las conocidas doctrinas del misticismo astral.

45. Cf. especialmente, JONAS, *Gnosis und spätantiker Geit*, Gotinga, 1954², y W. THEILER, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken (Entret. de la Fondation Hardt, vol. III: Recherches sur la tradition platonicienne)*, Ginebra, 1958, p. 65 ss.

46. Paris, Les Belles Lettres, 1945.

47. Véase el art. de la RE s. v. *Aberglaube* (Pfister).

48. Cf. NILSSON, *The new conception of the univers in the late greek Paganism*, *Eranos*, 44, 1946, p. 20 ss.

49. El estudio fundamental es el de REINHARDT, *Kosmo und Sympathie*, 1926. Sobre el influjo de esta creencia en el Neoplatonismo, cf. W. Theiler. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1933.

¿Cuáles fueron las causas que determinaron este cambio espiritual tan profundo en la actitud del hombre? ¿Qué factores han contribuido a dar al «speculum mentis» del hombre un aspecto que tanto lo diferencia del hombre clásico? ⁵⁰. Es evidente que para dar una respuesta aceptable no es posible acudir a una causa única. Fallan, por ello, los sociólogos marxistas al querer achacar la decadencia del racionalismo y del espíritu científico de la época a causas estrictamente económicas, como el carácter esclavista de la sociedad antigua ⁵¹. Según este punto de vista, la decadencia de la técnica se debería, única y exclusivamente, a la falta de estímulos, determinada por la mano de obra, que traía consigo la gran abundancia de esclavos. Pero la tesis marxista no puede explicar el hecho de que no sea sólo la ciencia la que va hacia un irracionalismo, sino que éste impregna asimismo a la misma masa del pueblo. Por otra parte, si la falta de una verdadera técnica puede achacarse a cuestiones económicas, no pueden decirse lo mismo de aquellas ciencias que no necesitan mano de obra, como las matemáticas o la medicina.

El profesor Dodds ha intentado dar otra explicación ⁵²: según él nos hallaríamos en presencia de una época caracterizada por un férreo dogmatismo, dominada por una absoluta pereza mental, que hace que el hombre se entregue no a la especulación, sino a vivir de espaldas al pasado, a confiar en las «autoridades» clásicas que han pensado por ellos. Es un periodo caracterizado por un peligroso «temor a la libertad».

Sin duda, hay una parte de verdad en las explicaciones de Dodds. Su tesis explica, por ejemplo, el dominio del determinismo que invade ahora al pensamiento filosófico. Por otra parte,

50. En general, véase, J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, trad. española, Barcelona, 1954, p. 193 ss., del tomo V; S. LASSO DE LA VEGA, *La concepción del hombre en la antigua Grecia*, Madrid, 1955, p. 83.

51. Así RANOWITSCH, *Der Hellenismus und seine geschichtliche Rolle*, (trad. del ruso), Berlin, 1958, para la época helenística; para la romana, WALBANCH, *Decline of the Roman empire in the West*, p. 67, y ROSTOV-TZEFF, *History of Ancient world*, II, 286 ss.

52. *The Greeks and the Irrational*, p. 236 ss.

da cuenta del hecho de que sea ahora cuando aparece el «culto», a los maestros del pasado, Platón, Pitágoras, Orfeo. Es el momento de los libros «revelados»: libros sibilinos, palabras doradas de Pitágoras, oráculos caldaicos. Pero, aun reconociendo el acierto parcial de las explicaciones de Dodds no podemos por lo menos dejar de manifestar que no se vive enteramente de espaldas al presente, que no toda la filosofía es simplemente eclecticismo en el siglo II ⁵³, que no nos hallamos ante un siglo históricamente estéril, como ha dicho Tovar ⁵⁴. Finalmente, hay que decir que las explicaciones del profesor Dodds, más que «una vera causa» son un síntoma general.

A juicio nuestro, la verdad es que nos hallamos ante una de las más evidentes consecuencias del influjo oriental en el mundo romano. Mientras occidente —entendiendo occidente en un sentido amplio, Grecia y Roma— se ha ido debilitando paulatinamente, oriente va alcanzando una prosperidad cada vez mayor. Se ha llegado a decir, incluso, que la época que nos ocupa es el siglo de oro de oriente. Como consecuencia de este renacer biológico y económico, los cultos orientales se infiltran en ese occidente espiritualmente débil. Oriente impone su «*Weltanschauung*». Y así comprobamos que, mientras en periodos anteriores el influjo oriental se había asimilado y helenizado (recuérdese el orfismo y el movimiento dionisiaco), ahora se da el triunfo del Este. Hay ahora, ha dicho Nilsson ⁵⁵ un tipo de conversión, no de individuos aislados, sino de la totalidad. Esta conversión, se inició, en el mundo helénico, hacia el año 200 a. C., pero ahora avanza con fuerza cada vez más irresistible. Con ello tiene lugar el fenómeno inverso del que había presidido el paso de la época arcaica a la clásica: si antes se había producido la evolución, firme y segura, de la religión

53. Véase el interesante artículo de Loenen en *Menmosyne*, ser. IV, vol. X, 1957, p. 35 ss., sobre la originalidad de Albino; sobre Plutarco, THEVENAZ, *L'ame du monde, le devenir et la matiere chez Plutarque*, Neuchatel, 1938, especialmente p. 125 ss.

54. *En el primer giro*, p. 40 ss.

55. *Historia de la religio.idad griega* (trad. española), Madrid, 1953,

hacia la filosofía ⁵⁶, ahora se da el proceso contrario, la involu-
ción del logos hacia el mito ⁵⁷. El pensamiento racional, la
gran conquista de la Grecia clásica, se corrompe en teosofía,
magia, hechicería, misticismo astral. Figuras como el falso pro-
feta Alejandro, a quien atacará nuestro Luciano, son ahora
los tipos dominantes. Apolonio de Tiana, cuya vida novelada
se escribirá en el siglo siguiente, es todo un símbolo.

La invasión de los cultos orientales es otro de los grandes
rasgos de la época que nos ocupa, y, naturalmente, la prueba
más patente del triunfo del espíritu de oriente sobre occiden-
te. Ya ampliamente introducidos en Grecia ⁵⁸, fue precisamen-
te en la época de Luciano cuando se produce el primer signo
de ruptura del equilibrio a favor de oriente. En efecto: como
ha demostrado Beaujeu ⁵⁹, Adriano, además de ser el campeón
de la religión tradicional, fue un emperador entusiastamente
partidario de los cultos orientales, especialmente de los egip-
cios. Antes de visitar Egipto, Adriano era un admirador ex-
clusivo de Grecia. «Las cosas cambiaron cuando visitó Egipto.
Puede darse por seguro que fue para él una verdadera revela-
ción». Pero, a pesar de su entusiasmo por los cultos milenarios
de Egipto, la política religiosa de Adriano delata más bien
una dispersión que una concentración ⁶⁰, de modo que puede
decirse, contra la tesis de W. Weber ⁶¹, que el sincretismo y
el monoteísmo no han recibido del emperador un impulso de-
masiado decisivo. Será más adelante, en el siglo III, cuando
este sincretismo se realizará del todo, aunque, ciertamente,
preparado por la labor de los pensadores del siglo II, especial-
mente Plutarco, Máximo de Tiro y Apuleyo.

55. *Historia de la religiosidad griega* (trad. esp.), Madrid, 1953, p. 167.

56. Véase CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, 1912; NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, 1942.

57. Cf. especialmente JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Gotinga, 1954².

58. Cf. NILSSON, *Geschichte der gr. Religion*, II, 113 y ss.

59. *La religion ramaine á l'apogée de l'empire*, Paris, 1955, p. 220 ss.

60. BEAUJEAU, op. cit., p. 236.

61. WEBER, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian*, Leip-
zig, 1907, p. 262.

El triunfo en occidente de los cultos orientales ha sido estudiado es especial por F. Cumont ⁶², quien ha calificado este fenómeno, con gran acierto, como la «penetración pacífica de oriente en occidente». Sus causas son múltiples, y por ello no es extraño que se hayan emitido tantas teorías que intenten explicar el fenómeno. Mientras para algunos historiadores se debe a un factor económico y social —por ejemplo la abundancia de esclavos procedentes de las regiones extremas del imperio ⁶³— otros insisten en factores biológicos, como en la fuerte masa inmigratoria de orientales, sirios en especial, a la Ciudad. En realidad, ambas teorías son ciertas, aunque pecan de exclusivismo. Sobre todo, hay que poner de relieve que las conversiones suelen tener un carácter más individual que colectivo ⁶⁴. La adhesión de los espíritus se debe tanto a la reflexión como al sentimiento. Frente a la frialdad característica de la religión romana, los cultos orientales, con su misticismo, que va de lo más sublime a lo más abyecto, atrae a los espíritus, ávidos de promesas escatológicas, de fe, de purificación de las almas y de esperanza en la inmortalidad. Frente al racionalismo de la religión tradicional, los cultos de Isis, de Sarapis, de Mitra o de Cibele, proporcionan una fe personal, una esperanza en el más allá, un consuelo que difícilmente podía ofrecer la religión política oficial.

Al lado de este curioso fenómeno, tenemos el culto al emperador. Ya en la época helenística se produce un cambio radical en este sentido. La religión se pone al servicio de los reyes. Perdida la fe en los dioses olímpicos, hondamente socavada por los sofistas ⁶⁵, el hombre de la calle concede honores divinos a los grandes militares y estadistas, artífices de la prosperidad de sus respectivos países. Es curioso en este sentido observar cómo, al entrar en Atenas Demetrio Poliorcetes, li-

berándola de Casandro, se le erigen estatuas y se le llama dios

62. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929⁴.

63. Cf. BÖMER, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven*, Wiesbaden, 1958.

64. Véase NOCK, *Conversion*, Oxford, 1933, 168 ss.

65. Cf. ALSINA, *La religión helenística*, «HELMANTICA», 1956, p. 391 s.

salvador, ya que «los dioses son invisibles, mientras que a ti podemos contemplarte con nuestros propios ojos» ⁶⁶. La divinización de los Lágidas, por otra parte, se vió formentada por la creencia egipcia tradicional sobre los Faraones.

El culto al emperador pasó, pues, de Oriente, y de Grecia, a Roma, aunque hay importantes diferencias. Mientras en Grecia el culto era personal, en Roma era simplemente el lazo de continuidad en medio de las innumerables elecciones. Y, sobre todo, el espíritu eminentemente político de Roma, aprovechó estas bases para darle un verdadero sentido nacional. Es de notar cómo los emperadores llevan a cabo una verdadera política religiosa, encaminada, muchas veces, a unir el culto imperial a antiguos cultos existentes.

Y pasemos ya, después de esta breve ojeada sobre la situación religiosa de la época de Luciano, a la consideración de la literatura. Lo primero que observamos, al detenernos en este período, es el hecho sorprendente de que se da un verdadero predominio de la prosa. Es más, se va a una auténtica sustitución de la poesía por la prosa. De aquí que se apliquen a ésta muchos epítetos reservados antes exclusivamente a aquélla, como himno, monodia, palinodia.

El género literario más en auge es la elocuencia. Ahora bien, cuando decimos elocuencia, en esta época, tenemos que decir casi exclusivamente elocuencia epidíctica, conferencias de tipo literario, encomios, de ciudades o de personas. La elocuencia judicial apenas si interesa, y la política había muerto con la libertad de palabra. Va unido a este tipo de oratoria el nombre de Segunda Sofística ⁶⁷, cuyos representantes más importantes son, junto a Luciano, Díón de Prusa, llamado Crisóstomo, Elio Aristides, Favorino de Arlés, Herodes Atico y, algo más tarde, los Filóstratos.

Debemos a Filóstrato, en su Vida de los Sofistas, la creación

66. Cf. EHRENBURG, *Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorketes*, Die Antike, VII, 1939, 279 ss.; Nilsson, II, 143 ss.; HABICHT, *Grossmenschentum und die gr. Städte*, Munich, 1956.

67. Véase especialmente, BOULANGER, *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Aste Mineur*, Paris, 1923, 74 ss.

del término Segunda Sofística. Y aunque algunos autores ⁶⁸ afirman que la denominación es equivocada, quien acuñó la palabra tenía sus buenas razones para ello. Veámoslo.

En realidad, como bien ha notado, entre otros, Friedländer⁶⁹ en el siglo segundo se da una auténtica oposición entre la Filosofía y la Retórica, esto es, la Sofística. Oposición que se extiende no sólo a la forma sino incluso al contenido mismo. En primer lugar, la forma. Es curioso observar que mientras los filósofos de este período, por ejemplo Marco Aurelio, emplean una lengua muy cercana a la del pueblo —en todo caso, el estilo es poco cuidado—, los sofistas elaboran un cuidadoso lenguaje, tomado de los grandes escritores de la época clásica. Se escriben tratados sobre la elección de vocablos, sobre los giros, sobre el estilo en general. El período es objeto de cuidadosos estudios, se buscan ritmos agradables, se evita el hiato. En una palabra, se va hacia una perfección formal.

Y luego, el contenido. Frente a la profundidad moral que hallamos en Epicteto, en un Marco Aurelio, los Sofistas practican la máxima del *arte por el arte*. Poco importa que nada se tenga que decir. Sí, que se diga del mejor modo posible. Así, la vaciedad, la paradoja, se convierte en la actividad propia de estos rétores. Interesan atraer al público, ganarse su favor, y con ello, obtener pingües beneficios. Así Luciano escribirá —y pronunciará— su «Elogio de la mosca», Elio Aristides su pomposo «A Roma», Dión un «Elogio del papagayo».

La enemistad, la lucha abierta entre la cultura retórica y cultura filosófica no data, en verdad, del siglo II. Remonta al siglo IV, a la época en que Isócrates y Platón intentaban, cada uno por su lado, imponer su concepción cultural y pedagógica. En esta lucha —que en el fondo es la eterna lucha entre instrucción y formación— no fue Platón vencedor, sino Isócrates. Se continuó, empero, la serie de acciones y reacciones hasta llegar, en plena época de Nerón a la resurrección o renovación

68. Cf. LESKY, *Geschichte der gr. Literatur*, 1958, p. 754.

69. *La sociedad romana* (trad. española), México, 1947, p. 1.139.

de la sofística, en el sentido de cultura retórica, por obra, según Filóstrato, de Nicetes.

Como medio de formación espiritual y cultural, tal como se presentaba la Sofística, su rasgo más esencial es su tendencia retoricista. La Retórica, como conjunto de normas que presiden el bien escribir —que se pretendía identificar con el bien pensar— ha sido, desde entonces, hasta mediados del siglo pasado, el postulado básico de la formación humana. Toda la educación de finales de la antigüedad se ha basado en ella, y ha constituido, para muchos, el único modo de conseguir una auténtica cultura. Así no es extraño que la oposición Retórica-Filosofía llevara a una verdadera pugna, y que se hablará de auténtica «conversión» cuando un rétor se pasaba al campo filosófico ⁷⁰. El caso contrario es menos frecuente, pero no raro. Luciano, acaso, pueda considerarse uno de ellos, aunque antes se había pasado de la retórica a la Filosofía. Pero de esto tendremos que hablar más adelante.

La retórica antigua se basa en la teoría de la «mimesis» o imitación de los «modelos clásicos» ⁷¹. El sistema educativo antiguo, en efecto, que presenta pocos cambios profundos desde Grecia hasta Roma ⁷², se basaba esencialmente, en el libro, leído o recitado en alta voz. En la escuela primaria, el *didaskaleion*, se aprende a leer, utilizando a los grandes escritores, especialmente los poetas; la lectura va acompañada de la recitación, hasta tal punto que, con razón, se ha podido decir que «lo que se califica en un autor no se debe sino a un recuerdo elemental» ⁷³. La formación superior lo da la Retórica, que comprende una parte práctica y otra teórica ⁷⁴. La primera está constituida especialmente por

70. Cf. especialmente Nock, op. cit., 164 ss.; sobre la continuación de la oposición cultura oratoria-cultura filosofía en la edad media, COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943, 223 ss.

71. Acerca de las teorías antiguas sobre la imitación, cf. BOMPAIRE, *Lucien écrivain*, Paris, 1958, p. 22 ss. y 99 ss.

72. Cf. HOUSEHOLDER, *Litterary quotation and allusion in Lucian*, Columbia, 1941, 80 ss. Sobre la práctica de las lecturas en alta voz, MARROU, *Hi toire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1955², 269 ss.

73. BOMPAIRE, p. 35.

74. Cf. W. KROLL, RE, Suppl. VII, s. v. *Rhetorik*, col. 1.119, 33.

las llamadas «*progymnasmata*», verdaderos ejercicios que tienden al dominio de los recursos literarios de los clásicos. Con ello, se evidencia el rasgo fundamental de la retórica: el tener los ojos vueltos al pasado, en vivir más de los libros que da la observación de la vida.

Un rasgo esencial de la Retórica de este período es la tendencia aticista. Mejor dicho, el aticismo es un presupuesto de la Segunda Sofística, si bien no hay que exagerar hasta el punto de sostener que ambas corrientes son equivalentes. Como muy bien ha demostrado Ed. Norden ⁷⁵ no se trata de que el aticismo o el asianismo sean tendencias exclusivas de la segunda sofística. Así pudo hacerlo pensar la polémica que sobre este punto sostuvieran importantes críticos ⁷⁶, pero el gran historiador de la prosa artística antigua ha puesto en claro que perviven en la época romana las dos tendencias. Con cierto predominio, realmente, del aticismo, si bien el esfuerzo por el purismo aticista que ahora se dá es más bien gramatical que literario. «Se trata menos —ha dicho Marrou ⁷⁷— de un esfuerzo por restaurar las cualidades del estilo y gusto de los grandes escritores de Atenas que de una moda que quiere restaurar el vocabulario, la morfología y la sintaxis del dialecto clásico... eliminando la lengua literaria lo que era innovación del griego hablado».

Como tendremos ocasión de estudiar al analizar los procedimientos literarios de Luciano, la Retórica ha dejado una impronta indeleble en él. Consecuente con los principios de la educación de su tiempo, niega todo valor a la inspiración; el escritor tiene que tener presentes en todo momento a los «modelos», aunque no se descarta, naturalmente, la posibilidad de la originalidad, que consiste, precisamente, en saber imitar sin llegar al servilismo. Bien está imitar a los antiguos, pero un exceso en los arcaísmos o en el principio de autoridad es algo condenable ⁷⁸. El mismo Luciano se presenta como un autor ori-

75. *Die antike Kunstprosa*, I, 1923⁴, 353, con bibliografía.

76. Cf. KROLL, RE, Suppl. VII. 1.039 (s. v. *Rhetorik*).

77. *Histoire de l'éducation*, 277.

78. Herm, 53; Judic. vocal., 8; Rhet. prof. 17; B's accus. 17 etc.

ginal que ha sabido dar nueva vida al diálogo platónico mediante la fusión del diálogo con la comedia ⁷⁹.

Un género literario que tiene importancia en el siglo II es la novelística ⁸⁰. El mismo Luciano es uno de los representantes del género. Si, por un lado, es dudosa la autenticidad del *Asno*, sus *Historias Verdaderas*, pese a su intención paródica, son una verdadera novela ⁸¹. Gracias a los hallazgos papirológicos recientes ha podido establecerse —contra la tesis de Rohde— que en el siglo II la novelística tenía ya plena existencia. Caritón, en efecto, que Rohde ponía en el siglo VI, debe situarse en plena época de Luciano; y contemporáneo suyo es también Aquiles Tacio. Acaso asimismo Jenofonta de Efeso.

La situación de las sectas filosóficas, lo que podríamos llamar la *coyuntura de la filosofía* en tiempo de Luciano, no resulta muy clara en la obra de nuestro escritor, que jamás alude a ningún filósofo de su tiempo, si exceptuamos a Nigrito figura más que problemática— y Demónax. Caster ha trazado ⁸², vigorosamente la actitud de Luciano ante el pensamiento religioso de su época, aunque muchas de sus conclusiones no puedan aceptarse enteramente. Los dos sistemas más vigorosos del momento son, sin duda, el estoicismo y el llamado platonismo medio. Añádase la escuela cínica, tan apreciada por Luciano, y los pocos restos del epicureísmo, cuyo «ateísmo» comparte al samosatense.

Los principales representantes del estoicismo en el siglo II son Epicteto —que muere hacia 130—, Dión Crisóstomo, convertido a la filosofía y procedente de la retórica, y el emperador Marco Aurelio. El rasgo más saliente del estoicismo —y ello resulta evidente al leer los diálogos lucianescos donde se les ataca— es la fe en la Providencia divina, y acaso —como

79. BOMPAIRE, op. cit., 136 ss.

80. Cf. LAVAGGINI, *Studi sul romanzo greco*, Messina, 1950; Helm, *Der antike Roman.*, Gotinga, 1956, y el libro fundamental de ROHDE, *Der gr. Roman*, Leipzig, 1876.

81. Con razón HELM, op. cit., p. 65, sitúa esta obra bajo el epigrafe de *Romanparodie*.

82. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, y la reseña de HELM, PhW, 1939, 438 ss.

apunta Castor ⁸³—, por ello tan duramente combatidos por nuestro escritor. A su lado, sólo puede ponerse a los platonicos: Máximo de Tiro, Plutarco (muerte pocos años antes de nacer Luciano), Albino y Numenio, que, pese a ser considerado neopitagórico, presenta muchos resgos platónicos. No es seguro que Celso fuera amigo de Luciano ⁸⁴.

La resurrección del pitagorismo es otro de los fenómenos del momento. Un típico personaje de esta escuela es Apolonio de Tiana, maestro de aquel «falso profeta» Alejandro que despertará las iras de Luciano por sus pretendidos milagros. Luciano, enemigo de todo lo sobrenatural, verá en los neopitagóricos sólo embaucadores y farsantes y no ahorrará medios para atacarlos y ridiculizarlos.

El escepticismo halla, hacia el final del siglo, un buen representante en Sexto Empírico. En todo caso, el escepticismo era el camino indicado como reacción, para aquellos espíritus que, como Luciano, no podían aceptar la actitud dogmática que preside las sectas filosóficas de su época. Y así vemos cómo, en el Hermótimo, Luciano adoptará una actitud cercana al escepticismo al afirmar que el hombre no tiene suficiente tiempo para llegar a conocer todos los sistemas, y, por tanto, escoger entre ellos. Finalmente, hay que recordar que durante la época de Luciano existe en el mundo romano, como polo contrapuesto a la actitud escéptica, el cristianismo. Poco sabemos de lo que pensaba Luciano acerca de él, pero es de suponer que, enemigo de todo misticismo, de todo lo que oía a sobrenaturalidad, era incapaz de comprenderlo. Se ha dicho que su Peregrino es la parodia del martirio de S. Policarpo. En todo caso, el Cristianismo posterior ha visto en él a un auténtico enemigo ⁸⁵, y Suda le ha dedicado en su Léxico un artículo donde se desata en insultos contra el sofista de Samosata. Venganza un tanto tardía, es verdad, y no del todo justificada, pues el duro palmetazo de Luciano contra la mitología pagana fué una magífica arma que pudieron esgrimir los propios cristianos.

83. Op cit., p. 29.

84. RENAN, *Marc Aurele*, p. 346 lo reseña como probable.

85. Cf. BAGNANI, *Historia*, III (1935), 107 ss.

III.—*Las ideas de Luciano: su perfil ético psicológico.*

Luciano es, en verdad, un enigma todavía no resuelto. Las respuestas que se han ensayado para rastrear, a través de su obra, un hilo conductor que nos permita desentrañar el secreto íntimo de su pensamiento, plantea al observador de buena fe, un verdadero problema. Desde afirmar, con Champman y Gallavotti, que el samosatense es un auténtico pensador, hondamente preocupado por la filosofía ⁸⁶, hasta la tajante afirmación de un Helm, al sostener que no hay en él sino un oportunismo humorista, un nihilista ⁸⁷ al que sólo interesa la creación como medio de provocar la hilaridad y de ganarse a su público, todos los matices tienen cabida. El problema es espinoso y necesita una discusión detallada.

Dos son, en realidad, las cuestiones que plantea el estudio de las relaciones entre Luciano y la filosofía. La primera, la que hace referencia al sentido último de la obra de Luciano. La segunda, íntimamente relacionada con la primera, el problema de si hay en nuestro escritor una evolución, y, por tanto, si en el curso de su existencia se ha producido una «*conversión*» a la filosofía.

Nadie extrañará que la respuesta que dió el siglo XIX, en general, tienda a valorar en el samosatense, la vena racionalista y eticista. Esta actitud, ya defendida en el siglo XVIII, está hoy, y con razón superada en gran parte, si bien todavía han visto la luz libros orientados en este sentido exclusivista. Renan —que ha visto en Luciano la encarnación de sus propias ideas religiosas y filosóficas— ha podido, por ello, definirlo como «*un sabio perdido en un mundo de locos*» ⁸⁸, y ponerle al lado de un Voltaire. Y si, a continuación, señala, como rasgo del tipo por él encarnado, el reírse de todo, menos de la virtud verdadera, Martha añadirá que Luciano ha sido el último gran moralista

86. GALLAVOTTI, *Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale*, Palermo, 1932; CHAPMAN, *Lucian, Plato and Greek morals*, Oxford, 1931.

87. HELM, PhW, 1939, 438 ss. (crítica del libro de Caster).

88. RENAN *Marc-Aurele*, p. 377.

de la decadencia ⁸⁹. Con una diferencia: que mientras en Renan apunta la simple comparación con Voltaire, Martha señala la superioridad moral del escritor griego, que, a diferencia del francés, no mutila por ejemplo, los textos, y hace una guerra leal contra las creencias religiosas de su época.

Por ello resulta natural y harto comprensible que pronto apuntara una racción, que, como tal, iba a dirigirse en un sentido enteramente opuesto. Helm, podrá así, abrir su, en muchos puntos, magistral libro ⁹⁰ sobre Luciano con estas lapidarias palabras: «Ein Kämpfer für Wahrheit und Vernunft gegen Aberglauben und Dunkelmännertum darf man in ihm nimmermehr sehen». La inversión que se ha producido en la valoración de Luciano es, pues absoluta. Lo único que busca Luciano sería, simplemente, la risa. Es más, se le niega incluso su espíritu volteriano, la legitimidad del parentesco espiritual con el autor de «Candide», que ya tímidamente apuntaba en Martha. En honor a la verdad, empero, hay que decir que el mismo Helm tiene que aceptar que hay un gran fondo de pensamiento cínico en su obra. La afirmación la hace como de paso, e insistiendo, por otra parte más en el carácter literario que ideológico de este influjo. Luciano habría visto en el modelo menipeo una verdadera mina de asuntos humorísticos y la habría explotado con plena conciencia. La tesis de Helm ofrece, con todo, determinados puntos flacos. Aun concediendo que la mayor parte de los temas de sus obras de tendencia cínica se inspiraran en Menipo y el libro reciente de Bompaire ⁹¹, permite responder en sentido negativo cabría preguntarse si la imitación lucianisca no va cargada de otras intenciones que la simple imitación. Es más, es perfectamente legítimo formular la pregunta de por qué, caso de aceptarse la interpretación de Helm, Luciano ha acudido a problemas tremendamente actuales —el de Alejandro, Peregrino, Demonax— para la sátira de la vida contemporánea. Sin llegar, pues, a negar la legitimidad de la

89. MARTHA, op. cit., 335.

90. *Lukian und Menipp*, p. 6.

91. *Lucien écrivain*, Paris, 1958, passim.

«*Quellenforschung*», como hace Gallavotti, cabe sospechar que el autor alemán ha exagerado el alcance de la misma, cayendo en el sofismo, habitual en estos casos, que consiste en afirmar que se conoce un autor cuando se conocen las fuentes de su obra.

Un reproche parecido puede hacerse a la interpretación de Bompaire. Sin negar los indudables valores de su trabajo, sin dejar de reconocer que nos ha dado un repertorio inagotable de «fuentes», y que ha aclarado con precisión los métodos «literarios» del samosatense, hay que decir que Bompaire ha dado una interpretación excesivamente estrechada del concepto de «clasicismo». Es cierto —y la lectura del ingente libro no deja en este sentido lugar a dudas— que Luciano «*como escritor*» tiene casi siempre los ojos puestos sobre «*los modelos*». Negarlo, sería cerrar los ojos a toda evidencia. Pero de ahí a afirmar que no hay intención alguna, en Luciano, de crear su propio pensamiento, que simplemente ha conocido, todo lo más, la «*tentación filosófica*» y que el valor de Luciano reside estrictamente en lo formal, en desconocer la posibilidad de ser original aun aceptando la fuerza de la tradición sobre la forma.

Ello no quiere decir, entendámonos bien, que hay que llevar la tesis opuesta a sus últimas consecuencias. Por ello hay que rechazar por inaceptable, la tesis de un Luciano enteramente ajeno al formalismo sofístico, como ha hecho Caster en su valioso libro⁹². Sostener, por ejemplo que *Los Diálogos de los Dioses*, no han nacido de una actitud sofística, sino que son el resultado del espíritu esencialmente polémico de Luciano, es llevar las cosas demasiado lejos.

Si Helm tiende a ver, todo lo más, en el pensamiento de Luciano una tendencia al cinismo, Caster se inclina más bien hacia el Epicureísmo. La razón, en todo caso, parece tenerla Helm. Precisamente el punto flaco de la tesis de Caster se haya en la antinomia de un Luciano epicúreo que se ocupa especialmente de cuestiones que, en el fondo, son esencialmente cínicas. Ciertamente: muchas de sus obras atacan la noción de pro-

92. CASTER, op. cit., p. 195 ss.

videncia divina. Pero el mismo Caster se ve forzado a reconocer ⁹³ que la idea de Dios disuelve en Luciano precisamente por no aceptar la solución tradicional del epicureísmo: los dioses no providentes.

Este aparte, hay que poner de relieve que el «*nihilismo*» que Helm quiere descubrir en Luciano no es sino una forma del nihilismo cínico. Sólo que más amargo, más desengañado. El cinismo en última instancia no es sino la manifestación violenta de la oposición a la cultura griega que, con su eclosión, había llegado a privar al hombre de su libertad primigenia. Con el cinismo se pregunta el hombre, por primera vez acaso con entera conciencia, si la *cultura es realmente*, una bendición para la humanidad. Sócrates había sostenido ya, es cierto, las primicias de esa actitud del hombre ante el «*progreso*», pero el cinismo fue todavía más allá, al denunciar, como pecado original de la humanidad, el tupido vapor del orgullo (τῦφος) que ciega al hombre hasta impedirle comprender dónde residen sus verdaderas necesidades.

Hay, como puede verse, en el centro del pensamiento cínico, una actitud de protesta. Acaso, incluso, un vago resto de resentimiento. Pero hay, al mismo tiempo, un cierto sentido soteriológico. El cínico tiene el íntimo convencimiento que, al liberar al hombre de su τῦφος le abre al mismo tiempo, las puertas de la felicidad. Lo que predomina en el fondo de la actitud cínica ante la vida es el intento de una inversión de valores. De aquí la frase de Diógenes: «Soy un monedero falso y transformo las monedas de la convención», jugando con los términos νόμος y νόμισμα moneda y costumbre. Luciano adopta, en cierto modo, en un momento determinado de su existencia la actitud cínica ante la vida. Pero con una diferencia: se contenta con fustigar la locura humana simplemente con las armas del escritor. Nada más lejos de Luciano que la actitud «*activista*» de un Crates o de un Diógenes. La explicación de este fenómeno reside, a nuestro modo de ver, en dos causas. La primera, en el carácter libresco, antivitalista, de la socie-

93. Op. cit., p. 211 ss.

dad de su tiempo, que es, como antes hemos dicho, una sociedad agotada y, en cierto modo, envejecida. La segunda, en la estructura espiritual de Luciano, siempre indeciso y lleno en todo momento de contradicciones. Contradicciones que le llevarán a denunciar primero a los que aceptan un cargo oficial para acabar sucumbiendo a la misma tentación.

La idea de indecisión, de lucha de tendencias opuestas en el espíritu de Luciano, explica muchos hechos de su vida que hasta ahora han quedado sin solución satisfactoria. Nótese que ya en los primeros tiempos de la vida de Luciano nos hallamos ante un caso realmente sintomático: indecisión en algo tan importante como es la vocación profesional. Pero, sobre todo, explica las constantes veleidades de Luciano, que flota entre la vocación sofística y la dedicación a la filosofía. Gallavotti ha intentado someter la vida de Luciano a una interpretación que, por excesivamente sistemática, violenta los hechos más evidentes. Partiendo del principio de *evolución progresiva* señala en nuestro autor tres frases espirituales, que, según dicho crítico, se corresponderían con tres aspectos de su producción literaria: una fase sofística, seguida de una conversión a la filosofía, para acabar desengañándose y convirtiéndose en enemigo encarnizado del pensamiento filosófico.

Nadie puede negar que Luciano se lanza al palenque literario pertrechado con las armas de la sofística. Sus primeras obras carecen de toda hondura ideológica; buscan, exclusivamente, al tiempo que dar un modelo de perfecta imitación de la lengua ática, provocar la risa y el aplauso de sus oyentes o lectores. *Hay una etapa sofística en la vida de Luciano*. Más difícil resulta demostrar la existencia de una conversión a la filosofía. Hay quien niega la simple posibilidad de tal conversión, partiendo del principio según el cual las fronteras entre Sofística (o Retórica) y Filosofía son más que dudosas⁹⁴. El principio carece, a nuestro entender, de todo fundamento. Basta tan sólo reflexionar sobre la oposición Isócrates-Platón en el siglo IV, precisamente el origen inmediato de tal polémica.

94. Cf. Gerth, RE, s. v. *Zweite Sophistik*.

Hemos señalado antes que el argumento que se esgrime para sostener que Luciano ha conocido una etapa filosófica en su evolución espiritual, que ha habido una conversión a la filosofía lo proporciona el diálogo titulado *Nigrino*. Pisamos aquí un terreno resbaladizo, porque es preciso ante todo establecer la cronología de dicho diálogo, y esa cronología sólo puede establecerse con los argumentos estilísticos tan propicios a la subjetividad. Peretti, basándose en un estudio de este tipo ha sentado que la obra cae en la etapa de madurez artística de su autor, en una fecha no lejana del Hermótimo, que es una auténtica confesión de escepticismo respecto a la posibilidad de llegar a soluciones filosóficas. Otras veces se aduce el carácter autobiográfico del *Nigrino*, señalándose que el entusiasmo que siente el autor ante el filósofo sólo puede responder a una verdadera conmoción espiritual.

Pero veamos. ¿Tiene realmente el *Nigrino* carácter autobiográfico? A juicio nuestro, es más que dudoso. En primer lugar, porque lo que se llama autobiografía es, en Luciano, muy frecuentemente, «pseudo-autobiografía». El *Sueño*, por ejemplo, está lleno de interpretaciones «a posteriori». Y en segundo lugar, hay que plantearse seriamente la cuestión de si la figura de *Nigrino* es un filósofo real o una pura creación lucianesca. A priori, se puede pensar en Albino. Así lo hizo, por ejemplo, Fritzsche. Si ello fuera así, el jocoso cambio de nombre induce a ver en el diálogo una intención más bien humorista y satírica.

Pero hay más. Hemos dicho ya antes que el propio Luciano presenta a *Nigrino* como un filósofo platónico (Albino lo era, ciertamente). Pero el platonismo de esta época⁹⁵ se preocupa de roblemas muy alejados de la temática abordado por el filósofo, esto es, la contemplación de lo absurdo de la existencia humana. Hay, aquí, antes una idea cínica que platónica.

Por otro lado, y si nos fijamos bien en el problema, el *Nigrino* es un auténtico «programa», en el que se esboza toda

95. Cf. W. THEILER, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken* (Entretiens de la Fondation Hardt, III, 1958).

una actividad futura del escritor, en el campo literario y espiritual. Se habla, por ejemplo, allí, del «espectáculo», ridículo y absurdo, de la vida humana. Pues bien, a esto responden varias obras, entre ellas el *Timón* y el *Icaromenipo*. Se habla, asimismo, en el *Nigrino*, de la vanidad de las riquezas y los honores mundanos. Y para satirizarlas escribirá Luciano sus diálogos de los muertos. Finalmente se alude a la hipocresía de los filósofos. Y Luciano ha atacado duramente estos defectos en su *Subasta de vidas*, por ejemplo.

El *Nigrino* sería, pues, un esbozo de los planes de Luciano para un futuro inmediato. Desde ahora abandonará la simple composición sofisticada para dedicarse a fustigar los humanos defectos. Mal puede hablarse, pues, de auténtica conversión, aunque, hay que reconocerlo, nos hallamos ante un cambio considerable en su orientación.

¿Por qué, pues, a pesar de esta mutación no nos decidimos a hablar de verdadera conversión? Porque, sencillamente, creemos que le faltaba a Luciano una cualidad necesaria para el verdadero filósofo: la autenticidad verdadera ⁹⁶. Esta carencia, esta falta de auténtica autenticidad —*sit venia verbo*— se explica, a juicio nuestro, por otro defecto esencial de Luciano: su insinceridad. No sabe indignarse. Se contenta con poner de manifiesto el lado puramente negativo de la existencia humana. Y, si alguna vez arremete contra algo o contra alguien, es el sarcasmo o la risa lo que aflora en sus labios. Los grandes personajes que ha creado —un *Nigrino*, un *Menipo*, un *Demónax*— son figuras negativas. Encasillado en su racionalismo escéptico, ha sido incapaz de hacer obra positiva. En la risa, en la ironía y en el sarcasmo se ha diluido su pensamiento. Por ello, en el fondo, esa vaciedad, esa falta de entusiasmo que subyace a toda su producción literaria.

JOSE ALSINA.

Universidad de Barcelona

96. Sobre este problema, cf. el trabajo de L. CUELLAS, *Verdadera y falsa autenticidad vital*, en «Convivium», Barcelona, I, 1956, p. 65 ss.