

Teles y la *interpretatio ethica* del personaje mitológico¹

FUENTES GONZÁLEZ, Pedro Pablo
Universidad de Granada

Abstract

The wandering moral preachers made use of all types of striking techniques in order to impart their teachings, some of which involved the presentation of mythological figures as both positive and negative prototypes. This study sets out to discover the spirit and principal characteristics of such procedure, by analysing the ethical interpretation of the mythical figures which appear in Teles' preserved texts.

1. Introducción

Los textos conservados de las diatribas-prédicas de Teles², moralista de inspiración cínica que vivió en el s. III a. C., son buena prueba de lo mucho que intencionalmente explotaba este tipo de orador-filósofo los diversos procedimientos de ilustración y demostración impresiva de las enseñanzas morales. No siendo su cometido impartir una doctrina esotérica (que presupondría un destinatario definido con una preparación especial) sino proporcionar al hombre común unas previsiones y una guía para la vida práctica, nada podemos esperar menos de él que complicadas argumentaciones y fríos desarrollos temáticos. En efecto, el convencimiento de su auditorio no lo persigue Teles mediante la lógica sino mediante la analogía³, no

1. Ofrezco este trabajo como sencillo pero sincero homenaje de gratitud a mi maestro el Prof. J. Lens Tuero, a quien, entre otras muchas cosas, debo la orientación misma de mis investigaciones hacia la obra de Teles, contando siempre con su sabio consejo y supervisión.

2. Citamos por la segunda edición de O. HENSE, *Teletis Reliquiae*, Tubingae 1909 (en adelante = *TR*²). La primera: Friburgi in Brigavia 1889 (= *TR*¹). Como es sabido, los textos nos han sido transmitidos en el *Anthologium* de J. Estobeo (s. V a. C), quien a su vez los tomó del epítome de un tal Teodoro. Versan sobre el aparentar y el ser (*rel.* I), sobre la autosuficiencia (*rel.* II), el exilio (*rel.* III), la pobreza (*rell.* IV^A y IV^B), el placer como falsa medida de la felicidad (*rel.* V), las circunstancias de la vida humana (*rel.* VI) y la impasibilidad (*rel.* VII).

3. Cf. BULTMANN, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13), Göttingen 1910 (reimpr. 1984), p. 55; WALLACH, B. P., *A History of the Diatribe from its Origin up to the First Century B. C. and a Study of the Influence of the Genre upon Lucretius, III, 830-1094*, Diss. Illinois 1974, p. 58 (microfilm).

mediante concienzudos análisis sino mediante la conmoción y el ridículo⁴: a través de recursos como el símil, el *exemplum*⁵ o la *chria* le ofrece a manera de imágenes o cuadros con los que apelar a su memoria colectiva, le propone referencias exhortatorias o reprobadoras de los comportamientos humanos. Se esfuerza y se complace así en dar la impresión de que se muestran por sí mismos con evidencia impactante⁶ el bien y el mal, los beneficios del camino "recto" y los perjuicios del "torcido". En realidad todo el modo expositivo (*Darstellungsweise*) del discurso teleteo persigue una ilusoria presentación plástica, visual, de la verdad moral enfrentándose a sus desconocedores o detractores: el adversario ficticio (*subiectio*),

4. Para el tema de lo serio-cómico (*spoudogeloion*), cf. GERHARD, G. A., *Phoenix von Kolophon. Texte und Untersuchungen*, Leipzig/Berlin 1909, pp. 40 ss., 229 ss.; RADERMACHER, L., *Weinen und Lachen. Studien über antikes Lebensgefühl*, Wien 1947; GIANGRANDE, L., *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature* (Studies in Classical Literature 6), The Hague/Paris 1972. El sentido «pedagógico» y «subversivo» del procedimiento lo formula con acierto C. MIRALLES, "Los cínicos, una contracultura en el mundo antiguo", *ECIAs* 14 (1970), pp. 347-377, en p. 356: "el σπουδογέλοιο es una parodia de aquello que los demás, en su vanidad, consideran serio: por ello es por lo que la burla que la parodia comporta es ejemplar y enseña..." Con él -prosigue- "los cínicos pretenden, cuando menos, crear una conciencia crítica ante la vida contemporánea..." En fin, pretenden subvertir los valores: "Esta subversión, poner lo de abajo arriba y viceversa, es justamente lo ejemplificado en el σπουδογέλοιο, hacer lo serio ridículo para devolver así su gravedad a lo que los hombres consideran ridículo" (*ibid.*, p. 360). En palabras de J. ROCA FERRER, *Kynikòs trópos. Cinismo y subversión literaria en la antigüedad* (BIEH 8) Tesis Barcelona 1974, p. 161, el procedimiento lo que hace es: "presentar como ridículo lo que la gente tiene por serio (las riquezas, el honor, el poder, la belleza) para reivindicar la seriedad de lo que los hombres tienen en nada (la pobreza, la sencillez, el esfuerzo)". A. PENNACINI, "Bioneis sermonibus et sale nigro", en *Prosimetrum e Spoudogeloion Francisco Della Corte oblatum*, (Pubbl. dell'Ist. di Filol. class. e mediev. 78), Genova 1982, pp. 55-61, habla, siguiendo a M. Bachtin, de lo serio-cómico en su función de ruptura con el conocimiento y la experiencia comunes y esperables, de extrañamiento en suma: "... lo straniamento (...), oltre a sorprendere, commuovere ed eventualmente provocare il riso, agevola appunto la conoscenza seria e autentica della realtà" (p. 61). Cf. además Id., "Riso e conoscenza: diatriba cinica e satira romana", en *Mondo classico: percorsi possibili*, Ravenna 1985, pp. 155-164; RÖSLER, W., "Michail Bachtin und die Karnivalkultur im antiken Griechenland", *QUCC* 23 (1986), pp. 25-44; por último, BRANHAM, R. B., *Unruly eloquence. Lucian and the comedy of traditions* (Revealing Antiquity 2), Cambridge (Mass.)/London 1989, especialmente pp. 1-63; Id., "The comic as critic, revenging Epicurus. A study of Lucian's art of comic narrative", *CIAn* 3 (1984), pp. 143-163; y CAMPOS DAROCA, J. - LÓPEZ CRUCES, J. L., "Spoudaiogeloion, cinismo y poesía moral helenística", en *In memoriam J. Cabrera Moreno*, Granada 1992, pp. 37-50.

5. Sobre el *exemplum* en general, cf. LUMPE, A., "Exemplum", *RAC* VI (1966), cols. 1229-1257. Su importancia y pervivencia en las literaturas clásica y medieval han sido subrayadas con agudeza por J. LENS TUERO, "De la cultura antigua a la cultura medieval: Ética, Historiografía, Etnografía", en el *III Congreso de Estudios Medievales*, León, Sept. 1991 (en prensa las Actas). Entre las figuras históricas utilizadas como *exempla* ocupa un lugar de excelencia Sócrates: cf. DÖRING, K., *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (Hermes, Einzelschriften. Heft 42), Wiesbaden 1979. Véanse *infra* n. 9 las referencias en Teles.

6. Cf. Musonio I 1: ἔφη Μουσώνιος οὐχὶ πολλὰς ἐφ' ἑκάστου πράγματος ζητᾶν ἀποδείξει προσήκειν, ἀλλ' ἀνυσίμους καὶ ἐναργεῖς. No en vano decía también Séneca, *epist.* 6, 5 (cf. 95, 65 s.): plus (...) tibi et viva vox et convicius quam oratio proderit; in rem praesentem venias oportet, primum quia homines amplius oculis auribus credunt, deinde quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla. Cf. DÖRING, *op. cit.* p. 19. En fin, la valoración de la vista como el sentido superior y más fiable constituye un tópico bien conocido en el pensamiento griego: cf., v. gr., Platón, *Phdr.* 250 d, Heródoto I 8., Aristóteles, *Metaph.* I 1.1, 980 a 24-27.

tan característico de la diatriba; la personificación tomando la palabra (*conformatio*)⁷; la cita que da entrada, en ocasiones sin más preámbulo, a personajes que se expresan en su verso poético⁸; la frecuencia, en fin, de frases como *¿no ves...?*, *¿ves...?*, *¡ve...!* marcan esta voluntad de una polifónica demostración *in vivo*.

En este mismo sentido, no desaprovecha desde luego Teles la particular eficacia de lo cercano y contemporáneo (el *hic et nunc*), trayendo al escenario a modelos históricos, positivos o negativos: a filósofos como Sócrates⁹, Diógenes o Crates¹⁰; a gobernantes como Temístocles¹¹, Aristides el Justo, Calias, Lisandro¹², Hipomedonte, Cremónides, Glaucón, Licino¹³, Alejandro Magno¹⁴, Ptolomeo (Filadelfo ?)¹⁵, etc. Pues bien, otras veces al que pone al servicio de su pedagogía moral es al personaje mitológico, aprovechando ahora toda la fuerza de referencia y evocación cultural encerrada en los nombres legendarios. Pero, como era esperable, no practica la simple repetición del mito en una versión relativamente corriente sino que somete a los personajes a una transformación más o menos sorprendente, a una *interpretatio ethica*¹⁶, según los intereses de su prédica, que, lejos de promulgar los valores establecidos, supone, según el mandato cínico, una trasmutación o transvaloración de los mismos (en términos nietzschianos, una *Umwertung aller Werte*). Era sin duda también esta exégesis moralizante una de las formas mediante las cuales los filósofos ponían a su servicio conciliadoramente a los poetas, tan denostados, al menos en teoría, entre ellos¹⁷.

Es sabido que la interpretación ética del mito, en particular de los poemas homéricos, era una práctica común entre los cínicos, ya desde Antístenes¹⁸, sobre

7. Véase el parlamento de la Pobreza defendiendo su causa en *rel.* II 6, 12 - 8, 5.

8. Véase, en particular, *rel.* III 30, 4 ss., donde, como ejemplo de las necias preocupaciones por la suerte que correrá el propio cadáver, se alza la voz de Polinices moribundo, encomendando a su madre y a su hermana que le den honrosa sepultura en la tierra patria (= Eurípides, *Ph.* 1447 ss.).

9. Cf. *rell.* II 9, 6; 17 ss.; VII 57, 4.

10. Cf. *rel.* II 10, 8; 12 s.; 14, 3 s.

11. Cf. *rel.* III 22, 14.

12. Cf. *rel.* IV^B 47, 11 - 48.

13. Cf. *rel.* III 23, 7-15.

14. Cf. *rel.* IV^A 43, 6.

15. Cf. *rel.* IV^A 39, 8.

16. Hablamos de la *interpretatio ethica* como distinta de la estricta *allegoresis* física o ética: cf. GIL, L., "El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos", *Revista de la Universidad Complutense*, 1980-1981, pp. 43-78, esp. pp. 43 s.

17. Sobre la contradicción, más bien aparente, con que los epicúreos (o Platón) enfocaban el problema de la poesía, véase, por ejemplo, DORANDI, T. (edit.), *Il buon re secondo Omero*, Napoli 1982, espec. pp. 15 ss.

18. Cf. DÜMMLER, F., *Antisthenica*, Diss. Bonnæ, Halis 1882 [= *Kleine Schriften*, I, Leipzig 1901, pp. 10-78], pp. 22-39; WEBER, E., "De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore", *Leipziger Studien* 10 (1887), pp. 77-268, esp. pp. 224 ss.; WEBER, H., *De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo*, Diss. Marpurgi Cattorum 1895, p. 28. Como es sabido, existe una vieja polémica en torno a si Antístenes (discípulo primero de Gorgias y luego de Sócrates) fue o no en sentido estricto un cínico.

quien se ha discutido si llegó incluso a una verdadera exégesis alegórica¹⁹. Como señaló Wilamowitz²⁰, el Cinismo no hacía en esto sino seguir a la Sofística²¹, con la que compartía el dirigirse a un vasto público. En palabras de Gil, que ha estudiado el problema²²: "A finales de la Antigüedad (...) los grandes arquetipos culturales griegos o habían sido derribados de su alto pedestal o habían sufrido una remodelación que tergiversaba su naturaleza y les hacía parecer precisamente lo contrario de lo que en su día, como paradigma de virtudes o acicate de acción, representaron para el pueblo helénico. La crítica de los valores del pasado, tan antigua como los presocráticos, fue ejercida con especial encarnizamiento por

Hoy sabemos que toda la tradición biográfica de Diógenes Laercio que hace a este filósofo fundador de la secta cínica y maestro de Diógenes de Sinope (el verdadero primer cínico según algunos) forma parte de un artificio destinado a ganar para el estoicismo un vínculo socrático. Al respecto, remitimos al artículo de G. DONZELLI, "Il Περὶ αἰρέσεων di Ippoboto e il κνισμός", *RIFC* n. s. 37 (1959), pp. 24-39; o, en general, a la actualización de G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, IV, Napoli 1990, pp. 223-233, 513-515, y a su reciente conferencia "Antistene fondatore della scuola cinica?", en *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS* (Paris, 22-25 juillet 1991), edit. por M.-O. GOULET-CAZÉ y R. GOULET, Paris 1993, pp. 15-34. Por nuestra parte, dada la dificultad muchas veces de discernir cinismo de socratismo, sobre todo en el s. IV y principios del s. III a. C., y dado el hecho de que no constituyó nunca el cinismo una escuela filosófica convencional, con un marco institucional y un sistema de doctrina propiamente dicho, no creemos demasiado problemático e inoportuno hablar de Antístenes como cínico, al menos en el sentido de protocínico (cf. RANKIN, H. D., *Antisthenes Sokraticos*, Amsterdam 1986, pp. 179-188). Sobre la biografía laerciana de los cínicos, remitimos al estudio reciente de M.-O. GOULET-CAZÉ, "Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques", *ANRW* II 36.6, Berlin/New York 1992, pp. 3880-4048.

19. Para una visión de la vieja polémica remitimos a F. CAZZI DECLEVA, "Antistene", *Studi Urbinati* 38 (1964), pp. 48-99, en pp. 81-83, y (mucho más exhaustivo) a GIANNANTONI, *op. cit.*, IV, pp. 338 ss., la primera indecisa al respecto, mientras que el segundo se muestra del todo contrario a la tesis alegorista, como RANKIN, *op. cit.*, p. 175. Por su parte, GIL, *art. cit.*, pp. 44 ss., pone de relieve lo academicista de la discusión, y la posibilidad de una opinión favorable o desfavorable según lo que se conciba como alegoría: "Si por tal entendemos la traducción de un mensaje emitido en clave imaginativa a un lenguaje pseudocientífico y abstracto (...) evidentemente hemos de negar la existencia de una *allegoresis* en Antístenes y en toda la escuela cínica. Si, por el contrario, por interpretación alegórica entendemos (...) cualquier ensayo de hermenéutica que se sale de lo corriente por su carácter inesperado o cuando menos novedoso, entonces tendríamos que reconocer que Antístenes y posteriormente los cínicos practicaron un modo particular de *allegoresis* que no es, en sustancia, sino una manifestación más de su sistemático revisionismo". Últimamente y de modo parecido, J. PÉPIN, en la lección de apertura del coloquio citado en la nota precedente ("Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère", pp. 1-13, esp. pp. 12 s.), ha puesto de relieve la poca pertinencia de la cuestión, dada la escasez de testimonios, dado que la exégesis alegórica de Homero es "un inmenso y complejo edificio" y dado que además el mismo nombre de alegoría no aparecerá hasta mucho después de Antístenes. Todo lo cual, sin embargo, no le parece óbice para decir que éste pudo haber preparado dicha exégesis. Cf. al respecto el capítulo dedicado a los cínicos en el libro clásico de J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Études Augustiniennes), Paris 1976², pp. 105-111.

20. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. v., "Der kynische prediger Teles", en *Antigonos von Karystos* (Philologische Untersuchungen 4), Berlin 1881 (reimpr. Berlin/Zürich 1965), pp. 292-319, en p. 296 n. 7.

21. Cf. KINDSTRAND, J. F., *Homer und der Zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyros und Ailius Aristeides* (Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Graeca Upsaliensia 7), Uppsala 1973.

22. *Art. cit.*, p. 78

aquella modalidad popular de la filosofía que fue la escuela cínica...". Pues bien, en el presente trabajo nos proponemos estudiar caso a caso cómo Teles realiza su *Umbildung* moralizante de una serie de personajes mitológicos, la remodelación que los convierte en prototipos de virtudes o vicios.

2. Análisis de las figuras

2.1. *Áyax*

El paradigma de una "reacuñación" radical de la valoración del héroe mítico, como resultado de una *ethica interpretatio*, lo tenemos en la imagen que Teles evoca de *Áyax*:

Rel. I 4, 7-11: ¿Por qué, pues, quieres aparentar ser valiente? - Me honrarán. - Pues también te colocarán como cabeza de fila y te mandarán entrar en combate singular y se las ingeniarán para que salga tu suerte y, cuando haya salido²³, se recluirán lo mismo que con Áyax.

En su prédica *Sobre el aparentar y el ser* fustiga Teles a quienes proclaman que vale más la fama (*δόξα*) de la virtud que la virtud verdadera. Para demostrar el yerro nada le resulta más eficaz que exponer un caso concreto, imaginándose ante uno que prefiere antes que ser puramente valiente, serlo en apariencia, sólo para recibir la estima correspondiente: le hace ver al fingido interlocutor que, comportándose así, lo que conseguirá es que los demás se aprovechen y se diviertan a su costa, como si de *Áyax* se tratara, y, a la postre, sufrir las más atroces desventuras. La enseñanza es: que la virtud genuina, en sí misma, resulta independiente de las impresiones u opiniones de los demás, y que en un mundo dominado por las apariencias y la falsedad el cultivar la fama sólo conlleva, a la hora de la verdad, ridículo y dolor.

23. Aunque no afecte a la traducción debemos decir que el código que nos transmite la *rel. I* de Teles (L = *codex Laurentianus florilegii sacri profani*, plut. VIII n° 22, s. XIV) reza *λαχόντος*, como mantiene C. WACHSMUTH en su edición de Estobeo [*Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, Vol. I, Berlin 1884 (reimpr. Berlin/Neukölln 1958), p. 195, 23], y creemos nosotros debe mantenerse, contra la corrección *λαχόντι σοι* de Hense, que ya fue contestada justamente por W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos, Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte* (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 6), Leipzig 1906, p. 41 n. 194: "*λαχόντι σοι επιχαρήσονται* Hense ohne Grund, da bei *λαχόντος* ein σοῦ hinzuzudenken ist; das folgende τῷ Αἴαντι erzwingt einen voraufgehenden Dativ nicht". A lo que HENSE, *TR*², aparato crítico *ad loc.*, replicó con obstinación: "minus concinne locutum esse Teletem (...) putat Croenert (...) sed parum fido Laurentiano soli". Ahora bien, aparte de lo clara (aunque incontrastable aquí) de nuestra tradición manuscrita, la construcción de participio con genitivo absoluto se prodiga en Teles *passim*: cf. MÜLLER, H. v., *De Teletis elocutione*, Diss. Friburgi Brisigaviae 1891, p. 10.

¿Por qué Áyax como referencia? No parece difícil suponer que si Teles trae aquí a la figura del héroe homérico²⁴ fue porque representó como nadie la valentía por la mayor grandeza de la fama (por el "me honrarán") y asimismo porque su valor se refugiaba sobre todo en sus armas defensivas, que actuaban a modo de una segura muralla, permitiéndole ocupar siempre los primeros puestos de combate²⁵. Como dijo Wilamowitz²⁶, éste es un Áyax que aparece remodelado en el tipo de un *δοκῶν ἀνδρείος*. Y desde luego la crítica de la *δόξα* realizada por Teles lleva aparejada una parodia del personaje, cuya referencia épica concreta la determinó, creemos con gran acierto, Festugière²⁷; a saber: *Il.* VII 171 ss.²⁸, donde, para decidir quién combatirá en singular combate con Héctor, se recurre, a instancias de Néstor, a echar las suertes de los diferentes candidatos en el casco de Agamenón: *Echad suertes, y aquel a quien le toque / alegrará a los aqueos de hermosas grebas* (vv. 171 s.). Se nos dice además que saltó del casco la suerte de Áyax y que no era otra cosa lo que querían los aqueos (vv. 182 s.)²⁹. De ahí sin duda el "*se las ingeniarán para que salga tu suerte*" de Teles, que poco tiene que ver con el homérico sorteo garantizado por un Néstor venerable. Por otro lado, respecto al "*se regocijarán*", cuando O'Neil, como hemos anotado, sugirió la posibilidad de que lo que tuviera el moralista en mente fuera el *Ajax* de Sófocles, se basaba sobre todo en el verbo *ἐπιχαίρω*, que aparece dos veces en esta obra (vv. 136 y 961), la última con sentido "negativo", cuando Tecmesa dice de Odiseo y los Atridas, refiriéndose a su esposo Áyax: *¡Que se rían ellos, pues, y se regocijen con las desgracias de este!* Ciertamente, no es tampoco un regocijo amable el que se figura Teles³⁰ experimentarán los maquinadores de que le toque a nuestro

24. Cf. GIL, *art. cit.*, p. 53.

25. Cf., en cambio, la visión más puramente positiva de Píndaro, *N.* VIII 23 ss. [véase CALABRESE DE FEO, M. R., "La figura di Aiace in Pindaro", *PP* 39 (1984), pp. 120-132], luego seguida por Sófocles [cf. LÓPEZ RODRIGUEZ, C., "Áyax, el ardiente guerrero", *EFG* 1 (1985), pp. 83-86]: Áyax como un héroe activo y decidido, sólo que desgraciado.

26. *Op. cit.*, p. 296 n. 7.

27. FESTUGIÈRE, A. J., *Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius*, Introd. et trad., Paris 1978, p. 18 n. 2.

28. Más desacertado se muestra, en nuestra opinión, L. PAQUET, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages* (Collection Philosophica 4), Ottawa 1975, nouv. éd. rev. corr. et augm. (Collection Philosophica 35) 1988, p. 140 n. 3, al recordar la bravura y fuerza invencible de Áyax demostrada en combate frente a Héctor (*Il.* VII 206 ss.) o en los juegos frente a Odiseo (*ibid.* XXIII 708 ss.), y al recordar también la tradición del suicidio del héroe por un acceso de locura tras el famoso «juicio de las armas» (*Od.* XI 543 ss.). Y lo mismo E. N. O'NEIL, *Teles (The Cynic Teacher)* (SBL, Texts and Translations 11; Graeco-Roman Religion 3), Missoula 1977, p. 73 n. 6, al sugerir que Teles parece tener como fuente a Sófocles, *Ai.* 961 s.

29. Ya W. NESTLE, *Die Sokratiker*. In Auswahl übersetzt und herausgegeben, Jena 1922, p. 285 n. 72, observó que nuestro pasaje debía ser entendido como *Anspielung* a *Il.* VII 182 ss.

30. Cf. asimismo un sentido negativo del verbo en *rel.* VII 56, 12 s.: y, *cuando ven* (sc. los hombres) *que prosperan aquellos a los que odian, sienten celos y envidia, y se alegran cuando escuchan que les ha sobrevenido alguna desgracia.*

fanfarrón jugarse por ellos la vida. Sin embargo, pensamos que, de nuevo, este «regocijarse» debe ser leído más bien como paródico del mencionado pasaje de la *Ilíada*, donde el mismo *Áyax* manifiesta su júbilo, al ver salir su suerte, seguro de resultar vencedor sobre Héctor (vv. 191 s.), y donde luego se nos dice que los argivos, al contemplarlo cómo se dispone a la lucha (él también sonriente³¹), se regocijaron (v. 214). Así, lo que para Homero era generoso reconocimiento por parte de los aqueos (heroísmo de *Áyax*), para Teles se torna sentimiento de dudoso significado, en realidad una máscara para el disimulo de la sucia maquinación: algo tan falso para él como la fama perseguida por nuestro ridículo fanfarrón.

Y podemos ilustrar mejor la imagen que Teles parece compartir de este *Áyax* poco inteligente, esclavo de la opinión. En efecto, de entre las obras que se atribuyen a Antístenes nos han llegado dos declamaciones, *Áyax* y *Odiseo*³², que recrean los discursos respectivos de ambos héroes en defensa de su derecho a ser favorecidos en el juicio de las armas de Aquiles³³. *Áyax* preferiría que fuesen los concededores de sus gestas quienes decidiesen, y no unos jueces que nada vieron, y defiende que lo importante son los hechos y no las palabras en las que le supera con mucho el artero *Odiseo*. Algunos estudiosos han querido identificar aquí una defensa de la tesis antisténica formulada en D. L. VII 11 [= VA 134, 4 s. Giannantoni]: *Que la virtud está en los hechos, y no requiere ni largos discursos ni conocimientos*. Ahora bien, según observa Giannantoni³⁴, al margen de que la antítesis *λόγος / ἔργον* es un simple lugar común de los debates oratorios y judiciales, el sentido de ambas obras parece tender a la defensa del *λόγος* de *Odiseo*, aunque no se puede detectar tampoco un panegírico de este héroe como representante de las virtudes cínicas (transfiguración posterior). Todo ello, si no lleva necesariamente a Giannantoni a negar la paternidad de Antístenes, sí le

31. La misma sonrisa del héroe fue sometida, desde otro punto de vista, a una *interpretatio ethica*, al ponerse como ejemplo de la propia del sabio (reflexiva y prudente): cf. BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 310. He aquí una clara muestra de la gran flexibilidad del procedimiento, que volveremos a constatar más adelante.

32. Cf. VA 53 y 54 Giannantoni.

33. Sobre la discusión en torno a su autenticidad e interpretación general remitimos nuevamente al examen y actualización crítica de GIANNANTONI, *op. cit.*, IV, pp 231-237. Se puede leer una traducción española de las dos declamaciones en GIL, *art. cit.*, pp. 57-58. Recientemente, han sido también objeto de un documentadísimo estudio, con traducción francesa, por parte de M.-O. GOULET-CAZÉ, "L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène", en ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, «*Chercheurs de sagesse*», *Hommage à Jean Pépin* (edd. M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC, D. O'BRIEN), Paris (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 131), pp. 5-36.

34. *Ibid.*, pp. 236 s.

aconseja circunscribir la composición a un plano retórico y dialéctico, en el marco de la polémica y rivalidad del filósofo con determinados círculos sofísticos³⁵.

En cualquier caso, lo que parece claro y aquí nos interesa es que ambas piezas presentan la imagen de un Áyax sólo preocupado por las apariencias. Él mismo, queriendo mostrarse superior frente a Odiseo, se delata cuando dice: *Él no haría nada a ojos vistas, yo no me atrevería a hacer nada a escondidas. Yo no soportaría oír insultos, ni tampoco padecer agravios; éste soportaría hasta que le colgaran, con tal de salir ganando algo* (Áyax 5, trad. L. Gil). Por su parte, Odiseo replicará poniendo de manifiesto con dureza la índole de la valentía de su adversario: *¿Te alegras, como los niños, de que éstos digan que eres valiente? Yo, por el contrario, afirmo que eres el más cobarde de todos y el que más teme la muerte, pues, primero, tienes un armamento indestructible e impenetrable, gracias al cual dicen que eres invulnerable. ¿Qué harías, pues, si te saliera al encuentro algún enemigo con armas semejantes? Ciertamente sería bonito y admirable el que ninguno de vosotros pudiera hacer nada en absoluto. ¿Y crees que hay alguna diferencia entre el tener tales armas y el estar sentado al resguardo de una muralla?* (Odiseo 7, trad. L.G.). Más adelante insiste en el "aparentar" de Áyax: *Pues no es la reputación, sino la acción constante de día y de noche lo que exige la guerra* (*ibid.* 9, trad. L.G.). "Creas ser valiente", se complace en repetir (*ibid.* 11, 13). Este Áyax que se afana tanto en ser estimado por su valentía resulta, pues, ser, paradójicamente, el más cobarde de todos, un modelo negativo frente a Odiseo. En palabras una vez más de Gil³⁶: "Su escala valorativa da, en efecto, mayor peso a la apariencia superficial que al ser profundo de las cosas, al gesto brillante que a la acción eficaz (...) prefiere (sc. Áyax) el lucimiento personal en la refriega a la destrucción efectiva del enemigo; rehusa asumir cometidos contradictorios con su personal concepto del honor. A Ulises, en cambio, no le mueve un ideal de gloria, sino el deseo de beneficiar al máximo a los suyos, sin reparar en la fatiga ni en la aparente indignidad de su misión".

En fin, señalemos, para ilustrar algo más la *interpretatio ethica* de Áyax, que como suele aparecer éste en la literatura moral es sobre todo como modelo de

35. Sin entrar propiamente en la cuestión de la paternidad antisténica, GOULET-CAZÉ, *art. cit.*, pp. 18 s., llama la atención sobre algunos puntos que le parecen autorizar un cierto escepticismo: en particular, la ausencia, en cuanto a la figura de Odiseo, del concepto de *πόνος* central en el sistema moral de Antístenes. Goulet-Cazé apunta la hipótesis de un *pastiche*, que permitiría explicar todos los paralelos y al mismo tiempo todas las divergencias con Antístenes que presentan ambas disertaciones: "Leur auteur aurait emprunté au philosophe l'opposition *λόγος / ἔργον*, de même que certaines de ses formules: *κακῶς ἀκούων, οὐδ' ἀντιλέγειν ἔξεστι*, ou certains de ses concepts clefs: *ἰσχὺς, ἀνδρεία, κατασκέψασθαι*, mais il les aurait employés de façon assez formelle, sans souci de cohérence véritable avec le système de pensée antisthénien et de même parfois dans un sens tout à fait contraire à celui adopté par le philosophe (...). L'auteur, qui voulait imiter l'Antisthène gorgianisant, se serait attaché à reproduire davantage les mots d'Antisthène que sa pensée" (p. 19).

36. *Art. cit.*, p. 61.

hombre infortunado, llevado de su ambición y de su ira³⁷. Hense³⁸, con la intención de apoyar la tesis de Bücheler, según la cual el *De ira* de Filodemo remite de cerca en su primera parte al de Bión, que no conservamos³⁹, recuerda, a propósito de la col. XV 12⁴⁰, la frecuencia con que parece que los cínicos se refirieron al infortunio de Áyax y al respecto menciona nuestro pasaje de Teles, poniéndolo en relación con otro del mismo, *rel.* VII 59, 7⁴¹. Ahora bien, aparte de que nos encontramos aquí en un movedizo terreno de tópicos, la identificación del motivo del infortunio en el pasaje teleteo que tratamos no nos resulta nada evidente, pareciéndonos que Hense reflexiona movido más bien por el apriorismo de que esta parte de la *reliquia* es reproducción de Bión⁴².

Por otro lado, Lens⁴³ subraya el hecho de que la perspectiva moralizadora tanto de Áyax como de Odiseo ha oscurecido su originaria oposición, que se establecía en términos no éticos sino psicológicos: representaban dos tipos humanos contrapuestos, aquél el de la ἀπλότης (simplicidad), éste el de la ποικιλία (versatilidad), con sus correspondientes maneras de actuar. Con todo, según Lens, cabe rastrear la presencia continuada en la literatura griega de este esquema psicológico, que sirve, por ejemplo, a historiadores como Teopompo para la caracterización de ciertos personajes históricos.

2.2. Heracles

La figura mítica de la *interpretatio ethica* por excelencia es sin duda Heracles, que Teles trae a escena en su prédica *Sobre el exilio*, utilizando ahora no el esquema del símil sino el de la *reductio ad absurdum*:

37. Cf., v.gr., OLTRAMARE, A., *Les origines de la diatribe romaine*, Thèse Lausanne, Genève 1926, p. 105 n. 2, sobre el fr. 125 Büch. de Varrón; *ibid.*, p. 132 sobre Horacio, *Sat.* II 3, 187-223.

38. *TR*², p. LXXII n. 1.

39. Citado en Filodemo, *Ir.*, Herc. 182 col. I 16-17, p. 17 Wilke [= testimonio 10 Kindstrand]. Siguiendo a Hense, los estudiosos han continuado afirmando la impronta del boristenita en determinados pasajes del *De ira* de Filodemo, recurriendo a paralelos de Teles que se quieren, a su vez, de origen bioico: cf. *Filodemo, L'ira*, ediz., traduz. e commento a cura di G. INDELLI, Napoli 1988, pp. 158, 171 s., 178.

40. Donde leemos, sobre el arrepentimiento que se apodera de los iracundos: *De repente se sientan arrancándose los cabellos y llorando por su comportamiento furioso, y a veces hasta se inmolan a sí mismos.*

41. Donde leemos: *Mas, ¿cómo no es irracional y, por lo demás, vano, porque un amigo haya muerto, el quedarse sentado llorando y penando y destrozándose además a uno mismo...?*

42. Sobre la crítica decimonónica en torno a Teles basada en la figura de Bión y la vigencia de dicha crítica en nuestro siglo, cf. nuestro artículo "Teles y la *biomania*", *Florentia Iliberritana* 2 (1991), pp. 171-187.

43. LENS TUERO, J., "Las *Filípicas* de Teopompo y la tradición de la caracterización psicológica en la literatura griega", *Itaca* 3 (1990), pp. 47-70, esp. pp. 52 ss.

Rel. III 28, 5-7: ¿Y a Cadmo admira uno⁴⁴ como fundador de Tebas, pero a mí, si no soy ciudadano, me lo reprocha? ¿Y a Heracles elogiamos como al mejor de los hombres, pero consideramos un oprobio ser meteco? Eso que Heracles habitó Tebas después de haber salido desterrado de Argos.

Recurrir a Heracles como prototipo de quien, siendo meteco, llega a ser estimado cual ἄριστος ἄνθρωπος, debía sin duda de constituir un tópico, que contemplaría también a otros personajes, además de Cadmo⁴⁵, como, por ejemplo, testimonio el mimógrafo Herodas (contemporáneo de Teles), en concreto su mimiambo II 94 ss.: aquí el dueño de un burdel, un meteco domiciliado en Cos, para obtener el favor de los jueces en su pleito contra un cliente por malos tratos, invoca finalmente la fama de que gozaron metecos legendarios como Heracles, Tésalo y Asclepio.

Heracles aparece así convertido en ejemplo de referencia para los exiliados, lo que debe ser entendido dentro de su mucho más importante valoración como el mejor de los hombres: modélico héroe de virtud, que, a través de la ejercitación y del esfuerzo, alcanza el dominio sobre sí mismo y sobre sus circunstancias. El proceso de idealización y reinterpretación de la figura de Heracles, que se constata, como es bien sabido, ya en el s. V a. C., es sin duda el más complejo, rico y documentado⁴⁶. Como arquetipo del sabio en acción, encarnando al "héroe de la energía moral"⁴⁷, lo adoptarían los cínicos a manera de su "santo patrono"⁴⁸. El héroe tradicional de los atletas y de la fortaleza física venía reinterpretado ahora como paradigma del esforzado filósofo, por cuanto la ascesis corporal era vista no como un fin en sí misma sino al servicio de la más importante ascesis del alma. La imagen de aquel superhombre con su piel de león y su maza se convirtió así en el símbolo del filósofo de manto raído y bastón.

Sabemos que Antístenes compuso una obra titulada *Heracles*⁴⁹, donde aparecía el héroe ligado al problema de la educación y de la adquisición de la

44. Seguimos la lectura *θαυμάζει* y luego *ὀνειδίζει* de los codd. en lugar de las correcciones de Wilamowitz *θαυμάζεις* y *ὀνειδίζεις*. Cf. BARIGAZZI, A., "Note al «De exilio» di Telete e di Musonio", *SIFC* 34 (1962), pp. 70-82, en p. 78.

45. Cf., v.gr., Heracles en Filón, *Quod omni. prob. lib. sit* XVIII 127 s., y Cadmo en Plutarco, *De exilio* 607 b.

46. Remitimos a HÖISTAD, R., *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Diss. Lund, Uppsala 1948, pp. 22-73; SIMON, M., *Hercule et le Christianisme*, Strassbourg/Paris 1955; GALINSKI, G. K., *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford 1972, pp. 101-125; GIL, art. cit., pp. 47 ss.; GIANNANTONI, op. cit., IV, pp. 309-322, 518 s.; y GOULET-CAZÉ, M.-O., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71* (Histoire des doctrines de l'Antiquité Classique 10), Paris 1986, pp. 208-210.

47. La expresión es de OLTRAMARE, op. cit., p. 55.

48. Cf. FERNÁNDEZ-GALIANO, M., "Diógenes y el cinismo primitivo", en *De Platón a Diógenes* (Cuadernos de la Fundación Pastor 8), Madrid 1964, pp. 45-77, en pp. 70-72.

49. Cf. GIANNANTONI, op. cit., IV, pp. 309 ss.

virtud. Y asimismo nos consta que Diógenes escribió un tratado en torno al personaje, probablemente una *ἰλαροτραγωδία* con intención didáctico-filosófica⁵⁰. En fin, debemos señalar que Dümmler⁵¹ sostuvo la tesis de que la expresión de Teles "*Heracles habitó Tebas después de haber salido desterrado de Argos*" procedía de una supuesta tragedia de Crates titulada *Heracles*⁵². Para el rechazo general de semejante reconstrucción, remitimos de nuevo a Giannantoni⁵³.

2.3. Príamo

La lectura ética que hace Teles de Príamo (y seguidamente de Laertes) podemos caracterizarla como sobremanera chocante. Nos situamos ahora en el contexto de una prédica sobre la pobreza, donde se niega constituya sin más la posesión de riquezas una salvaguarda contra la penuria y la necesidad, ya que muchos hay que, aunque atesoran innumerables bienes y se tienen por ricos, no sacan provecho de nada, por ruin tacañería (contraposición tópica *κτήματα / χρήματα*):

Rel. IV^A 33, 2 - 34, 5: Me parece a mí que la posesión de bienes materiales libera de escasez y de necesidad. - ¿Y cómo es eso? ¿No ves que algunos tienen muchas posesiones, según aparentan, pero no las usan por mezquindad y sordidez? Antes bien, como Príamo no se decidió a tomar asiento sobre un sitial,

"aunque muchos había por palacio"

sino que se sentó en el suelo,

"revolcándose por el lodo",

así también algunos, aunque disponen de muchas propiedades, nada prueban ni tocan de ellas por mezquindad.

No deja ciertamente de causarnos asombro (como quizá también a los oyentes mismos de Teles) la visión que aquí se nos presenta del legendario rey de Troya (y luego de Laertes) como modelo de *ἀνελευθερία*⁵⁴ καὶ ῥυπαρία, de mezquindad y sordidez, visión que no encontramos ejemplificada en ningún otro

50. Sobre la cuestión en torno a esta obra, cf. GIANNANTONI, *ibid.*, pp. 481-483.

51. DÜMMLER, *Antisthenica*..., pp. 71 s.

52. Cf. el aparato crítico de Hense.

53. *Op. cit.*, IV, p. 577 n. 62.

54. Para el concepto, cf. KINDSTRAND, J. F., *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary* (Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Graeca Upsaliensia 11), Uppsala 1976, pp. 246 s., con testimonios (véase sobre todo Teofrasto, *Char.* XXII) y bibliografía.

autor. La *interpretatio ethica* de Homero adquiere ahora una expresión extrema e irreverente, por la libertad con que se modifica el sentido primitivo de la palabra épica. Más allá de la simple parodia, tenemos aquí toda una *detorsio* paródica, una reconversión radical del ἦθος del personaje, que se reconstruye con materiales homéricos diversos, sacados completamente de contexto y combinados *ad libitum*. La imagen resultante, si, contemplada desde fuera, parece inevitable explicarla como producto de una confusión⁵⁵ o juzgarla como poco adecuada para ilustrar el vicio en cuestión⁵⁶, sin embargo, vista desde la índole peculiar y la finalidad propia del discurso diatríbico, aparece como del todo lícita y cargada de intención. Si Teles manipula y deforma hasta tal punto el carácter de personajes pertenecientes a la más insigne tradición literaria, no es por falta de pericia para proponer los ejemplos esperables según los diferentes caracteres morales sino por una voluntad concreta de sorprender y conmocionar a su auditorio, a través de un ridículo de productiva ambigüedad: «ejemplifica» el comportamiento humano de la mezquindad recurriendo a una interpretación paradójica de venerables personajes míticos, para que, descendidos al llano escenario de la vida, sigan siendo modelos, pero ahora de aquello que debe ser rechazado⁵⁷. De tal modo Teles, más que un simple ilustrar el vicio, cosa que, por lo demás, no habría revestido mayor trascendencia dado su seguro arraigo social (incluso sin duda entre los posibles oyentes), lo que ha buscado es presentar una caricatura grotesca del mismo que haga meditar y recapacitar al receptor instalándolo en los límites mismos del absurdo.

En el caso de Príamo, se verifica como sigue la transformación del personaje. En primer lugar, fue Penélope, según cuenta Homero, la que, una vez, *no soportó / estar sentada sobre un asiento, aunque muchos había por palacio, / sino que se sentó en el muy labrado umbral de su aposento, / lamentándose de manera que a compasión movía*⁵⁸. De ahí el primer hemistiquio de Teles⁵⁹. Por su parte, la expresión "no se decidió a tomar asiento sobre un sitial" parece fundir (junto con aquél pasaje), como bien observó Hense, de un lado, *Il. XVIII* 246 s.: "y nadie osó sentarse...", referido a los troyanos que, temerosos de Aquiles, prefieren cenar de pie, y, de otro lado, *Il. XXIV* 522: "Pero vamos ya, toma asiento sobre este sitial...", palabras de Aquiles a Príamo suplicante por el cadáver

55. Cf. O'NEIL, *Teles...*, p. 84 n. 2; FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 32 n. 1.

56. Cf. HENSE, *TR*², p. 33 n. *ad loc.*

57. Cf. BULTMANN, *op. cit.*, p. 45, que describe, junto a las citas propuestas al oyente como reglas de vida, otras que sirven como ejemplo de escarmiento ("abschreckendes Beispiel").

58. *Od. IV* 716 ss.

59. En cuanto al tipo de cita según su inserción en el texto, las que nos ocupan pertenecen al que H. WEBER, *De Senecae philosophi dicendi genere Bionico*, Diss. Marpurgi Cattorum 1895, p. 27, describió así: "...sermoni qui antecedit poetici versus arte nexi sunt et universae sententiae verborumque constructioni prorsus accommodati". Cf. el mismo caso en *rel. IV*^A 34, 9 - 35, 1 ss. y *rel. VI* 52, 7 - 53, 1 ss.

de su hijo. Para mayor variedad, el hemistiquio introducido luego por Teles, es decir, el gesto de revolcarse en la inmundicia, está sacado de *Il.* XXII 414, referido también a Príamo: "*Y a todos suplicaba, revolcándose por el lodo*". Tal vez partió Teles de los dos últimos pasajes y añadió la expresión "no atreverse o decidirse a (no soportar) (sentarse)" como un motivo no infrecuente de la poesía homérica, o quizá partió concretamente del pasaje sobre Penélope, puesto que los dos gestos básicos que configuran la caricatura de Teles (el Príamo tacaño) tenían para Homero en ambos personajes una motivación similar, aquí completamente deformada. En efecto, la esposa de Odiseo acabó sentándose en el umbral de su aposento invadida por el desconuelo que le produjo la repentina noticia de la partida de Telémaco. Su gesto se comprende como actitud propia de una madre preocupada: ofuscada, incapaz de permanecer dentro cómodamente, sale a la calle y se sienta sin importarle dónde. Príamo, a su vez, se agitó en el polvo después de conocer la muerte de su hijo Héctor, y en nada le complacía sentarse cuando fue a intentar recobrar su cadáver, todo ello comprensible desde la psicología de un padre. ¿Dónde, pues, la mezquindad, dónde la tacañería? Por supuesto, todo esto es obra de Teles: la imagen final, serio-cómica, es toda suya y a él sirve, importándole sólo el valor paradigmático que el esquema del cuadro en sí mismo (un espacio de riqueza no usada) adquiere gracias a la figura mitológica, cuyas motivaciones primitivas de orden psicológico no cuentan ahora para nada. Ni que decir tiene, sin embargo, que Hense⁶⁰ buscó también aquí el sello de Bión y creyó encontrarlo (!) en el modo gracioso ("lepide") como se contraponen, para mover a risa, las palabras "sentarse sobre un sitial" y "revolcándose por el lodo". Dejando claro lo arbitrario de semejante juicio, basado en la hipótesis de que Bión inventó el modo serio-cómico de exposición filosófica⁶¹, tampoco podemos afirmar, desde luego, que con anterioridad a Teles no se hubiese producido esta remodelación: nada nos extrañaría, en efecto, que hubiera sido ya tópica en el ámbito de una determinada literatura moral.

2.4. Laertes

Rel. IV^A 34, 4-9: así también algunos, aunque disponen de muchas propiedades, nada prueban ni tocan de ellas por mezquindad; antes bien, los ratones y las hormigas devoran más que ellos mismos. Como Laertes, "en el confín de sus campos, con una vieja criada que comida y bebida

60. HENSE, O., "Bion bei Philon", *RhM* 47 (1892), pp. 219-240, en p. 235; Id., *TR²*, p. 34 n. *ad loc.*

61. Cf. al respecto KINDSTRAND, *op. cit.*, pp. 40-49, 98.

*le sirve*⁶²,
apartado en el campo, solo, con una viejecilla, se maltrata y consume a sí mismo,
mientras los pretendientes su hacienda.

Rel. VI 52, 7 - 53, 4: (Sc. Como hombre virtuoso debes representar bien cualquier papel que te asigne la suerte,) *satisfecho con la ropa y la dieta y el servicio que la fortuna te depare, como Laertes*

"con una vieja criada que comida y bebida

le sirve";

y dormía en el suelo sobre un jergón:

"de hojas caídas tenía tendidos humildes lechos".

Que para un moralista como Teles la tradición mítica era sólo un rico arsenal de referencias tan moldeables como útiles nos lo demuestra en particular su empleo de la figura de Laertes, de la que, según vemos, nos ofrece dos imágenes, una negativa ("vituperatur"), la de *rel. IV^A*, como viejo tacaño⁶³, y otra positiva ("laudatur"), la de *rel. VI (Sobre las circunstancias)*, como hombre de vida sencilla. Los materiales tienen la misma procedencia, e incluso coinciden en parte, pero el cambio de perspectiva da lugar a dos caracterizaciones distintas, ambas válidas y eficaces por igual en sus respectivos contextos, sin más reglas ni limitaciones: de nuevo el mito sirve al moralista, no éste al mito.

En cuanto a la primera imagen, la cita de Teles resulta también aquí de la combinación de pasajes homéricos distintos. Por un lado, *"en el confín de sus campos"* proviene de *Od. XVIII 357 s.*, donde uno de los pretendientes, Eurímaco, se burla de Odiseo -disfrazado-, diciéndole: *Forastero, ¿querrías servirme, si te tomase a jornal, / en los confines de mis campos...?* El resto, de *Od. I 189 ss.*, donde Atenea, disfrazada de Mentis, en su conversación con Telémaco, comenta sobre Laertes: *...el cual afirman que ya nunca viene a la ciudad, / sino que lejos,*

62. No seguimos a Hense (que depende a su vez de Meineke) en la supresión de estos versos, como introducidos en el texto *ex margine*. En efecto, nos parecen poco convincentes los argumentos del editor; a saber: que mantener *"en el confín de sus campos con una vieja criada"* supone repetición con *"apartado en el campo solo, con una viejecilla"*; que lo que sigue sobre la comida y la bebida se aparta en cierto modo de la imagen descrita (un Laertes tacaño); y que, en general, la cita *"con una vieja criada..."* la volvemos a encontrar en *rel. VI* (cf. *infra*), donde las palabras *"recte se habent"*. Ni las repeticiones sorprenden al estudioso de Teles (que pudo sin dificultad comentar en forma de paráfrasis el pasaje que citaba) ni juzgamos inoportuno el detalle de que Laertes come o bebe lo que le sirve su anciana criada en el retrato que lo presenta como ejemplo de mezquindad, ni contradice necesariamente la idea de que se maltrata y consume a sí mismo, mientras los pretendientes, a su vez, dan cuenta de sus bienes. Además, la combinación en la cita de dos pasajes de cantos distintos de la *Odisea* nos parece mucho más probable que sea de Teles (como no sería la primera vez) que por supuesto de un copista.

63. Cf. también el misántropo de Menandro, que vive solo en el campo, sin más compañía que su hija y una vieja criada (*Mis. 30 ss.*).

en el campo, pasa penalidades, / con una vieja criada que comida y bebida le sirve, / cuando el cansancio se apodera de sus miembros / de arrastrarse por el terreno de su huerto plantado de vides.

De la utilización moral negativa de Laertes nos ha llegado también un testimonio de Aristón de Quíos, uno de sus símiles transmitido por Estobeo III 4, 110, p. 246 Hense [= SVF I 350, p. 79], donde con aquél es comparado el vulgo sometido a la riqueza mientras desatiende todo cuidado del alma: *éste* (sc. Aristón) *comparaba la masa a Laertes, el cual, mientras que se cuidaba de todo en el campo, no atendía en absoluto a sí mismo: pues* (decía Aristón) *que también ella, mientras que tenía el máximo cuidado de sus propiedades, mantenía su alma llena de salvajes pasiones.* Como ejemplo de hombre inactivo y despreocupado, que elude sus responsabilidades embargado por la pesadumbre⁶⁴, lo presenta también, con la misma cita que Teles, Plutarco, *De tranq. an.* 465 e: *Laertes, viviendo en solitario desde hacía veinte años en el campo, "con una vieja criada, que comida y bebida / le sirve", se desentendía de su patria y de su casa y de su realeza, y cohabitaba siempre con la pesadumbre en medio de la inactividad y el desánimo.* El mismo autor, en *An seni sit gerenda respublica* 788 b, establece una contraposición entre la figura de Néstor, modelo de anciano activo, y las de Laertes y Peleo, imagen de aquellos que se quedan en casa, presos de la congoja⁶⁵. Queda manifiesta, por tanto, la enorme riqueza de posibilidades para la *interpretatio ethica* de una misma figura e incluso de un mismo episodio mítico.

No es difícil imaginar que los estudiosos preocupados por la cuestión de las fuentes propusieron un origen único para esta tradición de *interpretatio ethica* en torno a nuestro personaje. Creyeron encontrarla una vez más en esa figura de invocación tentadora en este tipo de análisis: Bión de Borístenes. Ya E. Weber⁶⁶, aunque consciente de que Teles compara con Laertes a los ricos que mejor sería llamar pobres, mientras que Aristón a quienes, afanados en lo material, descuidan lo espiritual, creyó que se podía explicar el "consenso" entre ambos suponiendo que uno y otro copiaron a Bión. En cuanto a Plutarco, Hense⁶⁷ y Heinze⁶⁸ defendieron la tesis según la cual habría recibido del boristenita esta comparación por intermedio de Aristón de Quíos.

En fin, lo que parece claro es que para Teles la tradición homérica en torno a Laertes podía sugerirle tanto un modelo negativo como positivo: nada le impide que la misma imagen que en una prédica sobre la pobreza (*rel. IV^A*) le sugiere la

64. Cf. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 375 n. 34.

65. Cf. BUFFIÈRE, *ibid.*, p. 348.

66. *De Dione Chrysostomo...*, pp. 77-268, p. 185.

67. HENSE, O., "Ariston bei Plutarch", *RhM* 45 (1890), pp. 541-554, en pp. 550 s.

68. HEINZE, R., "Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz", *RhM* 45 (1890), pp. 497-523, esp. pp. 509-511, 518, 520.

tacañería, pueda evocarle también la sencillez de la autosuficiencia en otra diatriba sobre las imprevisibles circunstancias de la vida humana (*rel.* VI). Ahora se añade un verso más de la *Odisea*, XI 194, que forma parte de lo que la sombra de Anticlea cuenta sobre Laertes a su hijo (vv. 187 ss.): ...*Tu padre permanece allá / en el campo, y nunca baja a la ciudad, y no tiene lecho / que sea una cama, ni cobertores ni colchas espléndidas, / sino que en invierno duerme donde los siervos de la casa, en el suelo / junto al hogar, y visten su cuerpo ropas de mala calidad, / pero cuando llega el verano y el otoño fructífero, / a lo largo del terreno de su huerto plantado de vides / tiene por todas partes tendidos humildes lechos de hojas caídas. / Ahí yace doliéndose, y en sus entrañas crece una inmensa aflicción, / añorando tu regreso, pues ya ha llegado a la molesta vejez.* Se trata, como vemos, de la misma imagen que a otros moralistas pudo llevarles a presentar al héroe como modelo negativo de despreocupación y abulia.

2.5. Tántalo

A la pareja Príamo-Laertes siguen, también como símiles, dos imágenes que podríamos calificar de todavía más esperpénticas si cabe: la de Tántalo y la de Las Fórcides. Cierran con una máxima modulación melodramática e hiperbólica esta secuencia de *interpretatio ethica* que nos ha conservado Estobeo de la prédica teletea sobre la pobreza. Semejante acumulación de modelos enfáticos para el mismo tipo del avaro-mezquino nos da una idea de la voluntad abrumadora con que podían llegar a estar presididas las "demostraciones" del vicio por parte de un moralista como Teles. Con todo, nuestro filósofo, seguro sabedor de la eficacia también de una oportuna variedad, evita la producción de un discurso demasiado monocorde, y así hace integrar en la secuencia otros elementos compositivos (parábola, cita, hipérbole, dialogismo), al hilo de la *interpretatio*, en particular entre estas dos últimas imágenes. Pero contemplemos ya su visión de Tántalo:

Rel. IV^A 34, 9 - 35, 5: *Y como Tántalo se halla fijo en medio de la laguna, según dice el Poeta, y cuelgan frutas por encima de su cabeza, "mas cada vez que intentaba el anciano" beber o coger las frutas, la laguna se desecaba, "y el viento las retiraba hacia las nubes sombrías", así también la mezquindad y pesimismo de algunos les retira el vino y el pan y los frutos, no hacia las nubes, sino unas cosas al ágora, otras a la taberna, y, aunque llenos de avidez, no prueban de nada.*

Teles parafrasea y cita, como él mismo indica de modo enfático, al Poeta por excelencia y arsenal inagotable del mito, es decir, a Homero, en concreto *Od.*

XI 582 ss., en el marco del relato de Odiseo en los Infiernos: *ví también a Tántalo, soportando duros dolores, / de pie en medio de un lago que le cubría hasta el mentón. / Se mostraba sediento, y no podía tomar el agua para beber. / Que cuantas veces se inclinaba el anciano con intención de beber, / otras tantas el agua desaparecía absorbida, y a sus pies / se mostraba negra la tierra, pues una divinidad la secaba. / Y altos árboles dejaban caer su fruto desde lo alto, / perales y granados y manzanos de espléndido fruto, higueras dulces y olivos vigorosos; / cuando se empinaba el anciano para cogerlos con sus manos, / el viento los retiraba hacia las nubes sombrías.*

Sumergido en agua hasta el cuello y teniendo al alcance sabrosos frutos, pero sin poder saciar su hambre ni apagar su sed, Tántalo es para Teles modelo⁶⁹ del avaro que, en medio de riquezas y aunque sus ansias son grandes, de nada se beneficia⁷⁰. Se trata, en palabras de Geffcken⁷¹, de "un ejemplo que hizo escuela"⁷², más simplemente -diríamos nosotros- de un lugar común: cf. Fedro, *App. V 7 ss.: quod stans in amne Tantalus medio sitit, / auari describuntur, quos circumfluit / usus bonorum, sed nil possunt tangere*; Horacio, *Sat. I 1, 68 ss.: Tantalus a labris sitiens fugientia captat / flumina. Quid rides? mutato nomine de te / fabula narratur: congestis undique saccis / indormis inhians...*; Petronio 82, 5: *Non bibit inter aquas, poma aut pendentia carpit / Tantalus infelix, quem sua vota premunt. / Divitis haec magni facies erit, omnia aceruans / qui timet et sicco concoquit ore famem*; Luciano, *Tim. 18: Pues pagan unos y otros (sc. los dilapidadores y los avaros) hermoso su castigo, los unos como Tántalo sin beber y sin comer y con la boca seca, mirando boquiabiertos sólo su oro; los otros ...; DMort. 17, Cont. 15; Máximo de Tiro IV 4⁷³.*

Un estudio reciente de Pastor Gómez se ha centrado con preferencia en los aspectos -diríamos- más profundos, psicológicos, cosmológicos y escatológicos, del

69. La interpretación alegórica fue aplicada con otros sentidos al personaje: cf., v.gr., Lucilio fr. 142 s. (*Sat. libro III*) Krenkel: *Tantalus, qui poenas - ob facta nefantia poenas / pendit...*, donde, según G. C. FISKE, *Lucilius and Horace. A Study in the Classical Theory of Imitation* (University of Wisconsin Studies in Language and Literature 7), Madison 1920, p. 200, aparece Tántalo quizá como símbolo de la pasión sexual. En Lucrecio III 980-983 ejemplifica el temor a los dioses o la superstición: cf. WALLACH, B. P., *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death, De rerum natura III 830-1094* (Mnemosyne Suppl. 40), Leiden 1976, pp. 84-86.

70. Sobre la simbología moralista en torno a Tántalo y a los otros dos grandes castigados en el Hades, Sísifo y Titio, cf. de nuevo BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 485-489. Recordemos también la imagen del hidrópico que Teles usa, tomándola claramente ahora de Bión, en *rel. IV^a 39, 3*, como prototipo del hombre sediento de insaciables deseos: cf. KINDSTRAND, *Bion...*, pp. 241 s.

71. GEFFCKEN, J., "Studien zur griechischen Satire", *NJA* 27 (1911), I, pp. 393-411; II, pp. 469-493, en p. 407.

72. Cf. también *TR¹*, p. LXXXIX n.; HELM, R., *Lucian und Menipp*, Leipzig/Berlin 1906, pp. 171, 342); FISKE, *op. cit.*, pp. 200, 226; OLTRAMARE, *op. cit.*, pp. 62 n. 1, 145 s.; TERZAGHI, N., *Per la storia della satira*, Torino 1932, p. 31 n. 2, en la mayoría de los cuales se hallarán hipótesis en torno a los orígenes.

73. Pasaes todos ellos recogidos por HENSE, *TR²*, p. 34 n. *ad loc.*

simbolismo de Tántalo⁷⁴. Dentro de la "multivalencia" del mismo considera el estudioso las interpretaciones de tipo ético de Tántalo como una reducción de su complejidad simbólica "a la esfera de lo inmediato y lo sensible", visión que considera inaugurada en la época helenística ("que llevó consigo una vanalización de los símbolos y de los mitos, debido posiblemente a que en esta época dejaron de ser vividos y creídos"), apuntando el papel del cristianismo en lo que considera la "devaluación y superficialización de los símbolos y mitos"⁷⁵. Si es cierto que en época helenística "decaen los temas metafísicos que vinculaban al hombre con la naturaleza y lo sagrado, y surgen aspectos morales y prácticos que sirven únicamente para la vida cotidiana"⁷⁶, no creemos del todo justificado el lugar tan marginal que concede Pastor Gómez a la utilización en este sentido de figuras míticas como la de Tántalo. A nuestro juicio, las nuevas posibilidades de interpretación que abren intereses específicamente morales no deben ser despachadas como meras simplificaciones o "devaluaciones". Muy al contrario, exigen del estudioso una disposición atenta, por cuanto, gracias a este proceso, como dice Gil⁷⁷, "fue posible el nacimiento de nuevos ideales humanísticos que hicieron extensivo a todo el género humano lo que en su día se estimó patrimonio exclusivo de los helenos. Socavados los cimientos de los viejos estereotipos culturales del mundo pagano con esta larga labor de zapa, el cristianismo, en tantas de sus valoraciones coincidente con los puntos de vista de moral estoica y cínica, encontraba expedito su camino histórico".

En general, podemos decir que se trata más bien de un ensanchamiento del valor de los símbolos o referencias míticas en otra dirección, y que merece, por tanto, un tratamiento detenido, sobre todo cuando, según hemos visto, esta orientación no es siempre tan mecánica y previsible como podría parecer, e incluso a veces no deja de resultar intencionalmente algo caprichosa. Al respecto, nos proporciona una clave de "lectura" reveladora considerar la intervención que solía tener en el proceso transformador la perspectiva y el espíritu del *spoudogéloion* en su calidad de factor moralizante. Éste se manifiesta especialmente notorio en la presentación que hace Teles de otra referencia mítica, la de las Fórcides, similar a la que vimos de Príamo.

74. PASTOR GÓMEZ, J., *El simbolismo de Tántalo*, Madrid 1989.

75. *Op. cit.*, pp. 10 s.

76. *Ibid.*, pp. 61 s.

77. *Art. cit.*, p. 78.

2.6. Las Fórcides

Rel. IV^A 36, 11 - 37, 1: ¿O qué diferencia no tener o tener del mismo modo que las Fórcides <se dice que tienen> su ojo reservado, y que vienen ellas a caer en vallados y fosos y fango, al no ver nada de lo que tienen delante, y, aun así, seguir dejándolo reservado, hasta el preciso día en que les sustrajo Perseo el ojo en cuestión?

Tenemos aquí a las Fórcides, las tres eternas viejas (Γράϊται) a las que Perseo consiguió robar su ojo común para franquear el camino hacia las Gorgonas que aquellas vigilaban por turno, o bien, según otra versión, con el fin de obligarlas a que le revelasen dónde se hallaban ciertas ninfas que debían proporcionarle los instrumentos necesarios para dar muerte a Medusa⁷⁸. En Teles es un ejemplo más de los que Bultmann⁷⁹ denominaba *Gleichnisse*, destinados a mostrar al vulgo un paralelo humillante de su actual conducta, o bien uno de estímulo para la conducta moral propuesta. En este caso es evidente que se trata por excelencia de un ejemplo grotesco, de un *häßliches Bild*, no de un *schönes Bild*. Un paralelo cercano lo tenemos en Plutarco, *De curios.* 515 f - 516 a, donde no al avaro sino al entremetido (πολυπράγμων) se compara con Lamia, que guarda en casa sus ojos dentro de un recipiente y sólo se los pone cuando sale afuera.

Hense⁸⁰ no vacila en afirmar, como suele hacer cuando algo en Teles le resulta «gracioso»: "Phorcidum similitudo resipit facetias et leporem Bionis"⁸¹. Con esta misma convicción se refería en un trabajo anterior⁸² al pasaje como "bei Teles (d. h. bei Bion)", y utilizaba el paralelo de Plutarco como un apoyo más en pro de la supuesta unidad bionea de la tradición, esgrimiendo sobre todo⁸³ a Clemente de Alejandría, *Protr.* IV 56, 1 (= fr. 29 Kindstrand), donde, después de mencionarse, contra la devoción común, a las Súplicas, hijas ciegas y cojas del gran Zeus, se introduce un dicho del boristenita sobre la ridiculez de implorar buena descendencia a quien ni a sí mismo pudo procurársela. Ahora bien, como señala Kindstrand en su comentario⁸⁴, no se puede afirmar con certeza que Bión se refiera concretamente a las Súplicas, pues: "There are many stories about Zeus'

78. Sobre la leyenda de tales deidades, que sirvió de argumento a una tragedia perdida de Esquilo, cf. Apolodoro de Atenas, *Bibliotheca* II 4, 2 s.

79. *Der Stil der paulinischen Predigt...*, p. 41.

80. *TR*² n. *ad loc.*

81. Cf. también *ibid.*, p. XXVII: "lepida exaggeratione coniunguntur εἰς φραγμοὺς καὶ βόθρους καὶ βόρβορον ubi Bionis ni fallor vestigia legit (sc. Teles)."

82. "Ariston bei Plutarch"..., p. 542.

83. Cf. también *TR*², p. LXXVI.

84. *Op. cit.*, p. 231.

sorrows and disappointments because of his many children". La hipótesis de Hense sobre lo bioneo del uso irónico de figuras míticas grotescas con un elemento común, el ojo, tiene de nuevo mucho de *biomania*⁸⁵.

Más interesante resulta que nos preguntemos por la posible significación del ojo en la imagen teletea⁸⁶, lo que no puede dejar de recordarnos la típica representación de Pluto como un dios ciego, cuyo sentido primitivo -cf. Hiponacte fr. 29 Diehl = 36 West; Aristófanes, *Pl.* 90; Platón, *R.* 554 b- fue utilizado por los moralistas con una nueva intención, resultado una vez más -diríamos- de una *ethica interpretatio*. Así, Plutarco, *De cupid. divit.* 528 a, cuando constata que *se convierte en ciega y sombría la riqueza*, se refiere a la condición del rico que tiene pero no ve lo que tiene (o sea, no lo usa); o también Dión Crisóstomo IV 92⁸⁷, que hace decir a Diógenes del avaro (*φιλοχρήματος*): *como amante de la riqueza es más ciego que Pluto, a quien justamente se dice y se pinta ciego*. Esta transformación del concepto de un dios de la riqueza repartidor ciego y sin cálculo al de un rico ciego ante la realidad de lo que posee quizá se halle de algún modo también tras la imagen teletea; al menos, parece seguro el parentesco.

3. Conclusiones

Hemos podido comprobar de qué modo utilizaba un moralista como Teles la tradición mítica con una finalidad ética, es decir, para desenmascarar y transformar los comportamientos de sus contemporáneos. Recapitulemos aquí los principales resultados de nuestra investigación:

- Que la formulación básica del recurso es el símil (*ὡς, ὡσπερ, καθάπερ*), si bien no la única (cf. la *reductio ad absurdum* en el caso de Heracles).

- Que determinados personajes son objeto de revisión ética mediante su pura conversión en lo contrario de lo que sugerían en la tradición gloriosa (cf. el valiente Áyax convertido en prototipo del cobarde).

- Que en el caso de otros, como por excelencia Heracles, la moralización resultaba especialmente fácil, con sólo llenar de una nueva intencionalidad y contenido sus actos y su vida, con sólo reajustar la jerarquía de sus valores.

85. Cf. LIVREA, E., *Studi Cercidei (P. Oxy. 1082)* (Papyrologische Texte und Untersuchungen 37), Bonn 1986, p. 38, donde sólo se afirma, a partir de los mencionados y otros testimonios, la existencia de una tradición de *facetiae* cónicas en torno al ojo.

86. Sobre la simbología del ojo en la literatura griega, cf. los comentarios y bibliografía de LIVREA, *op. cit.*, pp. 37-40.

87. = V B 582, 410 s. Giannantoni.

- Que un mismo personaje (incluso en un mismo episodio mítico) podía ser objeto (hasta para un mismo autor) de lecturas distintas, y aun contradictorias en principio (cf. el Laertes tacaño frente al Laertes sencillo y autosuficiente).

- Que la libertad del uso de los materiales míticos se concretaba, por ejemplo, en «descontextualizaciones» y traslaciones para configurar la nueva presentación de las figuras (cf. la conjugación teletea de episodios homéricos protagonizados por Penélope y Príamo).

- Que debemos entender y tener muy presente el papel del *spoudogéloion* en estos fenómenos de interpretación ética: la capacidad reveladora y conmocionante (pedagógica y protréptica) del ridículo, llevado a sus extremos en personajes como Las Fórcides.