

SOBRE ALGUNOS IDEALES DE VIDA HUMANA EN LA ANTIGUEDAD TARDIA

por Carlos Miralles

1

Hay, entre las obras de Luciano, una de muy curioso cuño, que destaca por su originalidad entre la abundante producción epistolográfica de su época¹ y en la que uno de los corresponsales no deja de parecer raro, si se tiene en cuenta que lo es de griegos del siglo II d. C. Se trata de Crono, bajo cuyo reinado, según autoridad de Hesíodo (*Trabajos y días*, 109 ss.), vivían los hombres enteramente felices y sin problemas. Pues bien, Luciano "resucita" a este veterano dios en sus *Saturnalia* (que es la obra a que hacía referencia), entre otras cosas por el gusto de confrontar los viejos mitos con la realidad contemporánea.

Sin embargo, he oído decir a los poetas que, antaño, cuanto tú eras todavía rey, los hombres no vivían como ahora, sino que la tierra les daba sus bienes sin haber de sembrarla ni de ararla y todos tenían comida a su alcance hasta la saciedad. Las corrientes de los ríos eran de vino unas, de leche otras y otras de miel. Y, lo más importante, que dicen los poetas que aquellos hombres eran de oro ellos mismos y que la pobreza no tenía en modo alguno, trato con ellos. Nosotros, ahora, en cambio, no pasaríamos verosímilmente ni por plúmbeos sino por algo todavía peor que eso, si ser pudiera. Es con mucho esfuerzo que los más de nosotros logran alimentarse y la pobreza, la falta de medios, la desesperación, el "ay de mí", el "¿cómo podría yo lograr esto?", el "mala suerte" y otras exclamaciones de este tipo son usuales entre nosotros los pobres (I, 20).

O sea, Luciano se cartea con un presunto mantenedor de un paraíso perdido, por lo demás muy imaginativamente frecuentado en toda la historia del pensamiento griego². En su carta consta, hemos visto, que la vida en la sociedad de su tiempo no tiene nada que ver

1. Hay, en efecto, cantidad de obras epistolográficas que dependen, seguramente, de la actividad de las escuelas retóricas de época romana. Todo el material está reunido en un viejo volumen de la Didot: *Epistolographi graeci*, adnotatione critica et indicibus instruxit R. Hercher (con notas de F. Boissonade a Sinesio), París 1873. Cfr. J. Sykoutris en R. E. Suppl. V, 1931, cols. 185-220, y W. G. Doty, *The epistle in late Hellenism and early Christianity*, Madison 1966.

2. Por lo menos bajo tres puntos de vista: a) como felicidad perdida al principio de los tiempos; b) como lugar al que han de ir las almas de los felices y piadosos tras de la muerte (pues, en efecto, el modelo de tal lugar se bosqueja sobre los míticos del lugar feliz original), y, c) como lugar que, insensible a la degeneración de la historia conocida, permanece igual en alguna parte, siempre inconcreta geográficamente (en general orientada hacia la puesta del sol, hacia el oeste) pero a la que nunca falta algún visitante (Teopompo, Yambulo, Evémero, etc.). A su vez, las islas de los felices pueden influir, a través de la figuración señalada como c), en la construcción de modelos utópicos (tal como, aproximadamente, razonó L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, París 1968, pp. 145 ss.) desde antes de época helenística, y también pudieron haber influido como modelos míticos en la fundación de algunas colonias, aunque éste sea aspecto menos claro.

con la descrita por Hesíodo y, tras de él, por toda esta tradición que llega, aunque sea caricaturizada hasta la hipérbole constante, incluso a la *Historia verdadera* del mismo Luciano. Pero esto no quita que aquella, la descrita por Hesíodo y por toda esta tradición, perdure, a la postre, como una especie de quimera irrenunciable. Para lograrla habría que cambiar a todo el género humano, lo cual constituye una empresa que, aunque árdua, no ha dejado de interesar, al menos teóricamente, desde los orígenes mismos de nuestra civilización.

Sabían los griegos de este período (seguramente por tradición cínica) que “nada animado nace en un lugar en el que no pueda vivir” (Dión de Prusa, *Diógenes*, 28). Es ésta una idea que parece razonable y que, confrontada con la realidad, puede conllevar la siguiente consideración: que si un hombre nace en un lugar y no puede vivir en él —por ejemplo, porque resulta afligido por la pobreza, la falta de medios y la desesperación que decía Luciano—, que, en este caso, algo está fallando. Y, por acudir a un viejo esquema, si falla no será por naturaleza sino por convención. No por naturaleza porque parece, en efecto, razonable que ésta dispense al nacido en un determinado lugar los medios para subsistir en él. Es lo convencional, el *nomos*, la civilización, en fin, lo que impide a algunos hombres esta posibilidad. En la medida, primero, en que aparta al hombre del contacto con la naturaleza desde el momento en que la vida humana se desarrolla en las agrupaciones o concentraciones urbanas: la palabra “ciudad” está en los orígenes del término “civilización”. Y en la medida, también en que la ciudad comporta, a la vez que la formación de una clase media, por así decir, cada día más poderosa, también la de un proletariado urbano cuyas condiciones de vida se agravaron en las grandes ciudades de a partir de la época helenística³. Se trata, en fin de cuentas, de que la ciudad, núcleo de la civilización, rompa con los dictados de una naturaleza —más soñada o imaginada que real— en la que todo ser tiene a su alcance los medios para su sustento. El hombre, al someterse al espíritu de la civilización, puede perder estos medios o puede, también, acrecentarlos indefinidamente, en un enconado ejercicio de egoísmo, porque este proceso —del que no se escapan ni los ciudadanos menos favorecidos, que también quieren medrar y ser como los otros— comporta una pérdida radical de lo que en la época se llamaba, en términos cínico-estoicos, *φιλανθρωπία*, o *humanitas*

De todo ello puede haber un barrunto en la teoría arcaica del la *ὕβρις*, pero la consciencia clara de este problema, desde el punto de vista social, no está sino en los primeros representantes de la tradición cínica, por ejemplo en poetas como Cércidas al que un cristiano como Gregorio de Nacianzo llamara “amadísimo”⁴. Veamos cómo Juliano (VI 193b-194a) explicaba, desde una cierta perspectiva histórica, el norte de la filosofía cínica:

La filosofía cínica, igual que cualquier otra, tiene como objeto y como fin la felicidad, y, en concreto, *la felicidad en la vida según naturaleza*, pero no de acuerdo

3. En página 17 del libro *The ancient concept of progress and other essays on greek literature and belief*, Oxford 1973, ha escrito E. R. Dodds lo siguiente: “at the same time the new conditions of urban life, with the widening gap between the rich and the poor and the development of artificial wants stimulated by commercial greed, induced a nostalgia for a simpler and less “civilized” existence which found literary expression in the Idylls of Theocritus, while its counterpart on the mythical level appears in Aratus’ description of the Golden Age and in the Utopian accounts of distant or imaginary lands presented by writers like Onesicritus, Megasthenes, and Iambulus”. Es muy evidente que hechos históricos como la llamada revuelta de Aristónico deben ponerse en relación con este orden de cosas, siendo además muy reveladora la cuestión de la posible inspiración filosófica de tal revuelta (cfr. más adelante, nota 13).

4. Véase Q. Cataudella en *Convivium Dominicum*, Catania 1959, pp. 277-286.

con las opiniones de la mayoría. Con respecto a las plantas, y también en el caso de todos los animales, se considera que la logran cuando alcanzan sin impedimentos y según naturaleza su fin cada uno. Pero incluso entre los dioses es ésta la definición de la felicidad: ser como *son por naturaleza* e independientes.

Ya es previsible cuál sea la conclusión: no vale exceptuar al hombre de esta lista en que van comprendidos desde los seres más ínfimos hasta los dioses mismos, y ¿cuánto se ha visto —continúa Juliano— un águila o un plátano o cualquier otro ser animado o vegetal preocupado por la riqueza? Nunca, desde luego.

Riqueza y ciudad son los dos mayores enemigos de la naturaleza, en esta línea de pensamiento. Y de una naturaleza idílica, un poco la descendiente de aquella feliz y perfecta, cuando Crono era rey y todos los hombres, sin envidias ni odios, se amaban y eran amigos. Hay, en el *Euboico* de Dión de Prusa, un equívoco que confirma bien esto que digo; en efecto, el cazador de este relato, que vive feliz con lo que tiene, con ser lo que tiene poco, cuenta cómo una vez, en una de las dos ocasiones en que ha estado en la ciudad, encontró entre los ciudadanos a uno al que, tiempo atrás, él había salvado, junto con un amigo suyo, de un naufragio; al reconocerles, contento, les besó, gesto espontáneo que desencadenó al punto la burla de los conciudadanos

ὁδὲ δῆμος ἐγέλα σφόδρα, ὅτι ἐφίλουσ αὐτοὺς. τότε ἔγνων ὅτι ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ φιλοῦσιν ἀλλήλους.

El equívoco radica, claro está, en el doble sentido, “besar” y “amar” del verbo φιλέω e ilustra, en fin, a dónde vamos a parar: a la ciudad, convención, se opone la naturaleza como tal, y a la desigualdad que en la ciudad crea riqueza, desde luego, pero también pobreza que es falta de medios y desesperación, se opone una *πενία* que en la vida “natural” (*Euboico*, 103) “no es falta de medios de subsistencia, sino modo de vida adecuado a los hombres libres que quieren *ἀνυργεῖν* que no es, en esta época al menos, palabra que pueda traducirse con sólo “vivir de su propio trabajo”, sino que conlleva —resaltada, en el contexto, por las connotaciones del adjetivo “libres”— la idea de no depender de nadie, y también la de cosa simple y conforme a la naturaleza⁵.

Las ideas que hasta aquí se han bosquejado e ilustrado conducen a formular una cuestión sobre lo que podríamos llamar la actitud ante el progreso en la antigüedad. Está claro que esta actitud no vamos a decir que fuera unánime, pero sí parece posible conjeturar que era negativa en el caso de quienes se remontaban a una solución idílica pre-cívica como remedio para las tribulaciones ciudadanas contemporáneas, que es, efectivamente, lo que los textos aducidos parecían confirmar. Con todo, no se trata, sin más, de que se esté suscribiendo la concepción idílica de Hesíodo en el famoso relato antes citado. Ya en el siglo V los griegos habían esbozado, al parecer⁶, una concepción más crítica de los primeros tiempos del hombre sobre la tierra. Y, lógicamente, esta concepción era, en la época helenística, tan pervulgada como la hesiódica, que

5. De hecho se trata del trabajo de las propias manos; como tal, sin duda, se opone a lo logrado con la labor de esclavos; así, con referencia a la agricultura, sirve para designar la función de un pequeño cultivador independiente y libre (por ej., en Jenofonte, *Económico* 5,4), también pobre —hasta Gorgias, en el *Discolo* menandro, cuenta con la ayuda de un esclavo—; aquí la idea está evidentemente sublimada, y seguramente contaminada por la semejanza de sonido —y hasta cierto punto también de sentido— con *autárkeia* y palabras relacionadas.

6. Por obra seguramente de Demócrito; véase sobre ello el interesante libro de Th. Cole, *Democritus and the sources of greek anthropology*, Londres y Michigan 1967; entre las reseñas que suscitó este libro, hay más de una zítamente interesante; puede destacarse de la F. Solmsen en *Phoenix*, xxiii 4, 1969, pp. 399-402.

fundamentalmente, pero no sin notables connotaciones estoicas, seguirá Arato (*Phaenomena*, 100 ss.). En fin de cuentas, poco faltaba para que Lucrecio polemizara abiertamente con la versión idílica en el libro V de su poema *De rerum natura*; referente a la tierra de aquella época feliz que, según Hesíodo (*Trabajos y días*, 117-118), y recuérdese el “sin sembrarla ni ararla” de Luciano, daba gran cantidad de frutos *ἀνθρώπων* escribe Lucrecio (V,210-212):

*Si non fecundas uertentes uomere glebas
terraique solum subigentes cimus ad ortus,
sponte sua nequeant liquidas existere in auras.*

Y, más tarde, ya en su impresionante relato de los primeros tiempos de la humanidad (V, 925 ss.), resulta que aquellos hombres vivían como animales casi sin vestidos, ni fuego, ni habitáculo:

*quod sol atque imbres dederant, quod terra creatat
sponte sua, satis id placabat pectora donum*

(vv. 937-938). Si comparamos estos versos con los tres algo antes citados veremos que Lucrecio no dice que la tierra no diera nada por ella misma; lo que él indica es que ese don de la tierra sólo podía servir para hombres que, como aquellos, “uolgiuago uitam tractabant more ferarum” (v. 932).

Sin embargo, el propio Lucrecio tenía más de una razón con que salir al paso de una posible conclusión “triumfalista”, después de su lectura: porque vivían en efecto, como animales, sin conocer ninguna de las ventajas de la civilización,

pero, en cambio, un solo día no entregaba a la muerte muchos millares de hombres, llevados bajo banderas, ni las turbulentas aguas del mar estrellaban contra los escollos a naves y a hombres, sino que las olas se enfurecían sin objeto, en vano, agitadas inútilmente, y poco a poco deponían sus vacías amenazas; y el traidor halago del plácido mar no podía atraer a nadie al engaño de sus ondas rientes; el arte funesto de la navegación yacía olvidado.

Entonces era la escasez de alimento lo que daba a la muerte los miembros languidecientes; ahora, en cambio, la abundancia los sumerge. A menudo, por ignorancia, se escanciaban a sí mismos un veneno; ahora, mejor instruídos, se lo dan a otros⁷.

Es muy obvio, desde luego, que Lucrecio no suscribe la concepción idílica de Hesíodo con estas consideraciones; reducido a un esquema lógico elemental su discurso es negativo: no tenían ni esto, ni esto otro ni tampoco aquello (que hoy tenemos y consideramos imprescindible), *pero tampoco* ninguna de estas otras cosas (que también hoy tenemos y que no podemos considerar sino como plagas o desgracias). Se trata de una especie de solución “irreal” de compromiso a medio camino entre la edad de oro portentosa de Hesíodo y la crítica de tradición democrítea.

Por mi parte, no conozco evidencia textual alguna que permita asegurar tajantemente a qué o a quién remonta el hallazgo de tal solución. Hay diferentes textos que, provenientes de las distintas escuelas filosóficas helenísticas, podrían ser confrontados con base a su relación con lo expresado en éste. Como también es cierto que, a pesar de las delimitaciones establecidas entre estas escuelas, muchos de sus objetivos eran comunes y, en más de un caso, sus formulaciones muy parangonables, las unas de las otras, a pesar de su heterogénea procedencia. Pues bien, lo cierto es que una tal solución de compromiso se encuentra también (esta vez directamente) formulada por Díón de Prusa

7. V 999-1012; trad. de E. Valentí, *Lucrecio. De la naturaleza*, vol. II Barcelona 1959.

(*Diógenes*, 28) cuando taxativamente afirma que, si bien los hombres primitivos vivían sin casas, sin ropas y sin conocer el fuego, que ello no era obstáculo para que fueran felices. Y nótese además, que con ello se formula la posible, al menos, incompatibilidad entre progreso (o civilización) y felicidad (o vida según naturaleza, según Juliano decía sobre la felicidad brindada por la escuela cínica).

Si este texto (*Diógenes*, 28, ya antes citado) se compara al también ya aducido *Euboico*, 103, constataremos cómo podía añadirse a todo ello un requisito en cierto modo contenido en el *ἀνουργεῖν* del segundo: los trabajos simples, el del campesino, el del cazador, el del pastor (también el del pescador, en ciertos textos), son todos concordes con la naturaleza: prueban que esta misma naturaleza da a todos los seres medios para su subsistencia (no *sponte sua* sin más, sino ayudada por este trabajo conforme a ella misma), y comportan una recomendable *πενία* que lleva (otra vez *Euboico*, 103) *ἐπὶ κρείττω πολὺ καὶ συμφορώτερα ἔργα καὶ πράξεις... καὶ μᾶλλον κατὰ φύσιν ἢ ἐφ' οἷα ὁ πλοῦτος εἴωθε τοὺς πολλοὺς προτρέπειν*.

Otro pasaje del mismo *Euboico* (43) confirma que, frente a la naturaleza, en el otro extremo, donde el dinero, está la ciudad. Interrogado el cazador por un arconte de Eubea sobre qué podrían, él y su compañero, *δοῦναι πῶ δήμῳ*, responde nuestro hombre ofreciendo pieles de los animales cazados; por toda respuesta, el arconte en cuestión — cuenta el cazador— *ἡγανάκτει καὶ ἔφη με ἄγροικον εἶναι*, un hombre del campo, un no civilizado por oposición al ciudadano que, cuando le preguntan qué puede dar, no piensa sino en dinero. En cambio, nuestro ideal cazador no tiene, claro está, dinero: ¿cómo va a tenerlo? *οὐ γὰρ δὴ φύεται γε*, como él mismo dice (48). Y es que, en la intención del autor, no puede él tener ninguna de esas cosas que no son “según naturaleza” y hacia las cuales “el dinero”, precisamente, “suele impulsar a los más”.

El “salvaje” de Dión no es, en todo caso, ni áureo ni casi un animal. Es un hombre que cree en una felicidad conseguida y ganada con el trabajo (según naturaleza) de sus manos, y que podría, en fin de cuentas, suscribir aquella idea de Epicuro de que “gozan más placenteramente de la abundancia quienes menos la necesitan, y de que lo necesario por naturaleza es fácil de lograr, pero lo supérfluo es difícil”⁸.

Es, si se prefiere la expresión, una suerte de “civilizado frugal”. Pero es un hecho sintomático el que el marco urbano normal de una existencia civilizada no resulte, a juicio de Dión, capaz de comprender (menos de albergar) la forma de vida de este personaje. Por eso es que no vive ejerciendo un oficio ciudadano y por eso necesita que Dión cree para él un espacio idóneo. Este espacio es, desde luego, vago: montes llanuras, bosques; Eubea no es sino una excusa⁹. Podía ser cualquier otro sitio en fin de cuentas poco frecuentado o

8. *Epístola a Meneceo*: Diógenes Laercio X 130; traducción de C. Miralles en *B. J. E. H. V 2*, 1971, p. 76.

9. Los espacios dedicados a la felicidad o son remotos, alejados de lo cotidiano y accesible —no tienen, de hecho, una concreta localización geográfica—, o bien se hallan situados en lugares poco frecuentados; el mismo Dión no llega a Eubea sino accidentalmente, como consecuencia de un naufragio, y sus costas debían de ser temidas de un modo especial si se piensa en la leyenda según la cual Nauplio atrajo, haciendo aparecer falsas antorchas, a las naves de los griegos, cuando volvían de Troya, contra los escollos de las costas de Eubea, junto al cabo Cafareo. En cuanto a la amenidad del paisaje (que es característica que puede, y suele ir unida a su frecuentación por un dios) puede recordarse que, según algunas leyendas, Eubea había sido el escenario de la primera unión de Hera y Zeus. En el frag. 874, v. 4, Nauck de Sófocles, el poeta habla de Eubea como de un jardín; dice que Pandión concedió a su hijo Lico “el jardín de Eubea”, expresión que no significa sólo “lugar de Eubea”, como quiere el léxico de Ellendt (Berlín 1872, reimpr. Hildesheim 1958), sino que es obvio que se usa como referencia a un lugar que era tenido por ameno, frondoso y agradable.

favorecido por fábulas o cuentos que hicieran hincapié en su placidez o amenidad. Pero sí hay en ese espacio algo que me parece destacable, a saber, un jardín.

El cazador ha ganado, a fuerza de trabajo, esa placentera felicidad elemental de que goza hoy. Al llegar a su casa, Dión, supuesto naufragos, descubre a su lado un jardín que llama su atención. Al hacer el elenco de sus riquezas entre los ciudadanos, le dice el autor, una hubo que no mencionó: *τὸν κῆπον τοῦτον, πάνυ καλὸν καὶ λάχαρα πολλὰ καὶ δένδρα ἔχοντα* (*Euboico*, 64). El contesta, lacónicamente y como sin importarle, que no lo tenían entonces, que fue después que lo hicieron.

Es un dato que no puede dejar de sorprender: por lo que de él se dice, este jardín no pasa de ser un pequeño huerto con hortalizas y árboles quizá frutales, lo cual no obsta para que, sin más razones, se califique de muy bello y se insista en su consideración como “la mayor de las riquezas” del cazador. Y ello es, precisamente, porque el jardín es, a mi juicio, el ejemplo justo de lo que Dión pretende sugerir: no que la naturaleza, por más magnífica y exuberante que sea (cfr. *Euboico*, 14 ss.), lo dé todo por su cuenta sin que sea preciso añadir más nada; tampoco que haya que convertir a la naturaleza en una suerte de telón de fondo para los ocios del rico cuyos negocios tienen, evidentemente, otro marco, la ciudad.

Ninguna de estas dos cosas. El jardín resulta, en el contexto de las ideas que hemos visto aparecer, una especie de punto intermedio —algo así como otra solución de compromiso— entre la ciudad, con sus complejos hábitos rituales, incapaz de sencillez, tan alejada del hombre¹⁰, y la naturaleza desnuda, tal como el hombre puede encontrarla, sin más; y es un punto intermedio porque, necesitando de una “cultura”¹¹, no aparta, en cambio, a quien la practica del contacto con la naturaleza, antes al contrario: facilita este contacto. Es cultura que no arroja irremisiblemente a su sujeto en brazos de la ciudad, su enemiga, sino que posibilita, por así decir, su frugal felicidad, no multiplicando sus necesidades sino satisfaciéndolas, lo cual —como cabía esperar— viene a cuadrar con el ideal del jardín según Epicuro, a juzgar por Séneca (*Ad Luc.* XX, 10) que pone en su boca lo siguiente:

*non iritant, inquit, hi hortuli: famem, sed. exstingunt, nec
maiores ipsi potionibus sitim faciunt, sed naturali et gratuito
remedio sedant. in hac uoluptate consenui.*

No hace falta sino traer aquel famoso lugar de Filodemo¹² en que se afirma que la ciudad, y el régimen de la ciudad son incompatibles con la amistad, con la convivencia (cfr. aquí *Euboico*, 59), con la felicidad, en fin, para lograr la cual poco es lo necesario, salvo lo más de acuerdo con la naturaleza. Traído aquí este lugar, claro es lo que resulta: queda el jardín entre naturaleza y ciudad, no del todo “natural”, como jardín que es, pero opuesto, en todo caso, a ciudad. Y marco, desde luego, el idóneo para esa frugal felicidad que Dión llama, sin más, *πενία* pero que ya se ha visto que no tenía nada que ver con la pobreza de que hablaba, por ejemplo, Luciano.

Esta otra “pobreza” (la real y apremiante, desde luego) aparece también en el *Euboico*, en labios, en una ocasión (36), de un ciudadano que se duele de ver los campos

10. Cfr. Northrop Frye, *Varieties of literary utopias*, en el vol. *Utopias and utopian thought*, ed. by F. E. Manuel, Boston (Beacon Paperback) 1967, p. 41.

11. Sobre el sentido intermediario mismo de esta “cultura” véase lo que escribe M. Detienne en pp. 31 ss. de *Les jardins d'Adonis*, París 1972.

12. *Volumina rhetorica* II 158-159, ed. Sudhaus.

veremos, sin nadie que los trabaje, y que propone redistribuir las tierras entre quienes quieran trabajarlas para ahuyentar, así, los dos mayores males que afligen a la ciudad, o sea, la pereza y la pobreza. Reencontramos aquí un antiguo uso griego, a veces frecuentado en las fundaciones de colonias, hasta la época clásica, en un tema que puede evocar desde los problemas del suelo itálico en época de los Gracos hasta, quizá, alguna de las exigencias de los desheredados que se apuntaron a la revuelta de Aristónico¹³.

Ahora bien, lo realmente sintomático en el texto de Dión es la relación íntima entre ciudad, por un lado, y pereza y pobreza, por el otro, cara a los menos favorecidos por la fortuna. Cuando, en 117 ss., se propone suprimir de la ciudad una serie de oficios, es curioso que, al lado de algunos como tintorero o perfumero cuya exclusión resulta no mucho más que divertida y anecdótica, figuren también, entre los suprimibles, los vinculados a la administración de la justicia. Esto conecta con la sátira insinuada en la primera parte de la obra en dos sentidos: referente al lujo que, en opinión del autor, justifica la existencia de tintoreros y perfumeros¹⁴, y también en relación con los complejos hábitos rituales que especialmente informan el tipo de vida ciudadano, y uno de los cuales es la administración de la justicia.

Así pues la idea de Dión podría brevemente esquematizarse del modo siguiente: a la ciudad-convención, que aumenta las distancias entre ricos y pobres, que deshumaniza a sus habitantes, opone él una naturaleza que no es aquella idílica perdida del reino de Crono ni tampoco la que hay a la vista con sólo salir de la ciudad, todavía. Se trata más bien, de un proyecto: vida en contacto con una naturaleza aceptada, sí, como tal, pero que el trabajo humano debe aprovechar modificándola en la medida, sólo, de lo justo y oportuno (“hortalizas” y “árboles” plantados).

2

Aunque sin duda más sofisticados que el cazador de Dión de Prusa, tampoco Dafnis y Cloe habrán de contentarse con un destino “cívico”, como hijos que resultarán ser de dos distinguidos ciudadanos: trasladados, por vez primera, a la ciudad, vuelven en seguida al campo abierto, a esa naturaleza aproximadamente idílica que Longo ha querido poner como telón de fondo a su historia: “lo necesitaban (nos cuenta éste: IV, 37) porque ni Dafnis ni Cloe podían soportar el modo de vida ciudadano”, μή φέροντες τήν ἐν ἀστεί διατριβήν.

También en el *Dafnis y Cloe* hay jardines, y uno de ellos muy parecido, por cierto, al

13. Sobre toda esta compleja cuestión véase, por una parte, E. Badian, *Tiberius Gracchus and the beginning of the Roman revolution*, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (homenaje a J. Vogt.) herausg. von H. Temporini, Berlín 1972, vol. I, pp. 668-731, trabajo crítico, muy ponderado, exhaustivo en cuanto a la bibliografía aducida, que contiene una excelente puesta al día de la cuestión. Y, por otra, véase J. Lens, *Crisis en Pérgamo en el siglo II a. C.*, *B. I. E. H. VI 1*, 1972, pp. 62-73, que contiene, también, una útil y razonada puesta al día del problema, con muy completa bibliografía. Es verosímil que estos hechos estuvieran relacionados con la doctrina política estoica; a este respecto es matizada y comedida la opinión de Lens (pp. 70-73) en lo referente a la revuelta de Aristónico, mientras que la cuestión de Bloisio y Tiberio Graco no queda zanjada, a mi juicio, en la n. 28 del art. cit. de Badian (p. 679).

14. Cfr. Platón, *República* 373a ss., donde el elenco es más completo; de la estructura y modo de vida en la ciudad enferma (que es trasunto de la real contemporánea) salen allí beneficiados los médicos —frente a la salud que era distintiva de la ciudad simple antes descrita— y también los profesionales de la guerra —frente a la paz en la ciudad primitiva—; es curiosa la variación, aquí, en contra de los abogados, posiblemente relacionable con el planteamiento retórico de esta profesión.

del cazador de Díon: el de Filetas, que es fruto del trabajo de sus manos, y al que éste ha dedicado sus cuidados desde que dejó de ser pastor a causa de la vejez (II, 3). El otro, en cambio, es distinto: ocupa una extensión de 180 por 120 metros (tratándose sólo de una parte de las posesiones de su propietario), tiene una fuente que sirve para riego, alterna las plantas que la naturaleza produce *sponte sua* con las que solicitan un especial cultivo, y goza de una disposición regular. Es el jardín (IV, 2 ss.) que Lamón cuida para Dionisófanos, el padre de su supuesto hijo, y al que Longo llama *παράδεισος* definiéndolo *παγκαλόν τι χρῆμα καὶ κατὰ τοὺς βασιλικούς*¹⁵

Es curioso que este jardín vaya a verse arruinado por la envidia; por la envidia, en efecto, de un cierto Lampis, boyero que no pudo lograr el amor de Cloe y, despechado, quiere ahora conseguir que Dafnis el afortunado y su padre incurran en las iras de su amo ciudadano. El otro jardín, el de Filetas, es escogido por Eros que se entretiene probando la fruta de sus árboles y jugando entre sus plantas. Además, pues, de su posición hasta cierto punto simétrica en la obra, notemos, de momento, cómo el uno es visitado por la envidia y por el amor el otro.

En el primero, al ser descrito, la *φύσις* es relacionada con la *πέχη* a propósito de los árboles, pero de modo que la idea general puede aplicarse a todo el conjunto hasta definirlo entre los jardines de los que ha escrito Rohde¹⁶ que “lejos de dar la impresión de un conjunto libre y debido al azar, dejaba reconocer la impronta del hombre en un orden en el que todo estaba calculado para producir un cierto efecto estético”. En cuanto al otro, el de Filetas, no es ciertamente tan magnífico ni rico, pero es posible captar en la descripción de Longo más cariño por él que por el fastuoso del amo ciudadano. Por lo demás, tal descripción permite atribuirle, por lo menos, las cualidades de placentero y ameno, sin que se haya insistido, detalladamente, en cada una de sus características.

El jardín de Filetas, cuyo rasgo más distintivo, aparte del hecho de ser cuidado por su propio dueño, es el de producir “cuantas flores o frutos traen las diversas estaciones”, constituye, hasta cierto punto y por esto mismo, una suerte de microcosmos del marco general de la novela, tantas veces definido por su vinculación y dependencia al paso de las distintas estaciones. Uno creería, dice el viejo boyero, estar viendo un *ἄλσος*, palabra que Aquiles tacio usa (I, 15) para un jardín de características más parecidas al que Lamón cuida y que no puede significar nada especial en esta época, pero que, en todo caso, puede haber sido escogida para subrayar sus cualidades de lugar excepcional y, tal vez, para preludiar la pronta aparición, en él, de un dios como Eros que confiesa (II, 5) la especial predilección que por este jardín siente. Lamón, en cambio, tendrá que quejarse, al ver el jardín de su amo echado a perder, de la poca solicitud en que lo ha tenido Dioniso, a pesar de tener en él dedicados una capilla y un altar (IV, 4-5).

Hay, pues, elementos suficientes para esbozar un manifiesto sistema de contraposiciones entre ambos jardines, aunque resultaría sin duda excesivo el pretender que existe una radical y completa simetría inversa querida por el autor. Sin ir, pues, tan lejos, pero los elementos hasta aquí señalados quizá puedan servir para ilustrar uno de los motivos de Longo al componer una historia de pastores.

Longo es un ferviente enamorado de la *φύσις*; la naturaleza es un ciclo de iniciación

15. Para referencias sobre este tipo de jardines puede verse P. Grimal, *Les jardins romains*, París 1969², pp. 80 ss.

16. *Der griechische Roman und seine Vorläufer*,⁴ Hildesheim 1960, p. 546. Cfr. *Dafnis y Cloe* IV 2.

—más allá de posibles connotaciones religiosas—¹⁷ en su *Dafnis y Cloe*, y esta naturaleza lo es abierta, que espontánea produce y que espontáneamente cumple, con el ir y venir de las estaciones, el objeto del trabajo humano. Se han señalado en su obra algunos rasgos de tinte racionalista¹⁸, y puede, desde luego, que estén bien señalados, pero lo cierto es que, cuando Dafnis encuentra a sus verdaderos padres y hermano (IV, 23), parece como si les hubiera conocido de siempre, y el autor razona: *οὕτω φύσις ταχέως πιστεύεται*, tanta es, pues, la confianza que la naturaleza al punto proporciona¹⁹. En un contexto semejante, pero en otro lugar, esto no dejaría de sonar a folletín o cosa parecida; sin embargo, es razonable negarse a creer que suene a esto aquí, en un relato cuyo *leit-motiv* es justo la presencia de la *φύσις* en un ambiente no urbano al cual la belleza y el amor no pueden, ni saben renunciar, y cuyos dos protagonistas llevan nombres de tan claro raigambre, por así decir, “vegetal”.

Hay en la novela de Longo una serie importante de lugares en los que la conducta y modo de vida según naturaleza se contraponen claramente a la ciudadana. A la paz casi idílica que preside el relato de la vida de los pastores sólo se oponen dos irrupciones ciudadanas, la de II, 12 ss., que ya veremos, y cuando, en IV, 13, la noticia de la llegada de Dionisófanos provoca un ajetreo tremendo, un *θόρυβος πολὺς*. Con ocasión del banquete de las bodas de Dafnis y Cloe (IV, 39) “como cuadraba a quienes en él tomaban parte, todo era campestre y rústico”: *πάντα γεωργικὰ καὶ ἀγροικα*; “como si participasen de la fiesta, las cabras pacían al lado”, y los instrumentos que se tocaron lo fueron por los pastores amigos y eran, desde luego, los típicos del ambiente rural, siringas y flautas. Pues bien, de pasada, como casi siempre en estos casos, anota Longo que, en tales circunstancias, la fiesta no acabó de ser del gusto de los ciudadanos invitados: *πῶς μὲν ἀσπκοῖς οὐ πάνν περπνὸν ἦν*.

En el fondo, el esquema no anda muy lejos del señalado a propósito de Dión de Prusa, pero hay notables matizaciones de por medio. El único lugar en que la *πεινία* en un sentido cercano al del *Euboico*, es ensalzada resulta ser cuanto Lamón agradece a los padres de Cloe el no oponerse a la boda de su hija con Dafnis; dice, en esta ocasión (III, 31) lo siguiente:

haceis bien prefiriendo a vuestros vecinos frente a extranjeros y al considerar que la riqueza no es mejor que una honesta pobreza (*ἀγαθὴ πεινία*)²⁰.

17. Como es sabido la interpretación de las novelas antiguas como *Mysterientexte* ha sido defendida, de un modo sistemático, por R. Merkerlbach en su obra *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich 1962. El núcleo de las principales objeciones que se han hecho a esta tesis —que, sin embargo, tiene seguramente porvenir en la historia de los estudios literarios— puede verse en la reseña de Defradas (*R. E. G.* 1964, pp. 357-360). Se trata, a pesar de las objeciones, que son casi siempre las mismas, de un libro que contiene una serie de aportaciones importantes, e innovador en la línea iniciada por K. Kerényi en su obra *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tubinga 1927. Esta corriente de interpretación ganaría moderando sus tesis, sobre la línea que la crítica más inteligente ha marcado, a partir de la mágica reseña que A. D. Nock dedicó al libro de Kerényi en *Gnomon* 4, 1928, pp. 485-492, ahora reimpresso en *Essays on religion and the ancient world*, ed. by Z. Stewart, Oxford 1963, vol. I, pp. 169-175. Para una discusión centrada en la novela de Longo, cfr. C. García Gual, *Los orígenes de la novela*, Madrid 1972, pp. 159 ss.

18. Véase Martinazzoli, *Ethos ed eros nella poesia greca*, Florencia s. a., p. 456.

19. “Toute la nature est prompte à trouver créance”, traduce G. Dalmeyda en su edición Budé, 1934, p. 95. En el episodio de su unión con Licenion Dafnis no tuvo problemas una vez iniciado: “la naturaleza misma le enseñó lo demás que debía hacer” (III 18).

20. “Honesty poverty” traduce Edmonds en su edición Loeb, 1955 “une honnête pauvreté”: P. Grimal en *Romans grecs et latins*, París 1958, p. 847.

Podríamos, de hecho, empeñarnos en considerar que una tal opinión refleja la propia del autor, pero es bien cierto que tal empeño resultaría por fuerza notablemente problemático. Porque, si Lamón tiene ocasión de pronunciar tales palabras, ello es porque, previamente, Dafnis ha puesto fin a las posibles dudas de los padres de Cloe poniendo a su disposición tres mil dracmas que justo para conseguir la aprobación de éstos le han proporcionado graciosamente las Ninfas (III, 27). Lo que Drías valora no es, pues, la *ἀγαθή πηνία* de sus vecinos, sino, como el lector sabe ya, la desorbitante cantidad de dracmas, que los dioses han puesto en manos de Dafnis para que, de ellas, pasen a las de Drías como pago por la supuesta hija de éste.

Equívocos y posibles dobles interpretaciones como ésta (que contribuyen a fomentar la creencia en la ingenuidad de la novela) hacen muy difíciles las sistematizaciones más o menos rigurosas sobre el *Dafnis y Cloe*. En este caso, por ejemplo, no puede dejarse de lado el hecho de que la bolsa con las tres mil dracmas la ha encontrado Dafnis entre los restos del naufragio de los jóvenes y arrogantes ciudadanos que han causado, el año anterior, una guerra entre Metimne y Lesbos, y que han demostrado, en especial, su insolencia "cívica" frente a los aldeanos vecinos de Dafnis (II, 12 ss.) Se trata de jóvenes respecto a los cuales se nota en el autor un cierto reproche: ociosos, llenos de dinero. Algunas de estas observaciones reaparecen en el retrato del hermano ciudadano de Dafnis, Astilo, y más concretamente en el de su parásito Gnatón (IV, 10) que busca ganar la ayuda de Astilo, en una ocasión, con unos argumentos de amores míticos, como es natural tratándose de alguien *πάσαν ἐρωτικήν μυθολογίαν ἐν πῶς ἀσώπων συμποσίους πεπαιδευμένους* (IV, 17).

Es claro que esos libertinos a que Longo se refiere no pueden ser sino Astilo y sus compañeros (aunque la referencia valga también para otros como ellos), ciudadanos, en fin, cuyo modo desenfrenado de vida podríamos muy bien contraponer a la "honesta pobreza" que decía Lamón.

La novela de Longo, pues, tan marginal a las otras griegas más o menos contemporáneas²¹, también participa en el esquema que constatábamos a propósito del *Euboico*, hecho que coadyuva a su tradicional consideración como idílica y utópica. Pero lo característico en ella es quizá el haber cargado las tintas en lo "irreal" que decíamos más arriba a propósito de las soluciones de compromiso entre el paraíso perdido de la época de Crono y la civilización contemporánea, la de la cultura griega de época romana. Porque, en efecto, esto es lo que sugiere la digamos ingenuidad de Longo: Dafnis y Cloe van a seguir viviendo como pastores, pero son ricos, y enormemente ricos a juzgar por las apariencias; la "honesta pobreza" de Lamón quizá no bastaría para convencer a Drías, aunque sí le convence una suma muy superior a lo que nunca habría soñado poseer, y tal suma ha sido milagrosamente arrebatada a unos ricos ciudadanos, orgullosos y fátuos. Parece como si con lo uno quisiera justificarse lo otro. O como si, a veces, debieran leerse y entenderse los distintos hechos atento el lector sólo a una de sus caras, la coherente, y no a la otra, la ingenua. Pero no se trata, desde luego, de esto: la cuestión radica en entender esta "irrealidad" en función de la solución de compromiso que el paisaje de Longo significa entre la ciudad (criticada, pero cuya civilización no puede, literalmente, echar por la borda el tipo de esteta que hay en el autor del *Dafnis y Cloe*) y la naturaleza que preside, triunfante, la narración de los amores de los dos muchachos.

21. Cfr. C. Miralles, *La novela en la antigüedad clásica*, Barcelona 1968, pp. 68 ss.

3

Es claro que estos hechos, que podrían articularse en lo que, un tanto en broma, sería posible llamar una filosofía del jardín, no tienen, en lo visto hasta aquí, un carácter cerrado, sino que debemos interpretarlos como ventanas que podemos abrir con vistas a una mayor comprensión de unas determinadas tensiones ideológicas en cuyo fondo laten problemas, a la postre, de índole social. Porque, en el fondo, lo que hay es la articulación de una "pobreza" irreal, que quede (como el pequeño jardín de los jardines de los ricos y de la ciudad) lo más lejos posible de la riqueza desmesurada y arrogante, pero que no tenga nada que ver, tampoco, con la pobreza real contemporánea. Es un modo de salvar los dos polos opuestos en el primer texto aducido, el de las *Saturnalia* de Luciano.

La historia de esta solución, y de cómo se logró, plantea un problema que trasciende largamente esta al parecer elemental filosofía del jardín y que, a la vez, sencillamente, se cuestiona sobre el sentido mismo de la civilización y de la historia humana, informa, también, sobre las distintas épocas y talantes anímicos subyacentes en la evolución de la cultura griega, arrojando su luz para la comprensión de la época, tan normalmente despreciada o silenciada, final del mundo antiguo.

Esta historia está hasta cierto punto escrita: que existen unos límites con los que el hombre debe contar siempre, que todos los sucesivos adelantos materiales no deben hacerle olvidar estos límites, y que, en última instancia, por más que la civilización, o el progreso, inviten a ignorarlo, la naturaleza tiene una definitiva baza que jugar. Y está escrita, por desgracia, en unos términos malamente conciliables cuyas aporías quizá la aventura griega ilustra mejor que ninguna otra. No es, desde luego, que en estas líneas vaya yo a adentrarme en tema tan arriesgado y complejo, y no tanto por sus riesgos cuanto por su complejidad. Pero sí sucede que son imprescindibles unas calas en este problema para centrar y aclarar el tema que ahora desarrollo.

Quizá el tipo, el modo de trabajo y las formas de la vida económica aclaren más que cualquier otro factor las diferencias radicales entre la vida *civilizada* y la *primitiva* a que remontan, secundariamente, los modelos utópicos en algunas de sus variantes. El hombre primitivo vive en contacto con la naturaleza, instalado en un lugar o bien de unos a otros. El civilizado desarrolla su vida en torno a un centro, la ciudad. Lo uno es "natural" y lo otro "convencional". En la ciudad domina el trabajo suplementario, parte restante del trabajo social que crea un excedente de productos. Como los trabajadores tienden a especializarse en una categoría determinada de productos, y como el tipo de trabajo que desarrollan crea un excedente, se valen de él para hacerse con otros excedentes de otras categorías, y así sucesivamente. Se trata, sencillamente, de algo basado en el intercambio y en cuyo seno las formas de la actividad económica son la industria y el comercio. El medio del intercambio es el dinero, hecho que no está de más que nos recuerde aquella "simple" respuesta del cazador del *Euboico* al magistrado ciudadano, que el dinero ni nace, ni crece, ni tiene nada que ver con la naturaleza.

Ahora bien, en el otro extremo, ¿qué hay exactamente? Esta pregunta no puede responderse de modo tajante. Desde el punto de vista histórico, y a partir de un presente civilizado, en el otro extremo está el hombre primitivo, el precivilizado. Pero, desde otro punto de vista, al venir lo civilizado definido como complejo, apartado de la naturaleza, etc., es evidente que el otro extremo puede buscarse, y encontrarse, en lo simple contemporáneo. Ahora bien, estas dos consideraciones es difícil delimitarlas y separarlas.

Hemos visto, en efecto, cómo lo primitivo venía a veces descrito como idílico, y hemos visto cómo, según Luciano, este estado no podía ser confrontado con el contemporáneo. O, más exactamente: en la edad dorada de los modelos míticos, un pastor vivía feliz y estupidamente, sin duda, pero, en cambio, desde el presente civilizado, los pastores que encarnan, de algún modo, aquel tipo de vida, antaño feliz y estupenda, viven mal, o muy mal. Sin embargo, el tipo de vida, menos complejo que el civilizado, más "natural", etc., se presta a ser considerado en relación con el modelo idílico, formándose un puente ahistórico, de algún modo irracional, entre lo uno y lo otro. Sin embargo, la posibilidad para la formación de este puente viene dada por un hecho obvio: que la forma civilizada predominante contemporánea no ha barrido a las anteriores.

En efecto, veamos primero cómo se han sucedido las formas de la actividad económica en el período o períodos anteriores a las que hemos descrito como civilizadas: a) recoger, simplemente, lo que la tierra (y *sol atque imbres*, como decía Lucrecio) diera *sponte sua*, frente a lo cual caben, según veíamos, dos suposiciones, o que el hombre vivía casi como un animal o que vivía casi como un dios, según se entienda que con ello tenía suficiente y más para su sustento o que ello no le bastaba para vivir malamente. Lo primero presupone una concepción irracional y pesimista y lo otro una concepción más racional y optimista-progresiva (no forzosamente total); b), la pesca, y c), la caza. Estas tres primeras formas son las más elementales, y sólo las dos últimas pueden considerarse, propiamente, como formas de actividad económica. Aristóteles las reseña como tales en *Política*, 1256b añadiendo, d), la piratería, y sin contar, desde luego, con la primera, a la que su discípulo Dicearco confiere²² caracteres idílicos.

Pesca, caza y piratería, según Aristóteles, pueden, pues, considerarse, en bloque, como una forma primera de la actividad económica. A ella siguen, también según Aristóteles, y por este orden: 2, la ganadería, y, 3, la agricultura. Si comparamos esta concepción aristotélica con la de Dicearco (fragmentos 48-51 Wehrli) veremos cómo éste omite todo lo referente a pesca, caza y piratería, y podrá servirnos para señalar que la aparición de la ganadería tiene, en Dicearco, connotaciones negativas, mientras que ésta, a su vez, viene favorablemente considerada por Platón en *Leyes*, 677 ss. ¿Por qué esta diferencia entre Platón y Dicearco? Muy sencillo: mientras Aristóteles está intentando un planteamiento histórico y evolutivo, ellos dos parten, de algún modo, del dato mítico de una edad primitiva que no tiene que ser, exactamente, la dorada de Crono, pero que sí está, al menos, idealizada en sus fuentes, y así el pastoreo, que viene en Dicearco tras esta edad, tiene que ser peor que ella, dotado, pues, de las connotaciones negativas que decíamos (propiedad privada, guerras, ambición, etc.). En cambio, en el pasaje citado de *Leyes*, se trata más bien del modo de vida de los primeros hombres después del diluvio, y estos hombres se han librado del complejo "civilizado" del período anterior (677b):

Y de cierto es fuerza que esos hombres no tuvieran experiencia de las artes en general ni de los amaños de las gentes de la ciudad para aventajarse y triunfar de los demás, ni de los restantes maleficios que suelen concebir unos contra otros²³.

22. Puede verse Th. G. Rosenmeyer, *The green cabinet*, University of California Press, 1969, pp. 74-75. A destacar que los felices pastores de Dicearco son vegetarianos, como los habitantes de la idílica ciudad primera de la *República* platónica (cfr. nota 14); este dato puede seguramente ponerse en relación con una posible fuente, o inspiración, órfico-pitagórica; quizá la idea de haber reunido ambos puntos (primitivismo feliz y vegetarianismo) deba atribuirse a Platón, que tan preocupado se muestra, en el contexto de la *República* aludido, por la purificación de lo actual.

23. Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, *Platón. Las leyes*, Madrid 1960, t. I. Más adelante sigo citando por esta traducción.

Eran pocos ("mezquinas brasas del linaje humano"), que se sentían solos (678e), y, por ello, "se amaban y querían bien unos a otros" y no tenían que luchar por su supervivencia.

Pues bien, el contexto del lugar platónico de referencia nos informa sobre el peligro de una tal concepción: que existe la tendencia a abstraer, de aquella descripción sobre modelos míticos, un universal de convivencia, o cosa parecida, del modo, por ejemplo, siguiente (679b): se refiere Platón, primero, a que no había, *allí*, diferencias entre ricos y pobres, sencillamente porque no podía haber ricos, y ello le sirve de pauta para formular la siguiente aseveración, que

aquella sociedad en que no hay riqueza ni indigencia es la que puede abrigar más nobles costumbres: en ella no surgen la violencia ni la injusticia, ni los celos ni las envidias.

Como quiera que, por una parte, tal aseveración se formula como universalmente válida (y, por tanto, válida también *aquí*), y, como quiera que, por otra parte, el hecho que sustentaba tal aseveración, el pastoreo *allí*, continúa existiendo, como forma de vida, *aquí*, aunque las condiciones sean distintas (y por más distintas que sean) cabe la posibilidad de tender el puente, entre lo uno y lo otro, a que hacíamos líneas atrás referencia. Veamos cómo Platón sigue expresándose (679c): dice que, por todo esto, eran buenos,

y por lo que se dice su simplicidad, porque oyeran cosa buena o mala, todo lo creían en su sencillez enteramente verdadero y se dejaban persuadir.

Esto viene a querer significar que eran simples y sencillos, que es algo que puede formularse a partir de algo complejo y complicado (la ciudad y la civilización) y que, desde este algo complejo y complicado, igual vale para lo pretérito que para lo presente. Lo cual significa que hay ya aquí elementos suficientes para tender el puente (independientemente de que no sea ésta la intención de Platón en este momento).

Sabemos ya que, a partir de los modelos míticos de que disponían los antiguos, "primitivismo" puede connotar simplemente "edad de oro", abundancia de todo y no existencia del trabajo humano. Pero, frente a la ciudad cuyas formas económicas parecen comportar, como muy apremiante y destacado ideal, el de enriquecimiento, el "primitivismo" (en su proyección hacia el aquí y el ahora, una vez tendido el puente) plantea un tipo de economía que lleva sólo a la formación de un ideal de autosuficiencia, con lo cual puede establecerse una muy importante distinción entre lo primitivo ideal y su proyección presente: que en ésta es necesario valorar el trabajo humano, y, consiguientemente, prescindir de los modelos míticos por irrealizables e irracionales.

Con todo, sólo en cierta manera es necesario valorar el trabajo humano. El puente puede también ser tendido tajante y radicalmente, sin más, y esto fue lo que los primeros cínicos se propusieron. Como le atribuía Dión de Prusa (*Diógenes*, 28) a un arquetípico representante del cinismo radical, la felicidad sólo se consigue remontándose el hombre al estado natural primitivo, y esto puede hacerse —creyeron ellos, los primeros cínicos— ahora mismo. Y no sólo puede, sino que debe. El imperativo viene determinado por la época en que floreció la escuela: es ya la época helenística, el mundo desbordado por Alejandro que la industria y el comercio dominan. No les parece posible ya repensar modelos míticos —cuyo sentido ellos mismos tergiversan— ni tampoco pueden distraerles las utopías políticas. Su utopía es real, va con ellos: el zurrón mismo, la alforja del mendigo. La subversión es su ley en todos los campos²⁴, y también referente a la

24. Cfr. Miralles, *Los cínicos, una contracultura en el mundo antiguo*, Est. Clas. 61, 1970, pp. 347-377.

civilización que hay que radicalmente cambiar por su contrario, lo natural y primitivo. Fundamentalmente, desde luego, desde un punto de vista social, porque lo característico de la civilización los cínicos suscribirían que es el ideal de enriquecimiento propio del “humo, del *τῦφος* ciudadano, frente al cual proponía Crates (9 Diehl) levantar un *πεινίας προπαῖον*. Un tal rechazo de la civilización parece que se daba, todavía, por parte de Enomao²⁵ de cuya pobreza es testimonio Juliano (VI, 199b).

Pero, al parecer, lo que las teorías cínicas pretendían era articular una forma de vida, y no un sistema doctrinal coherente y rigurosamente formulado. Y, a su vez, parece posible deducir, de cuanto sabemos sobre el movimiento, que esta forma de vida ejerció en los demás una influencia que versaba, especialmente, sobre *actitudes*. Actitudes, desde luego, a veces también vitales —y hasta decisivas, puede, en determinados momentos de la vida—, pero que podían degenerar —y esto fue lo que pasó, de hecho, no pocas veces— en algo así como “poses”, si no era que afloraban, esporádicamente, como maneras aisladas en un contexto heterogéneo. Ellos aspiraban, sin duda, a una vida distinta, y su curioso peregrinar filosófico —de puerta en puerta y de ciudad en ciudad—, debe interpretarse en el sentido de que, a pesar de su acérrimo individualismo, deseaban hacer a los demás hombres partícipes de esta vida distinta, sacarles del *τῦφος* cotidiano para que pudieran descubrir, en ellos mismos, al hombre que Diógenes había afanosamente buscado a su alrededor.

Es claro que los cínicos no lograron una revolución, o una reforma radical, en este sentido. No hicieron que todos los hombres cambiaran de vida, abrazaran sin más el *κυνικός βίος*, pero sí lograron, con su presencia tenaz en todos los ambientes, dejar constancia de esta presencia en la vida de los demás y en la cultura, en general, de la época. Hay, de un modo bastante regular, una cierta “manera” cínica que recorre la literatura griega y la latina a partir del período helenístico²⁶. Y es natural que la cosa quedara en esto. Porque los cínicos habían efectivamente radicalizado su ideal de vida y lo basaban, en fin, en algo que en numerosos testimonios y citas aparece definido como “desvergüenza”, *ἀναιδεια*. Esto era lo que Juliano les reprochaba, en el siglo IV, a sus coetáneos cínicos, y aunque él contraponía a su actitud la que él atribuía a los primeros representantes del movimiento, no existen razones —sino más bien al contrario— para atribuirles a éstos una más comedida y vergonzosa conducta que a sus sucesores. Puede aquí recordarse cómo, según una anécdota curiosa²⁷, Zenón decidió abandonar el cinismo —decisión de la que nació el estoicismo— justo por culpa de la “desvergüenza”, cínica.

Los cínicos escribieron, a juzgar por los testimonios antiguos²⁸, bastante. Pero no limitaron a esto su actividad filosófica, como es sabido, sino que la airearon por las calles y los caminos del mundo helenístico y del imperio romano. Entonces, es posible conjeturar lo siguiente: que esta manera cínica rastreable en la literatura puede también haber dejado señal de sus huellas en los ideales de vida, en la filosofía, en fin, popular de estas épocas. Puede, también, que en estos medios populares, al difundirse, por obra de los cínicos, su particular visión de la oposición entre riqueza y pobreza, esta visión, por

25. Sobre esto, P. Valette, *De Oenomao cynico*, París 1908, pp. 125-127.

26. Miralles, *Los cínicos*, cit. Y especialmente J. Roca, *Kynikòs trópos*, actualmente en prensa; aparecerá en 1974. Se trata de una tesis doctoral sobre la-huella cínica en la literatura griega y latina.

27. Diógenes Laercio, VII 3. Y cfr. VI 72 sobre la promiscuidad sexual propugnada por Diógenes de Sínope y que, a pesar de no ser una idea rigurosamente nueva, parece, en cambio, que fue usada como principal piedra de escándalo.

28. Cfr. nota 26.

ellos formulada en términos tajantes, se dulcificara un tanto hasta encarnar, de hecho, un ideal más adecuado a las aspiraciones populares. O, tal vez, más coherente con las de los defraudados por los "logros" de la "civilización" —tal como parece en más de un caso, poderse deducir de los escritos de Dión de Prusa, y, de un modo especial, de aquellos que versan sobre temas relacionados con el cinismo.

Hay, en efecto, en toda esta época, y también en los ambientes cultivados, como un cierto gusto por la evasión, y no ya la bucólica, tan conocida, sino hasta la política y social. No siempre este gusto lleva a una formulación radical, aunque sí a veces, e incluso con las más negras tintas que se hayan empleado nunca. Luciano se burla de quienes buscan o dicen haber encontrado por los caminos de la mar, hasta más allá de la tierra habitada, países de ensueño, fértiles y prósperos hasta lo increíble, la sede perfecta de la humana felicidad. En sus *Diálogos de los muertos*, el Hades se convierte en una suerte de sarcástico y mordaz espejo de un viejo ideal griego igualitario; sólo el Hades es el marco justo de un antiguo ya recurso literario de raigambre cínica²⁹, el *σπουδαιολόγιον* que no consiste, a la postre, sino en convertir lo ridículo, ahora y aquí, en serio, y lo serio, ahora también y aquí, en ridículo. El Hades es la otra cara, la deseada, del terrible desbarajuste de la vida humana: si en ella los pobres son ridículos y los ricos tomados en serio (los unos, claro está, por su riqueza sólo y los otros, desde luego, sólo por su pobreza), ahí está el Hades para dar la justa vuelta a la situación y cumplir así —sólo que en la muerte, lo que no es, lo opuesto a la vida— el ideal cínico.

Cuando no se llega a una formulación radical, como aquí, se queda uno con algo parecido al horaciano *ridenten dicere uerum*, que es lo que corresponde a la *medietas* que también, paradójicamente, resulta ser, al menos en parte, reflejo de influencias cínicas. Horacio pudo, en efecto, haberla aprendido en Bión³⁰ y, en todo caso, también la había predicado Teles con su doctrina de acomodación a las circunstancias. Tampoco en el siglo II dejaba el cinismo de presentar ejemplos en este sentido, al menos a juzgar por las características por Luciano atribuidas al cínico Demonacte.

También la *medietas* goza de unas ciertas características a la postre interpretables como de evasión: ¿no es el Horacio ya maduro que, de vuelta a Roma, desengañado ya de la política, se conforma a ella? Seguramente lo que en más alto grado está en su base es el epicureísmo, y el individualismo epicúreo es una respuesta a la crisis política del mundo griego. Ahora bien, el hombre que piensa que existe un sano punto medio y que es bueno y lógico buscar el placer, pero que no todos los placeres son igualmente recomendables, no necesariamente, claro está, formula su adhesión a la escuela epicúrea, ni a ninguna escuela, con este pensamiento u otros de este tipo. Más bien formula, por decirlo de algún modo, su convicción de que la vida vale la pena, de que el hombre puede —en la medida en que es hombre y, por tanto, también con todas las limitaciones que ello entraña— ser feliz. La evasión, en mayor o menor grado, que esto comporta resulta de algún modo de la convicción de que los más de los hombres no demuestran compartir este ideal, y este modo de pensar encuentra sus ejemplos en tantas calamidades como se ciernen sobre la humanidad, en buena parte provocadas por la humanidad misma.

En el mundo triunfan las apariencias, la vanidad y las disputas, e imperan en él, en

29. Miralles, *Los cínicos*, cit., pp. 355 ss. No aporta demasiado el reciente trabajo de L. Giangrande, *The use of spoudaiogelion in greek and latin literature*, La Haya 1972.

30. En *ep.* II 2, 60 Horacio habla de sus sátiras como *Bionei sermones*. véase, para más datos, L. P. Wilkinson, *Horace and his lyric poetry*, Cambridge 1968 (first paperback edition), pp. 80-81, con bibliografía.

consecuencia, la envidia y el temor; y esto, en especial, en el mundo de los ricos, y en su paradigma máximo, los tiranos, que no se detienen ni ante el crimen, según afirma el anónimo autor de la séptima de las epístolas (breves ejercicios, casi máximas recordatorias de tópicos manidos) atribuidas en época romana a Crates de Tebas. Los cínicos, en cambio, que practican la paz y se sienten libres gracias a las enseñanzas de Diógenes, “no teniendo nada, todo lo tenemos”, según se pone aquí en boca de Crates.

La gente que no tiene realmente nada entiende mal afirmaciones de este tipo, aunque resulten ser formuladas con la mejor intención. Y, por otro lado, tales afirmaciones se prestan a ser interpretadas proyectándolas hacia un futuro (aquí o más allá) en que se cumplirán sin lugar a dudas. Es verosímelmente probable que la expansión del cristianismo en esta época no sea ajena a una proyección, por parte de sus adeptos menos favorecidos, en este sentido. Los mismos autores cristianos insisten, a veces con énfasis³¹, en que sería más recomendable una más equitativa repartición de la riqueza. Incluso parece que determinadas sectas gnósticas llegaron a formular doctrinas tajantemente igualitarias³² que nunca con todo fueron consideradas ortodoxas. Pues bien, a los paganos no les quedaba sólo la proyección hacia un futuro más allá de esta vida. Sin duda que no a todos les repugnaba esta idea, pero a quienes les convenía, también podía convencerles, en bloque, el cristianismo. El hombre que creía que su único bien era esta vida, y que esta vida no lograba su fin, la felicidad, por el contemporáneo estado de cosas, y que, a la vez, estaba suficientemente desengañado como para albergarse bajo las banderas filosóficas que pretendían arreglarlo todo, este hombre podía todavía sentirse atraído por el sueño de una sociedad, de un tipo de vida, que no cayera en ninguno de los dos extremos. Y, en última instancia, podía, de algún modo, intentar su ideal a un nivel individual, con lo cual

31. Uno, seguramente, de los textos neotestamentarios más antiguos, que puede definirse por la viveza de su estilo y por su tono exhortativo – es posible notar que el fin de los tiempos es sentido por el autor como algo especialmente cercano –, la *Epístola de Santiago*, contiene, en V, 1-6, una de las más directas recriminaciones contra los ricos que se hayan formulado en ambiente cristiano. La base para tales esporádicas diatribas está en las propias palabras de Jesús (por ej., Lucas VI, 24), pero el tono general de los evangelistas se cifra en la condena de la excesiva solicitud por las riquezas y de la avaricia (cfr. también Lucas, XII, 13-34); Jesús se identifica sin lugar a dudas con el pobre y no pueden plantearse dudas sobre la estrecha relación entre pobreza y salvación (Mateo XXXV, 34-46). *Acta apostolorum* II, 42-47 y IV, 32-37 da un cuadro suficientemente significativo de la comunidad de bienes en la iglesia primitiva. Tales ideas reaparecen en el *Pastor* de Hermas, en Tertuliano (cfr. J. Vives, *Los padres de la Iglesia*, Barcelona 1971, pp. 56-57 y 418-419), en Lactancio, etc. Este considera (*Divinae institutiones* V, 5) que la decadencia religiosa ha sido la causa del abandono de la primitiva comunidad de bienes. La idea de la caridad como ayuda, y como única salvación para el rico, tiende a imponerse como niveladora, pero a un nivel preferentemente ético y personal. Pero debió de haber una corriente que, invocando los textos citados de *Acta Apostolorum*, y al mismo Platón más tarde, negaba la justicia misma de la propiedad. En las famosas *Recognitiones* del pseudo Clemente (Migne, P. G. I), obra escrita por primera vez en Siria hacia mediados del siglo III, pero que nos ha llegado en una versión posterior, se lee un texto muy significativo al respecto (X, 5, cols. 1422-3): *communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus esse hominibus debuit; sed per iniquitatem alius hoc suum dicit esse, et alius illud, et sic inter mortales diuisio facta est. denique Graecorum quidam sapientissimus haec ita sciens esse ait communia debere esse amicorum omnia; in omnibus autem sunt sine dubio et coniuges. et sicut non potest, inquit, diuidi aer neque splendor solis, ita nec reliqua quae communiter in hoc mundo data sunt omnibus ad habendum, diuidi debere, sed habenda esse communia.*

32. Así los llamados carpocratianos; los testimonios sobre esta secta son Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 5, 2-8, 3 y 9, 2-3, Ireneo, *Contra haereses* I, 25 (= Hipólito, *Confutatio*, VII, 32); ambos testimonios permiten entrever un núcleo doctrinal que coincide con el texto de las *Recognitiones* antes citado, aunque aquí resulta amplificado y radicalizado. Véanse los comentarios de A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, pp. 397 ss. y de H. Leisegang, *La gnose* (trad. francesa en la “Petite bibliothèque Payot”), París 1971, p. 181 ss.

podía también prescindir de las contradicciones que una fórmula de compromiso así comportaba.

El término medio es, en esta época, un ideal de desengaño. Y ese desengaño es, en fin de cuentas, lo que, radicalmente generalizado, quiebra la fe anterior en el proceso tecnológico y en la civilización en conjunto. El trabajo humano empieza a sentirse como una contradicción: los demás pueden aprovecharse de él para edificar otros edificios de riqueza que desequilibren todavía más la situación. Pero, bajo un punto de vista real, sin este trabajo el hombre queda reducido a casi un animal que no conoce, puede ser, ni guerras ni odios, según Lucrecio explicaba, pero que tampoco puede realizarse según las necesidades del desengañado a que hacemos referencia. La felicidad radicará, también según este planteamiento, en un término medio que es la consecuencia del desengaño: el trabajo para uno, el necesario y suficiente, sin más; un ideal de autoabastecimiento, bajo el punto de vista económico, y de autosuficiencia, si lo consideramos desde la óptica de lo ético y social.

Al llegar aquí han pasado muchas cosas, entre las cuales —y no la menos importante— que la utopía se ha hecho individual. No significa que, desde ella, no vayan a hacerse llamadas a los demás, a todos los hombres. Pero son llamadas nostálgicas; si el ideal se salpica necesariamente de contradicciones sólo a nivel individual, sus posibles planteamientos a más amplios niveles, tienen por fuerza que definirse irreales, consecuencia de una frustración que resulta arraigada en la añoranza sentimental de un pasado mejor, el de los datos místicos. Esta añoranza puede, con las contradicciones que digo, pero puede, en fin de cuentas, sufrir una suerte de sentimental reconstrucción, evasiva y a veces pagada a muy alto precio.

Y justo aquí estamos en las antípodas de la reacción cínica: en esta evasión, plagada de cultura tradicional, enaltecida por el culto a los grandes valores de la especulación humanística, hay lugar, desde luego, para el hombre, pero para el hombre en abstracto, el resultado de unas lecturas, de unos sueños y de un cierto desengaño, desengaño, claro está, de lo real e inmediato. El hombre de este humanismo es algo así como aquel que tiende al descanso, a la no intervención, rodeado de los goces de la vida intelectual —y de algunos otros—, frente al ajeteo, a la intervención constante, entre las desazones y los apremios de una vida activa: a la *πολυπραγμοσύνη* que podría encarnar el ideal de la vida ateniense del período clásico, se opone, como ya en un fragmento de Demócrito (B 3 D.-K.), la *εὐθυμίη*, la *tranquilitas animi* que halla su ocasión en el *otium*, la paz del espíritu que se cumple en el necesario ocio al que cuadra, como espacio oportuno, aquel jardín que Epicuro describía en Séneca.

Esta visión de la vida dió en cuajar, justamente, en las capas más altas del imperio romano, y no supuso una real vocación de cambiar las cosas tal como estaban, sino una decisión, responsablemente asumida, desde luego, de cambiar la propia vida. Y es entre ésto y el ideal cínico en su planteamiento más radical que cumple situar otra corriente menos frecuentada, la que páginas atrás era ilustrada a través del *Euboico* de Dión y, más complejamente, también por medio de algunas calas en el *Dafnis y Cloe* de Longo.

Pero a su vez, el *otium* del rico propietario que se retira a descansar a sus fincas rústicas es algo posible, que cuadra perfectamente con el mundo real; era algo que sucedía, de hecho. Mientras que el pequeño labrador que goza con lo más frugal (“hortalizas y árboles” plantados) en su pequeño huerto, que vive del trabajo de sus manos y sin que este trabajo le esclavice ni a la tierra ni a un señor determinado, esto no sucede, de hecho,

no es algo que cuadre con el mundo real. La evasión del rico, su *otium*, podrá responder, desde luego, a unas especulaciones filosóficas cuyos lugares más significativos serán, tal vez, susceptibles de ser alineados a la par con otros que lleven al otro ideal, al del pequeño labrador, al de la *πενία* de Dión que nada tenía que ver con la falta de medios de subsistencia. Pero lo uno tiene su lugar en lo posible y realizable, ahora y aquí (aunque sólo para unos pocos), mientras que lo otro, con ser teóricamente más sencillo, no tiene lugar: es más radicalmente utópico.

4

En general, abundan nuestros testimonios sobre considerables fincas rurales cuyo propietario, ciudadano, acude a ellas para descansar³³, pero también para controlar (si no para llevar personalmente) su administración y aprovechamiento: tal es el caso de Plinio y de muchos otros³⁴.

Este tipo de explotaciones es claro que atentan, en su misma realidad, contra el ideal del pequeño labrador, que presupone, en Dión, una especie de lugar fuera del mundo, sin inferencias "urbanas" ni "civilizadas", y también contra los otros tipos de vida más elementales y según naturaleza, aunque presupongan, como en Longo —de modo más realista, pero también más ingenuo— un amo ciudadano que acuda sólo una o dos veces al año, o menos, sin molestar demasiado, para ver cómo sigue aquello. Todos estos presupuestos no tenían su lugar en la realidad. En más de un caso nos es dado conjeturar o comprobar que el amo no ejercía una tutela razonable ni se conformaba con salir ganando lo que fuera de sus fincas rurales, sino que ejercía su explotación exacerbándola hasta llegar a desencadenar verdaderos problemas sociales, del tipo de los descritos, referente a su época y a Antioquía, por san Juan Crisóstomo³⁵.

Por otra parte, el ideal de la *ἀγαθή πενία*, sobre todo en el caso del campesino, puede tener sentido, por más relativo que sea, en un período que no venga justo caracterizado por "una desaparición gradual, en todo el imperio, de los agricultores independientes que vivían libres en sus comunidades de tribus, pueblos o ciudades"³⁶. Carece forzosamente de sentido cuando se piensa que "estos antiguos propietarios descendieron a la categoría de colonos, constituyendo una clase social inferior"³⁷, y más cuando se considera lo temprana y generalizadamente que Grecia pasó por esta experiencia³⁸.

33. Así Dioniso, en *Cariton* II, 3, tras la muerte de su mujer.

34. Sobre Plinio, con indicación de lugares, véase P. Grimal, *Les jardins...*, cit., pp. 419-420. También el verdadero padre de Dafnis, como hemos visto, se dedica a realizar, de vez en cuando, visitas a sus posesiones para supervisar su explotación y rendimientos.

35. Cfr. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio romano* (Trad. castellana), Madrid, 1962, vol. II², p. 128. Se daban incluso casos de supercultivo que arruinaban la tierra: para la situación, en general, de la agricultura en la época, cfr. *The Cambridge Ancient History*, XII, 1965, pp. 260 ss.

36. Rostovtzeff, *op. cit.*, II² p. 102.

37. *Ibidem*.

38. Ya desde la época de Plutarco. En Grecia lo que fue en todo el Imperio concentración de la tierra en manos de la burguesía urbana y de la aristocracia imperial y del Estado, se caracterizó por serlo especialmente de la burguesía urbana: Rostovtzeff, *op. cit.*, I², p. 466.

Ante una situación de este tipo, esta vida agrícola feliz no es, claro, sino una convención sobre la que ilustra, con toda su ingenuidad, la última de las cartas de campesinos de Eliano (la veinte, de Fedrias a Estenón), en la que, después de los tópicos habituales (“toda suerte de bellezas” naturales al lado de “justicia y templanza” que también en el campo florecen), amonesta no debe, en consecuencia, desdeñarse a los campesinos, y sigue:

pues hay allí una cierta sabiduría —cuya expresión no es rebuscada y que no se embellece con retórica— que más prefiere callar y demostrar, con vivos ejemplos, su ἀρετή.

Llegados aquí es posible conjeturar que Eliano advirtiera que aquellas sus cartas, puestas en labios de unas gentes cuya sabiduría, según él decía, no buscaba para nada los efectos de la retórica de su tiempo (lo artificioso y técnico, opuesto a natural), mal podía avenirse con la realidad. No era forzoso, desde luego, que ello fuera así, dentro de las convenciones del género; pero, en todo caso, una cierta idea tenía Eliano de haber ido demasiado lejos cuando, a modo de justificación, añadía que si estas cartas le resultaban al lector (o a su destinatario) “demasiado sabias” —expresión que hará, seguramente, referencia en especial a la forma—, que no había en ello de que maravillarse: “no somos campesinos africanos ni lidios, sino atenienses”.

Huelga decir que, confrontado con la realidad, este texto —que, de todas formas, no fue escrito para sufrir una tal confrontación— resulta sencillamente desastroso. Sólo repite uno de los tópicos del helenismo la contraposición, cultural e histórica, entre griegos y bárbaros³⁹, aunque no es infundado afirmar que, a la sazón, “bárbaros” como los africanos aquí mencionados vivían bastante mejor de su suelo —por más explotados que estuviesen— que los campesinos áticos cuya triste vida había ya retratado Menandro.

Irrealidad, ingenuidad, son términos también, hasta cierto punto, aplicables a la obra de Eliano, pero de otro modo que en Dión o que en Longo; en éstos hay aunque sólo sea una melancólica añoranza de un mundo simple, elemental y feliz; en Eliano nos encontramos, más bien, ante un manido tópico literario en el marco de un género de moda en su época y al que, sintomáticamente, se vinculan, como tema, los “tipos” de oficios elementales (pescadores y campesinos) junto con otros que encarnan modos de vida marginados (parásitos y prostitutas). De esta forma, y de algún modo, Eliano resulta, a pesar de su convención literaria, por ella misma, más cerca de la realidad que los otros. Para comprobar esto basta con seguir esta tradición en la literatura contemporánea y posterior. Encontraremos todavía el rastro de grandes latifundios y, cada vez menos, el alegato de quienes, abrumados por el trajín de la vida cotidiana, prefieren cifrar sus esperanzas —teóricamente, al menos— en la vida del campo (del campesino, del pastor o del cazador) o en otro tipo de vida elemental más de acuerdo con la naturaleza. No faltarán tampoco voces, hasta el final de la antigüedad, que nos hablen de los bienes de la agricultura y que incluso se sirvan de su elogio melancólico para propugnar, débilmente, una suerte de regeneracionismo moral (así Temistio, en la oración XXX).

Pero para llegar a una serie de conclusiones con referencia a lo que empezábamos a insinuar a propósito de Eliano, conviene que fijemos nuestra atención en un tipo especial de ciudadanos, esos —jóvenes por lo general— ociosos cuyo género de vida recriminaba Longo y algunos de los cuales mantenían unos espacios cuidados sin cultivar para su

39. Cfr. *Grecs et barbares, Entretiens sur l'antiquité classique*, VII, Vandoeuvres-Ginebra 1961; especialmente el trabajo de H. Diller, *Die Hellenen-Barbaren-Antithese*, y la discusión siguiente: pp. 39-82.

asuetos personales. De uno de estos lugares tenemos la descripción —más tarde imitada por Aristéneto⁴⁰ que nos ha dejado una cortesana en la pluma de Alcifrón (IV, 13 = frag. 6 ed. Loeb): dista de la ciudad veinte estadios, es “una suerte de prado o jardín”, en el que “hay una pequeña parte sembrada”, siendo “el resto cipreses y mirtos”: *ἐρωτικοῦ, φιλη, κτημάτων ὄντως, οὐ γεωργου*, como le dice, tajante, la cortesana a la amiga a la que escribe. Y luego, en el curso de su carta, describe con singular complacencia, las características del lugar elegido para la fiesta, “bajo unos mirtos”:

Ἰδοὺ τὸ χωρίον ὡς ἔνδρῶσόν ἐστιν ἐν κύκλῳ καὶ πρυφεροῖς ἀνθεσι ποικίλου...

Lo sintomático en el texto de Alcifrón es la movilización de los datos tradicionales y tópicos comunes sobre un lugar ameno con la única finalidad de convertir un espacio como el que podría haber usado Longo para narrar la *ἀγαθή πενία* de unas cuantas personas en sólo el escenario de las juergas de un ciudadano con un grupo de amigos y cortesanas. Y, desde luego, también su insistencia en relacionar jardín y relaciones eróticas, algo⁴¹ seguramente influido por costumbres orientales —puede que Alcifrón fuera sirio de origen— y que Aristéneto condensa en la feliz expresión (I, 3, 26) *ἐρωτικός παράδεισος*.

Si pensamos, por otro lado, en el escaso espacio dedicado a la siembra en el de Alcifrón, o en la casi sistemática identificación a que somete Aristéneto los frutos de su *παράδεισος* con símbolos eróticos (cfr. I,3,26 ss.), se comprenderá la “des-naturalización”, tan civilizada, a que se han sometido los modelos anteriores de *loci amoeni*.

De algún modo, estos lugares amenos, en donde no faltan estatuas de Afrodita, con grutas de las Ninfas y apariciones de Pan⁴², constituyen, con el aliciente, desde luego, de un intenso solaz erótico, la evasión de un determinado tipo de ciudadanos. Y significan la abolición del espacio agrícola como escenario idílico. No es sólo que las descripciones de tales huertos se escriban desde la ciudad, es, además, la convicción de que la única posible forma de gozar del campo es utilizándolo, sin sacar de él fruto alguno.

Esto puede venir confirmado por dos argumentos de distinto signo. En primer lugar, a mi juicio, viene confirmado por el contexto de prostitución en que se dan tales descripciones en los dos ejemplos citados, así como por insistencias específicas tanto de Alcifrón como de Aristéneto, del tipo de la reiterada alusión del primero al árbol de la mirra⁴³ y de la digamos casi obsesión del otro por convertir el jardín y sus frutos en una suerte de descripción en clave de los lugares más eróticamente caracterizados del cuerpo humano objeto de deseo. Tanto el nombre mirto, *μύρρον*, como el nombre mismo del jardín, *κηπος*, sirven para designar el sexo de la mujer⁴⁴, y todos los diminutivos del primero son

40. Aunque ello no conste en el aparato de referencias de la edición teubneriana reciente (1971) de O. Mazal.

41. Según Artemidoro (*Onirocriticón*, IV. 11) un jardín es algo que provoca y fomenta la lujuria y la falta de recato, especialmente en las mujeres, por la abundancia de semillas y, en general, por el “ambiente”.

42. En un principio, los espacios sin sembrar eran dedicados a los dioses (cfr. P. Grimal., *Les jardins*, cit., pp. 65 ss.); estos dioses agrestes jugaban ya un papel importante (y sobre todo Pan) en la novela de Longo. Una gruta con estaua de Afrodita es factor decisivo en el movimiento de la trama argumental del *Quereas y Calirroé* (II 3). Estos dioses son, de siempre, especialmente dados a favorecer a los enamorados (recuérdese al mismo Pan en el *Díscolo* menandro). Sobre Pan, cfr. Th. G. Rosenmeyer, *The green cabinet*, cit., pp. 328 ss.

43. Sobre las connotaciones que puede tener la referencia a este árbol: Detienne, *Les jardins d'Adonis*, cit. *passim* (v. índice, p. 246).

44. Rufo de Efeso, *Nombre de las partes del cuerpo*, ed. Daremberg y Ruelle, París 1879, p. 147, y Diógenes Laercio, II, 116, respectivamente.

tradicionales para nombres de heteras⁴⁵.

En segundo lugar, es claro que los paisajes dibujados por Dión o por Longo se inscriben en una tradición literaria a la que es mucho lo que deben. Pero, a pesar de este hecho —tan sensible, por ejemplo, en Longo—, la naturaleza se siente de algún modo intuída y deseada, no, simple y meramente, utilizada como excusa literaria, como recurso autosuficiente. Esto es, en cambio, lo que se advierte en los textos de Alcifrón y de Aristéneto, como también en Eliano. No es dudoso que las cartas aducidas de estos tres autores, y en especial la de Aristéneto, el más reciente, aparte de constituir una suerte de centón de pasajes de la literatura anterior (desde Homero, pasando por Platón, hasta Filostrato y Aquiles Tacio), cumplen también la función de *ἐκφράσεις* del tipo de las recomendadas por Hermógenes (de *ideis*, p. 358, 14 ss. Spengel): *οἶον κάλλος χωρίον καὶ φυτείας διαφόρους καὶ ρευμάτων ποικιλίας καὶ ὅσα τοιαῦτα*, y de las ejemplificadas en la octava de las de los *Progymnasmata* del pseudo Libanio: “felices, en efecto, eran los feacios, no porque procedieran de los dioses, sino porque honraban, más que nada, los jardines”, etc.⁴⁶.

45. Véanse las referencias aducidas por I. C. Cunningham (*Herodas. Mimiambi*, —edición, con comentario y apéndices—, Oxford 1971) en nota al verso 89 del mimiambo I (p. 80).

46. Es por lo menos curioso el hecho de que la descripción siguiente corresponda, en esta obra, a la caza.