



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

UNA EXHORTACIÓN A LA FILOSOFÍA EN ROMA
EL *DE DEO SOCRATIS* DE APULEYO COMO DISCURSO PROTRÉPTICO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS

PRESENTA:

ERICK YAIR SÁNCHEZ ZÚÑIGA

ASESORA:

MTRA. MARÍA DE LOURDES SANTIAGO MARTÍNEZ



CIUDAD DE MÉXICO

NOVIEMBRE DE 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Neoptolemus quidem apud Ennium
philosophari sibi ait necesse esse, sed paucis;
nam omnino haud placere. Ego autem, Brute,
necesse mihi quidem esse arbitror philosophari;
[...] sed non paucis, ut ille.*

Cic., *Tusc.*, II, 1.¹

¹ “Neoptolemo dice en una obra de Ennio que filosofar es necesario para sí mismo, pero [que hay que filosofar] poco; pues [hacerlo] constantemente no es conveniente. Yo, por mi parte, Bruto, considero que filosofar es, sin duda, necesario para mí, [...] pero no [hay que filosofar] poco, como [dice] aquél.”

AGRADECIMIENTOS

A mi abuelito Ariel, ejemplo de responsabilidad y sabiduría, quien ha sido para mí una segunda figura paterna y un modelo a seguir por diversas razones; doy gracias por todo el apoyo y compañía que me ha brindado a lo largo de mi vida. A Rosa y a Carlos, mis padres, con quienes la antigua disputa filosófica sobre si la virtud es enseñable encuentra una resolución positiva; agradezco a mi mamá, de quien estoy convencido de que heredé la bondad y el amor por la docencia, sus cuidados, su esfuerzo y, sobre todo, su amor incondicional que me mueve día a día; doy gracias a mi papá por transmitirme, entre muchas otras cosas, el invaluable amor por los seres vivos y el gusto por la lectura que me impulsó a estudiar una carrera afín. Gracias a los tres por las exhortaciones a siempre tener la preparación académica como una prioridad y por su apoyo en todas mis decisiones.

A mis padrinos, Leobardo y Eva (†), por tratarme como un tercer hijo siendo ellos otro pilar de mi formación y de mi vida; sin su apoyo y sin su amor, sin duda, no sería lo que soy ahora. A mi tía Adriana, un ejemplo más de fortaleza y de trabajo, pero, especialmente, de dedicación a lo que uno ama: gracias por todo el cariño y las enseñanzas. A mi hermano, Ariel, sin cuyas discusiones no habría decidido estudiar Letras Clásicas: gracias por todo el apoyo y los consejos. A Celeste y Alicia, que son más mis hermanas que mis primas desde siempre: gracias por tan buenos ratos que hemos pasado y los que faltan. A Carla, Marco y Paty, gracias por ser parte de mi vida. Por último, agradezco a toda mi familia de Tampico a quienes, aunque veo con poca frecuencia, siempre llevo en mi corazón y mis pensamientos.

A mis amigos, cuya compañía ha sido invaluable no sólo durante este proceso de titulación, sino desde que los conocí: a Ian, el primero y más entrañable; a Lobesi, Pichón, Pooh, Memelo y Compi: gracias por las noches de Compicueva itinerante y los días de desenfreno. A tantos amigos que conocí durante la carrera y que la hicieron más gozable con su compañía, agradezco en especial a Raúl, Thamara, Christian y Ángel, por estar ahí desde el comienzo. A

mis Ochoa favoritos: Tony y Geraldine, con quienes la erudición y la ñoñez encuentran su justa proporción; a toda “la banqueta” de Prepa 3; a Tania, navegante entre las estrellas; a Brian, mi espíritu Pokémon.

A los alumnos de distintas generaciones que han sido reafirmantes de esta vocación. Agradezco en especial a aquellos con quienes establecí una relación de cariño y fraternidad: Luis, Mariana, Dhamar, Manuel, Antonio, Andrés, Aridnere, Jorge, Lilián y Karen. A los adjuntos que han sido inspiración vocacional y, al mismo tiempo, fuente de amistad: Sandra, José, María, Alberto, Blum, Caro, Marcela y Mircea, quien es a la vez mi cómplice y mi *alter ego* en este camino.

A los docentes que a lo largo de la carrera dejaron huella en mí: a Lydia Santiago (†), a Gabriel Sánchez, a Carolina Olivares, a la “cuadriga” de Iván Salgado, Alexis Hellmer, Gregorio de Gante y Genaro Constantino; a Gerardo Franco, a David Becerra, a Yazmín Huerta, a David García, a Patricia Villaseñor, a Leticia López y a Enrique Hülsz.

Del mismo modo, agradezco las enseñanzas y, además, la muy atenta y minuciosa lectura de mis sinodales: a Cecilia Jaime, gracias por haber sido mi maestra durante toda la carrera compartiendo con gran sabiduría el inestimable conocimiento del griego; a Rodrigo Figueroa, ejemplo fehaciente de que la filosofía es un modo de vida, en cuyas clases, sin duda protrépticas, revaloricé la filosofía y encontré el tema del presente trabajo; a José Montiel y Marcela Islas, prototipos a seguir, primero como adjuntos, ahora como docentes: gracias por sus enseñanzas y su amistad.

Un agradecimiento muy especial a Lourdes Santiago por la formación que me ha brindado desde mi primer día en la carrera y, en especial, por haber aceptado la dirección de este trabajo que, gracias a su erudición, a su paciencia y a su cariño, llegó a buen puerto. Asimismo, ofrezco un agradecimiento muy especial a Tania Alarcón con quien se reafirmó mi gusto por el latín y, de la mano, descubrí los placeres de la enseñanza; gracias por todo el apoyo, la sabia guía y por animarme siempre a ser mejor. Todo mi cariño, admiración y respeto para ambas: gracias por darme la invaluable oportunidad de seguir aprendiendo a su lado.

Por último, agradezco con sumo cariño a Samm, quien llegó a mi vida al mismo tiempo que comencé este trabajo y me ha acompañado a lo largo de su desarrollo. Gracias por la comprensión, por la ayuda y, en especial, por el amor tan grande que me has brindado.

A ROSA Y CARLOS, MIS PADRES,
A EVANGELINA (†), MI ÁNGEL

ÍNDICE

PRÓLOGO	XI
APULEYO EN SU TIEMPO	
RETÓRICA Y FILOSOFÍA.....	XV
SEMBLANZA BIOGRÁFICA.....	XVIII
PRODUCCIÓN LITERARIA.....	XXIII
DE DEO SOCRATIS: GENERALIDADES DEL TRATADO	
LA DATACIÓN Y EL TÍTULO.....	XXVII
UN FALSO PREFACIO.....	XXX
ESTILO	
EL TÓPICO LITERARIO.....	XXXV
LA FORMA DEL DISCURSO Y EL LENGUAJE DE APULEYO.....	XXXVI
EL προτρεπτικὸς λόγος: DESCRIPCIÓN DEL GÉNERO	XLIX
EL DE DEO SOCRATIS COMO DISCURSO PROTRÉPTICO	
SÓCRATES: SÍMBOLO DE LA FILOSOFÍA PARA APULEYO.....	LIX
FILOSOFÍA COMO MEDIO: DÉMONES Y EUDEMONÍA.....	LXXII
TEXTO LATINO Y TRADUCCIÓN	1-27
CONCLUSIONES	LXXXV
APÉNDICE: LOS LUGARES COMUNES	LXXXVII
BIBLIOGRAFÍA	XCIX

PRÓLOGO

Apuleyo es, sin lugar a duda, el autor latino más importante del siglo II y uno de los más eminentes en toda la historia de la literatura; consiguió este prestigio literario tan sólo con una obra: *Metamorphoses*, que acapara la mirada de los estudiosos debido a su importancia dentro del incipiente género de la novela y su brillantez de estilo en lengua latina. Este autor fue un escritor prolífico y demostró su erudición abordando temas muy variados; no obstante, la filosofía fue la disciplina a la que dedicó su vida y su producción literaria. Conservamos tres de sus tratados filosóficos y el que más resalta de ellos —por su forma de discurso, por su estilo florido y, sin duda, por su originalidad— es el *De deo Socratis*. Por lo mismo, ésta es la obra filosófica más estudiada de nuestro autor, aunque debemos reconocer que las investigaciones que abordan este grupo de tratados son ya de por sí escasas. Pese a la distinguida atención que ha recibido, en contraposición con las otras obras filosóficas, y los estudios que le han dedicado, a mi parecer no se ha abordado el tema principal —el más rico y más original filosóficamente hablando— del *De deo Socratis*.

El discurso puede dividirse en dos secciones: la primera es una sistematización jerárquica de la concepción y división de las divinidades en la obra de Platón que desemboca en la naturaleza del dios socrático, mientras que la segunda es una exhortación a la filosofía que toma como ejemplo de hombre sabio a Sócrates al hablar sobre la participación, o más bien, la influencia sobre su vida. La primera sección es la que ha sido más comentada ya que en ella destaca el hecho de que ni en griego ni en latín se había visto una sistematización tal como la que hizo Apuleyo al condensar una teoría que se encuentra dispersa en muchos de los *Diálogos* platónicos; por otra parte, se ha considerado no sólo que la segunda sección es inconsistente con la temática “central” del discurso: la demonología, sino también que, por esto mismo, la figura

de Sócrates y la relación entre él y su demon en la exhortación a la filosofía no tienen pertinencia en el discurso por la “inconsistencia temática”; razón por la que muchos estudiosos tratan esta sección final como algún tipo de digresión discursiva cometida a manera de anacoluto por Apuleyo.

Así pues, el objetivo de estas páginas consiste en resaltar la segunda sección del discurso, aquella que ha sido injustamente menospreciada en relación con la obra entera. Para ello proponemos una revalorización de la obra considerando el discurso como unidad, pero cuyo tema central no sea la demonología —como se ha considerado hasta hoy día—, sino la exhortación a la filosofía. En este sentido hablamos de un discurso protréptico, es decir, exhortatorio, en el que nuestro autor se vale del ejemplo de Sócrates, el filósofo por excelencia, y del dios de éste para animar a su auditorio a que guíen su vida bajo la batuta de la filosofía; así, la amplia sistematización del orden divino serviría como un antecedente para explicar a detalle cuál es la naturaleza de los dioses, cómo encaja el dios socrático en esa jerarquía y de qué manera influye en el actuar del filósofo ateniense. Las exhortaciones a la filosofía son la esencia del género protréptico y se remontan a tiempos de los discípulos de Sócrates y de Aristóteles a mediados del siglo IV a. C.; sin embargo, aunque este tipo de tratados fue sumamente difundido en la antigüedad, en especial en la tradición filosófica griega, los testimonios que llegaron a nuestros días son pocos y, en muchos casos, incluso fragmentarios: proponemos una exhortación más a la filosofía, pero ahora no en Grecia, sino en Roma.

Asimismo, ya que el acercamiento al texto original resulta imprescindible para cualquier clase de estudio, realizamos la traducción del discurso y la incluimos en la presente investigación aprovechando su relativa brevedad para que el lector pueda conocerlo. Para esta labor nos servimos de la edición de Claudio Moreschini publicada en 1991 por la editorial Teubner, a pesar de tener acceso a la más reciente de C. P. Jones publicada en 2017 por Loeb Classical Library; la razón de esta elección, sobre la que se hablará y se justificará con mayor amplitud en el apartado correspondiente, reside en que Moreschini incluye un prefacio del *De deo Socratis*, sobre el que mucho se ha discutido poniendo en duda su pertinencia con el discurso, mientras que la edición de Jones prescinde de él por considerarlo, de igual manera, fuera de lugar. Nuestra traducción está pensada para un lector que no necesariamente esté familiarizado con el latín o la cultura clásica, por ello tradujimos procurando que el sentido del texto sea comprensible para cualquiera —algo que debe hacerse especialmente si consideramos

que estamos ante un texto filosófico— pero respetando la sintaxis latina y apegándonos a ella, en la medida de lo posible. De igual forma las notas a pie que incluimos en el texto español son, en su mayoría aclaratorias o referenciales; sin embargo, también el estudioso del latín podrá encontrar notas explicativas en el texto latino concernientes a cuestiones de sintaxis y a la lengua de nuestro autor.

La estructura del presente trabajo está dividida en apartados temáticos distribuidos en siete capítulos: en el primero introducimos al lector al contexto histórico y sociocultural en el que Apuleyo vivió y se desarrolló intelectualmente trazando, en la medida en la que las fuentes nos lo permitieran, una semblanza biográfica sobre nuestro autor. En el segundo abordamos de manera general la problemática en torno al *De deo Socratis* al discutir elementos como la datación, el título y el propio contenido. En el tercero relatamos brevemente los antecedentes literarios en torno al dios de Sócrates y hablamos sobre el estilo de esta obra, elemento que pocas veces es tomado en consideración. En el cuarto ofrecemos un panorama del género protréptico para ponerlo en relación con el tratado de Apuleyo. En el quinto justificamos la presencia de Sócrates en el discurso y, al mismo tiempo, hacemos un comentario filosófico que exalte los elementos protrépticos para intentar develar las intenciones de nuestro autor al exhortar a la filosofía. En el sexto incluimos nuestra traducción con el texto latino confrontado. Finalmente, en el séptimo incorporamos, a manera de apéndice, tablas comparativas con algunos fragmentos de los tópicos que suelen ser empleados en diversas obras de corte protréptico confrontándolas con el discurso de Apuleyo.

APULEYO EN SU TIEMPO

RETÓRICA Y FILOSOFÍA

Apuleyo vivió toda su vida bajo el gobierno de la dinastía Antonina, época que el historiador Edward Gibbon describe como la era más próspera y feliz no sólo del Imperio romano, sino de la historia mundial.² Sin duda, este tiempo de paz y estabilidad en el poder permitió que los ciudadanos de las distintas provincias del imperio, incluido nuestro autor, pudieran dedicarse a sus aficiones con tranquilidad y entusiasmo. Antes de revisar la biografía de Apuleyo hay que entender qué ocurría en ese tiempo con las dos disciplinas fundamentales a las que dedicó su vida por completo.

Durante el primer siglo del Imperio tomaba fuerza un movimiento social y cultural en toda la región del Mediterráneo, especialmente en Grecia, al que Filóstrato el Ateniese denominó, en la primera mitad del siglo III d. C., como *segunda sofística*.³ El hecho de que haya una “segunda sofística” implica, necesariamente, que la anteceda otra, esta “primera sofística” correspondería al siglo de Pericles con sofistas como Gorgias de Leontino, Protágoras de Abdera, entre otros representantes del siglo V a. C.; la *segunda sofística* tendría sus orígenes en Esquines, el último gran orador de la época clásica (s. IV a. C.) y se extendería y desarrollaría hasta el siglo III d. C.; sin embargo, Filóstrato de Atenas (s. II) deja una brecha temporal sin explicación al pasar de Esquines hasta el Imperio romano con Niceto de Esmirna como el primero en pertenecer a esta corriente retórica. Si bien lo que hace Filóstrato es reconocer que la *segunda sofística* remonta sus raíces a Esquines, su principal interés reside en señalar que este movimiento pertenece propiamente a la Grecia imperial del siglo I d. C., con Niceto como su primer representante formal.⁴

² Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, p. 43.

³ Philostr., *VS.*, 507.

⁴ *Cfr.* Whitmarsh, Timothy. *The Second Sophistic*, p. 5.

El amor por la cultura helena antigua, imperante durante esos años, y el anhelo por evocar aquella época de los oradores más distinguidos fueron los elementos que impulsaron a reavivar en el Mediterráneo aquel modo de vida de la oratoria clásica. Los oradores viajaban por las ciudades donde había mayor afluencia de personas para ofrecer sus discursos; lo que hace que Anderson denomine al orador de la época como “viajero cultural y embajador cultural”.⁵ Estos rétores tenían un interés por pronunciar públicamente discursos del género demostrativo, más que el judicial y el deliberativo, pues eran los que más agradaban al auditorio debido a su contenido de temática variada y a la forma de expresión grandilocuente propia de la disertación pública.

Antiguamente había una disputa entre la filosofía y la sofística (no así con la retórica), hasta tal punto que parecía que dichas disciplinas eran excluyentes entre sí. Con la *segunda sofística* ocurre lo contrario, pues ambas ciencias convergen durante la creación literaria y oratoria, de hecho, casi todos los oradores del movimiento también se dedicaron a la filosofía en algún sentido. Frontón, Apuleyo y su contemporáneo Aulo Gelio son los únicos que usaron el latín como lengua de expresión tanto oral como escrita, por lo que es preciso hacer una breve mención de algunos elementos necesarios sobre la filosofía en Roma.

Parece que la filosofía nunca tuvo un panorama favorable en Roma porque se atestiguan pocos usos de los nombres *philosophia* y *philosophus* y del verbo *philosophari* antes de Cicerón, quien fue el primero en formalizar el estudio filosófico en Roma, porque la tradición filosófica latina es, en cierto sentido, tardía y no muy abundante y porque hubo figuras como Catón el Mayor e incluso emperadores que estuvieron en contra de los filósofos y las diversas filosofías. Para no caer en una sucinta historia de la filosofía desde tiempos de la República, nos enfocaremos únicamente en la que se desarrolló durante el Alto Imperio.

Pese a los destierros de los filósofos dictados por Vespasiano y Domiciano en los años 71 y 94 d. C., respectivamente, la filosofía contó con cierto prestigio porque pasó a ser una disciplina de aristócratas en Roma, en contraposición con Grecia, donde cualquier persona, sin importar su estrato social, podía dedicarse a ella. Sirva de ejemplo para la filosofía romana Lucio Anneo Séneca, perteneciente a la rica familia de los Anneos, preceptor, además, del emperador Nerón; para la griega, Epicteto, quien fue gran parte de su vida un esclavo y, con todo, pudo

⁵ Cfr. Anderson, Graham. *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, p. 27.

dedicarse a la filosofía y ser, a su vez, preceptor del emperador Marco Aurelio. Esta diferencia entre clases sociales responde a un interés distinto entre ambas culturas: los griegos tuvieron una filosofía fundada principalmente en la teoría, entendida ésta como especulación y desarrollo de una epistemología, mientras que los latinos vieron más utilidad en la filosofía como una praxis, es decir, la emplearon como una herramienta en beneficio de la vida pública y privada.⁶ Si tenemos presentes estos intereses propiamente culturales, se puede entender por qué las escuelas filosóficas que gozaron de más presencia en el Imperio fueron las que tenían una estrecha relación con la ética atendiendo a la idiosincrasia práctica del ciudadano romano.⁷ Cicerón resume esta visión sobre la filosofía romana con la frase: *philosophia, ut fertur, virtutis continet et officii et bene vivendi disciplinam*.⁸

A pesar de esta tajante división entre las escuelas filosóficas y de que el platonismo fue quizá la corriente más importante por muchos siglos desde que surgió en el siglo IV a. C., debemos entender que en realidad el platonismo romano-imperial no era el mismo que perteneció a la vieja academia y que, por así decirlo, ya no era un pensamiento puro. Ciertamente, para el siglo I d. C. el platonismo ya era una amalgama entre diversas corrientes, misma que respondía a la utilidad y finalidad que el pueblo romano veía en cada una de estas escuelas, por lo cual decidió retomar la mejor parte de cada una con respecto a la praxis filosófica como una manera de vivir bien. Así pues, había tomado elementos del pitagorismo, del aristotelismo, del escepticismo, del estoicismo y del epicureísmo. Todo esto dio pie a que a la corriente del platonismo que atañe a esta época imperial se le diera el nombre de “platonismo medio” a partir de los estudios modernos para diferenciarla de aquel platonismo primigenio que surgió en Atenas. Esta denominación responde a la necesidad de remarcar una suerte de estado transitorio entre el pensamiento de la vieja academia y la corriente neoplatónica que comenzaría formalmente con Porfirio en el siglo III de nuestra era.⁹

⁶ Esta distinción entre los componentes del saber filosófico ya aparece desde Aristóteles. *Vid. Metaph.*, II, 993b, 20-24.

⁷ Las escuelas filosóficas fundamentales para el Imperio fueron: el platonismo, la escuela peripatética, el epicureísmo y el estoicismo. *Cfr. Lauwers, Jeroen. Philosophy, Rethoric, and Sophistry in the High Roman Empire: Maximus of Tyre and Twelve Other Intellectuals*, pp. 25 y ss.

⁸ *Cfr. Cic., Pis.*, 71, 9. “La filosofía, según se dice, contiene la disciplina de la virtud, del servicio y del vivir bien”. Todas las traducciones incluidas son de mi autoría, a menos que se especifique lo contrario.

⁹ *Vid. Accardo, Pasquale. The Metamorphosis of Apuleius: Cupid and Psyche, Beauty and the Beast, King Kong*, p. 20.

SEMBLANZA BIOGRÁFICA

Los datos en torno a la vida de Apuleyo son escasos y, en cierta medida, inciertos, debido a que no contamos con referencias a este autor hechas por contemporáneos suyos; no obstante, su propia producción literaria, en especial la que pertenece al género de la oratoria, es la fuente principal para conocer información acerca de su vida ya que en ella ofrece noticias y datos que nos permiten formar de manera verosímil un esbozo biográfico.

La mayoría de las fechas en la vida de Apuleyo son imprecisas, se ha establecido su fecha de nacimiento durante el gobierno de Adriano alrededor del año 125 d. C. en Madaura, colonia romana que se encuentra en la África Proconsular, justo en la frontera entre Getulia y el reino de Numidia, hecho por el que se proclama orgulloso como mitad nómida y mitad gétulo.¹⁰ Su padre pasó por todos los cargos honorarios permitidos para una provincia romana, pero el de *duumvir iure dicundo*, el más importante de todos, fue el que le permitió dejar una herencia de aproximadamente dos millones de sestercios a sus dos hijos.¹¹ La etapa temprana de su vida transcurrió en Cartago, ciudad de la que se sentiría un ciudadano debido al buen recibimiento que los cartagineses dieron a sus discursos; allí tuvo su primer acercamiento a la gramática, a la retórica y a la filosofía. Apuleyo deja en claro la eterna gratitud que le tiene a Cartago, su *alma mater*, según él mismo comenta en un pasaje de sus *Florida*:

*Hanc ego vobis, mercedem, Carthaginienses, ubique gentium dependo pro disciplinis, quas in pueritia sum apud vos adeptus. Ubique enim me vestrae civitatis alumnum fero, ubique vos omnimodis laudibus celebro, vestras disciplinas studiosius percolo, vestras opes gloriosius praedico, vestros etiam deos religiosius veneror.*¹²

¹⁰ *Seminumida et Semigaetulus* Apul., *Apol.*, 24, 4. Apuleyo nunca hace mención explícita de Madaura como su lugar de nacimiento, sólo se refiere a su patria como *splendidissima colonia* (*Apol.*, 24, 7 y 8.). La noticia de que Apuleyo es oriundo de Madaura la ofrece Agustín de Hipona en dos pasajes de su obra refiriéndose a él como *Apuleius tamen Platonicus Madaurensis* y *Apuleius Madaurensis*. Cfr. Agust., *De civ. D.*, VIII, 4.1 y *Ep.*, 102, 32, respectivamente. Una inscripción del siglo IV d. C. hallada en Madaura confirma esta identificación. *Vid. Infra*, p. XX.

¹¹ Apul., *Apol.*, 24, 9.

¹² Apul., *Fl.*, XVIII, 117-122. “En todos los pueblos yo rindo este homenaje a ustedes, cartagineses, por las disciplinas que adquirí junto a ustedes durante mi infancia. En todas partes me presento como un alumno de su

Apuleyo aprovechó la cuantiosa herencia que le dejó su padre y este período de tranquilidad y florecimiento intelectual para emprender, como un orador itinerante, largos y variados viajes hasta casi sus treinta años. Acabada su primera educación en Cartago, viajó a Atenas,¹³ cuna de la filosofía, con la finalidad de profundizar sus conocimientos en el ámbito filosófico: *pueritia apud vos et magistri vos et secta, licet Athenis Atticis confirmata, tamen hic inchoata est*,¹⁴ y, además, de mejorar su griego, lengua que quería dominar tan bien como el latín.¹⁵ En Atenas, asimismo, recibió una formación muy completa, según él mismo atestigua en un pasaje de sus *Florida*:

*Prima creterra litteratoris rudimento eximit, secunda grammatici doctrina instruit, tertia rhetoris eloquentia armat. Hactenus a plerisque potatur. Ego et alias cre terras Athenis bibi: poeticae commentam, geometriae limpidam, musicae dulcem, dialecticae austerulam, iam vero universae philosophiae inexplebilem scilicet et nectaream.*¹⁶

Confiesa que en Grecia participó en la mayoría de los ritos místicos: *Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi*.¹⁷ Los ritos a los que Apuleyo hace referencia en este pasaje han sido identificados con los misterios de Eleusis, pero también se puede aducir que participó en los

ciudad, en todas partes los honro con alabanzas de toda clase, perfecciono con gran dedicación sus disciplinas, difundiendo sus honores con gran gloria e incluso venero a sus dioses con gran religiosidad”.

¹³ Apul., *Mun.*, 32.

¹⁴ Apul., *Fl.*, XVIII, 45-47. “Mi infancia [transcurrió] junto a ustedes, ustedes [fueron] mis maestros y mi escuela [filosófica], aunque se reafirmó en Atenas con los atenienses, comenzó aquí (*sc.* Cartago.)”.

¹⁵ *Vid. Fl.*, XVIII. Durante esta época el griego estaba tomando fuerza en el imperio debido al gusto de los emperadores de ese tiempo por la cultura y la lengua helenas. En África, donde la lengua natal era el púnico, el latín y el griego supusieron una mejor opción de comunicación puesto que eran lenguas más desarrolladas, mientras que el púnico, como apunta Susan Raven, era carente de flexibilidad y vocabulario; este poco desarrollo de la lengua púnica contribuyó a que hubiera escasa literatura en África antes de Apuleyo, por lo que el latín se volvió la lengua de expresión literaria de africanos como Apuleyo, Floro y san Agustín. *Vid.* Raven, Susan. *Rome in Africa*, p. 123.

¹⁶ Apul., *Fl.*, XX, 5-11. “La primera crátera, la del maestro elemental, saca del rudimento; la segunda, la del gramático, instruye con su doctrina; la tercera, la del rétor, arma con la elocuencia. Hasta aquí bebe la mayoría. Yo bebí en Atenas también otras cráteras: la de la poética, inventiva; la de la geometría, pura; la de la música, agradable; la de la dialéctica, un poco rigurosa; pero, por fin, la de toda la filosofía, inagotable, sin duda, y dulce como el néctar.”

¹⁷ Apul., *Apol.*, 55, 8.

misterios de Isis y de Osiris quizá durante su breve estancia en Roma.¹⁸ Tenemos noticia, además, de que visitó Hierápolis¹⁹ y Samos.²⁰ Él mismo se considera un hombre religioso que gusta del culto a los dioses, en especial a Esculapio. Uno de los cargos judiciales en contra de Apuleyo para acusarlo de magia alude a su religiosidad, el cual dice así: *'Habet quiddam Apuleius domi quod sancte colit'*, lo que él refuta con la sentencia: *Quasi non id potius crimen sit, quod colas non habere.*²¹ Sobre este mismo punto de la religiosidad de Apuleyo, Agustín de Hipona refiere que recibió el cargo de *sacerdos provinciae*.²²

Apuleyo es el primer autor latino en proclamarse a sí mismo, abierta y repetidamente, filósofo; y no sólo de esta forma llana, sino aún más precisamente “platónico”.²³ De esta misma manera lo concebían sus conciudadanos, prueba de ello es una inscripción hallada a principios del siglo XX en Madaura y cuya reconstrucción dice: *[Apuleio, ph]ilosopho [Pl]atonico, [Ma]daurenses cives ornament[o] suo. D(ecreto) d(ecurionum), p(ecunia) [p(ublica)]*.²⁴ El hecho de que se le reconozca por sus coetáneos como filósofo y de que él mismo se denomine así a lo largo de toda su obra se debe, evidentemente, a la trascendencia que la filosofía tuvo en su vida: *si philosophiae honorem, qui mihi salute mea antiquior est, nusquam minui, immo contra ubique si cum septem pennis eum tenui [...] possum securus existimationem tuam reuereri quam potestatem vereri*.²⁵

Alrededor del año 155 Apuleyo regresó de Grecia a Cartago para dirigirse a Alejandría; sin embargo, el cansancio del viaje y una enfermedad apremiante lo obligaron a quedarse

¹⁸ Vid. Apul., *Met.*, XI, 5 y ss.

¹⁹ Apul., *Mun.*, 17.

²⁰ Apul., *Fl.*, XV.

²¹ Apul., *Apol.*, 27, 10. “Apuleyo tiene en su casa algo a lo que rinde culto sagradamente’. Como si no fuera un crimen mayor el no tener algo a lo que le rindas culto”.

²² August., *Ep.*, 138, 19.

²³ Vid. Williams, Gareth y Volk, Katharina. *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*, p. 2.

²⁴ Gsell, Stéphane, Louis Leschi, y Hans-Georg Pflaum. *Inscriptions latines de l'Algérie*, p. 196. *Inscr.* 2115. “Los ciudadanos de Madaura [dedican esta estatua] a Apuleyo, filósofo platónico, para distinción suya. Por decreto de los decuriones, con erario público”. La fama de Apuleyo en la antigüedad fue tal que, en efecto, se erigieron varias estatuas en su honor. Él mismo habla de dos que se le erigieron en Cartago y san Agustín refiere que en Oea se encontraba otra, por lo que no sería extraño que su ciudad natal también le hubiera dedicado su propia estatua. Cfr. Apul., *Fl.*, XVI y August., *Ep.*, 138, 19.

²⁵ Apul., *Apol.*, 103, 4. “Si de ninguna manera degradé el prestigio de la filosofía que para mí es más importante que mi propio bienestar, sino que, por el contrario, lo mantuve incólume en todo momento, [...] puedo reverenciar tranquilo tu veredicto más que temer tu potestad”.

durante el invierno en casa de los Apios, en la ciudad de Oea, actual Trípoli. Después de pasar un tiempo con los Apios, Ponciano, un discípulo que Apuleyo conoció en Atenas y que también vivía en esa ciudad, lo invitó a quedarse en su casa en calidad de huésped. En un principio Apuleyo no estaba convencido de aceptar la invitación porque resultaría un acto ofensivo para los Apios, pero el incesante empujamiento de Ponciano terminó por convencerlo de quedarse por un tiempo indefinido; tras acceder, Apuleyo aprovechó su estancia de un año en ese lugar para ofrecer discursos públicos que le hicieron ganarse un gran renombre en Oea. La realidad es que la invitación de Ponciano no se debía únicamente a la hospitalidad tradicional, sino que también había de trasfondo un propósito particular: que Apuleyo se casara con su madre viuda.

Recordemos, pues, qué estaba ocurriendo en la familia de Ponciano.²⁶ Pudentila, madre de Ponciano y de Pudente, estaba casada con Sicinio Amico; cuando éste murió, sus dos hijos quedaron bajo la potestad de su abuelo paterno quien se convirtió en el administrador de los bienes de su hijo tras su muerte; este personaje, cuyo nombre desconocemos, deseaba que Pudentila se casara con su otro hijo, Sicinio Claro, hombre ya mayor, y, aunque ella se encontraba renuente a tal imposición, si no accedía, su suegro dejaría sin la nada desdeñable herencia paterna a sus dos hijos. Pudentila, quien anteponeía el bienestar de sus hijos a todo, contrajo con Claro únicamente esponsales,²⁷ así evadía el compromiso del matrimonio, pero mantenía la esperanza del mismo en un futuro a fin de que su suegro no revocara la herencia a sus hijos. El tiempo transcurrió con estas evasivas hasta que el suegro de Pudentila falleció y ella pudo terminar sus esponsales con Claro, la herencia paterna respectiva llegó a Ponciano y a Pudente y, finalmente, pensó seriamente en casarse por segunda ocasión, esta vez por voluntad propia.

Acabado el peligro, Pudentila le escribe a Ponciano cuando éste se hallaba en Roma por motivos de estudio para hacerle saber su interés en contraer segundas nupcias, y él, tan pronto como recibió la carta, regresó a Oea, pues las intenciones de su madre representaban ante sus ojos un riesgo incluso más grande que el anterior. Su temor no estaba mal infundado; Ponciano sabía que la fortuna de su madre era mucho mayor que la de su padre, se habla de cuatro millones

²⁶ Apul., *Apol.*, 68 y ss.

²⁷ Los esponsales son una promesa de matrimonio acordada entre dos individuos; sin embargo, su incumplimiento no representaba ninguna condena legal.

de sestercios (el doble de lo que recibió Apuleyo), por lo que, si la persona con quien su madre decidía casarse resultaba ambiciosa, esa cuantiosa fortuna se vería seriamente amenazada.

Ponciano regresa a Oea y ahí encuentra a su viejo amigo Apuleyo; aprovecha la presencia del filósofo en su ciudad y el buen prestigio que recibió entre sus ciudadanos por sus elevadas cualidades filosófico-oratorias para encontrar en él a un pretendiente ideal para su madre. Apuleyo, mientras vive en casa de Pudentila por insistencia de Ponciano, recibe varias exhortaciones por parte de éste para que acepte casarse con su madre; él estaba consciente de que un matrimonio significaría abandonar una de sus aficiones más grandes, los viajes, por ello lo había evitado anteriormente, pero finalmente se deja cautivar por las virtudes de ella y ambos acuerdan contraer matrimonio tan pronto como Ponciano, quien ya estaba en edad de casarse, lo hiciera y Pudente tomara la toga viril.

Ocurridos ambos hechos, antes de que Apuleyo y Pudentila celebraran su matrimonio, el nuevo suegro de Ponciano, Herenio Rufino, deseoso de la fortuna de Pudentila, reprocha a su yerno por el hecho de que dejó esa enorme riqueza en manos de alguien ajeno y lo amenaza con deshacer el matrimonio que acaba de contraer con su hija a no ser que logre disuadir a Apuleyo de lo que antes le exhortaba a hacer. Ponciano es convencido y comienza a pedirle a su madre que no se case con Apuleyo, pero ya era demasiado tarde, ella estaba enamorada del filósofo. Sumado a este suceso, Apuleyo se ganó otro enemigo, Sicinio Emiliano, hermano de Amico y de Claro. Era evidente que la traición de Pudentila con Claro no sería bien acogida por él ni por su hermano restante, en especial porque junto con ella se fue la fortuna que ambos deseaban.

Poco después de que Apuleyo y Pudentila contrajeran matrimonio en una pequeña villa a las afueras de Oea, muere Ponciano, no sin antes haber recapitado y reconocido su mal obrar, por lo que se disculpó con Apuleyo y su madre de modo que los tres quedaron en buenos términos. Los detractores de Apuleyo vieron en la muerte de Ponciano una oportunidad para aliarse y separar a los recién casados buscando únicamente la riqueza de Pudentila y, así como manipularon a Ponciano para ponerlo en contra de Apuleyo, le dijeron al joven Pudente que éste fue el autor de la muerte de su hermano y del enamoramiento de su madre por medio de encantamientos mágicos. Pudente se puso del lado de su tío Emiliano y de Rufino, ellos se

escudaron tras él como sus asesores legales y presentaron formalmente una acusación de magia contra Apuleyo.²⁸

La defensa que el Madaurensis hizo de sí mismo tuvo lugar en Sabratha frente al procónsul Claudio Máximo en el año 158; el filósofo tenía alrededor de treinta años y, aunque no conocemos por medio de algún testimonio el resultado de su juicio, se puede suponer con facilidad, gracias a la reelaboración que nos ha llegado de su discurso apologético, que resultó vencedor. Posterior a este período turbulento que acogió a la familia de Pudentila, Apuleyo se establece con su esposa muy posiblemente en Cartago para continuar con su vida filosófica y oratoria.

Es probable que Apuleyo haya tenido descendencia; en *De Platone* (libro II) y al comienzo de su tratado *De mundo* dirige sus obras a alguien llamado Faustino, a quien se refiere empleando el término *filius*, pero en la actualidad es difícil identificar a este personaje si tomamos en consideración la siguiente conjetura realizada por los eruditos: el hecho de que Pudentila tuviera poco más de cuarenta años en el momento en el que Apuleyo se casó con ella hace que sea poco probable que fuera capaz de concebir hijos a esa edad. Por ello, se han planteado tres posibilidades sobre la identificación de Faustino:

1. Que, en efecto, sea hijo de Apuleyo y Pudentila, aunque sea poco probable
2. Que sea hijo de Apuleyo con otro matrimonio
3. Que Faustino sea, más bien, un discípulo de Apuleyo a quien éste se dirija afectuosamente llamándolo ‘hijo’

La vida de Apuleyo se vuelve oscura para nosotros a partir de su juicio por magia. Deducimos las últimas dos fechas en las que podemos seguir el rastro del filósofo: una, de su *Florida IX*, donde realiza un panegírico al procónsul Severiano (162-3) y a su hijo Honorino; la otra, del fragmento XVII del mismo florilegio en el que elogia al también procónsul Escipión Órfito

²⁸ Por una parte, la *lex Cornelia de sicariis et veneficis* castigaba cualquier acto relacionado con la magia con la pena capital, por la otra, si se descubría que una acusación era falsa, como lo era la acusación que lanzaron contra Apuleyo, los acusadores podían ser castigados con la misma pena que correspondiera a la acusación fundada según lo establecía la *lex Remmia de calumniatoribus*; no obstante, los menores de edad se veían eximidos del castigo. Emiliano y Rufino, sabiendo que su acusación era difamatoria, hicieron que Pudente, todavía menor de edad, la presentara de manera que no hubiera represalias contra ellos.

(163-4). Después de esta fecha perdemos toda noticia sobre Apuleyo; no obstante, los estudiosos han llegado al consenso de situar su muerte entre los años 180 y 190.²⁹

PRODUCCIÓN LITERARIA³⁰

1. Obra conservada

Apologia

De deo Socratis

De mundo

De Platone et eius dogmate

Florida

Metamorphoses sive Asinus Aureus

2. Obra perdida³¹

Astronomica *

De arboribus *

De arithmetica *

De maiestate Aesculapii

De musica *

De proverbiiis

De re publica

De re rustica *

Dialogus de Aesculapio

Epitoma historiarum

Eroticus

²⁹ Vid. Albrecht, Michael Von. *Historia de la literatura romana: desde Andrónico hasta Boecio: Volumen II*, p. 1318.

³⁰ Para una revisión detallada y exhaustiva de todo el *corpus Apuleianum*, en especial de la obra perdida, remitimos a Harrison, S. J. *Apuleius: A Latin Sophist*, pp. 10-36.

³¹ Los títulos marcados en este apartado con un asterisco (*) son nombres que los estudiosos modernos proponen para los tratados de Apuleyo de cuyo contenido sólo tenemos alguna alusión o de cuyo título tenemos alguna vaga mención hecha por el Madaurense mismo o por algún autor posterior.

Hermagoras

Hymnus Aesculapii

Libri medicinales *

Ludicra

Phaedo

Quaestiones conviviales

Quaestiones naturales / Φυσικά προβλήματα *

3. Obras atribuidas a un pseudo-Apuleyo

Asclepius

De herbarum medicaminibus

De remediis salutaribus

De interpretatione / Περί Ἑρμηνείας³²

Se conservan también varios fragmentos (17, 18, 19a-d, 19, 20 y 20 bis) que no es posible atribuir a alguna obra en particular debido a su brevedad — en algunos casos los fragmentos son tan sólo unas cuantas palabras que podrían pertenecer a cualquiera de los tratados antes mencionados —. Existe, además, un largo fragmento de veinticuatro líneas escrito en senarios yámbicos y recogido en la *Anthologia Latina* bajo el nombre de *Ανεχόμενος* cuya autoría se atribuye a Apuleyo y que parece formar parte de una traducción al latín de una comedia homónima de Menandro.³³

³² Éste es el libro III del *de Platone et eius dogmate* que abarca el campo de la lógica (*pars rationalis*) y, aunque a la mayoría de los estudiosos les parece que es genuino, algunos ponen en duda su autenticidad.

³³ *Cfr.* Harrison, S. J. "Apuleius Eroticus: Anth. Lat. 712 Riese", pp. 83-89.

DE DEO SOCRATIS: GENERALIDADES DEL TRATADO

LA DATACIÓN Y EL TÍTULO

El interés de Apuleyo por la filosofía se refleja claramente en su producción literaria de la que se desprenden tres opúsculos netamente filosóficos: *De Platone et eius dogmate*, *De mundo* y *De deo Socratis*, obra que nos ocupa en este trabajo. Antes de hablar sobre el tratado en sí mismo hay que destacar, primero, su originalidad tanto en su forma como en su contenido en relación con los otros dos opúsculos filosóficos de Apuleyo. Por una parte, tenemos el *De Platone et eius dogmate*, una sistematización resumida del pensamiento de Platón conformada por dos libros, el primero versa sobre la figura de Platón y su doctrina física, el segundo sobre la *philosophia moralis*; por la otra, la traducción-adaptación del tratado pseudo-aristotélico Περὶ κόσμου que Apuleyo realiza bajo el nombre latino *De mundo*. Lo que hay que mencionar sobre ambas obras es que el libro I del *De Platone* no tiene destinatario y parece que es más un sumario que Apuleyo quiso hacer por propio gusto, sin un alcance didáctico mayor que para sí mismo, pero el libro II, que abarca la cuestión práctica de la filosofía, el plano ético, y el *De mundo* están dirigidos a Faustino. No obstante, el *De deo Socratis* es una obra *sui generis* dentro del grupo de los tratados filosóficos, puesto que presenta la forma de una conferencia pública y, por ello, necesariamente debe estar dirigido a un receptor plural.

Según san Agustín, la obra recibió el nombre *De deo Socratis* por voluntad del propio Apuleyo;³⁴ sin embargo, el obispo de Hipona considera que la obra más bien debió llamarse *De*

³⁴ Vid. August., *De civ. D.*, VIII, 14. "Apuleyo, filósofo platónico de Madaura, escribió exclusivamente sobre este asunto un único libro, cuyo título quiso que fuera 'Sobre el dios de Sócrates'". (*Apuleius tamen Platonicus Madaurensis de hac re sola unum scripsit librum, cuius esse titulum uoluit "de deo Socratis"*).

daemone Socratis y que Apuleyo optó por no darle este nombre debido a que le causaba vergüenza usar como parte del título de su obra el término *daemon* que, para la época de san Agustín, ya se encontraba cargado de una significación maligna.³⁵ El error de san Agustín al querer dar este nombre al tratado reside en que relaciona el δαίμων platónico y el *daemon* apuleyano, ambos benévolos, con la visión cristiana del “demonio” que, en lugar de considerarlos de manera favorable, como era su naturaleza primigenia, lo hace de manera adversa; dicho con otras palabras, está incurriendo en un anacronismo al atribuirle una carga semántica cristiana a un término que se originó, tanto en griego como en latín, sin influencia alguna del cristianismo, pero que para la época de Agustín ya estaba arraigada a dicho término. Apuleyo no incurre en error alguno al intitular su obra *De deo Socratis* y no *De daemone Socratis* ni *De genio Socratis*, como quisiera Agustín. Podemos hablar en su defensa mediante el esbozo de tres puntos que pueden contribuir para reafirmar esto:

a) La innovación del término *Daemon*:

Parte de la labor filosófica de Cicerón consistió en traducir y adecuar la terminología filosófica griega a la lengua latina. Apuleyo es, en este sentido, continuador de la labor ciceroniana, pues el término *daemon* fue acuñado en latín por vez primera por el filósofo de Madaura.³⁶ Por lo cual, el uso del término *daemon* como título de la obra quizá habría causado extrañeza a su auditorio latino ya que éste no estaría familiarizado con la expresión y, Apuleyo, consciente de la problemática que esto implicaría, habría decidido utilizar un término más general y no ambiguo para el contexto de su obra como *deus*.

b) Un *daemon* es un dios:

Es posible usar el término *daemon* como un equivalente de *deus* y esto es algo rastreable desde las apariciones prístinas del término en la obra de Homero, autor que incluso puede llamar a los Olímpicos δαίμονες.³⁷ Asimismo, cuando Méleto, coludido con Ánito y Licón, acusa a Sócrates de impiedad por creer en divinidades (δαίμονας) ajenas a la ciudad, refiriéndose al δαίμων de Sócrates, el filósofo ateniense le objeta diciendo que los démones no son otra cosa sino dioses:

³⁵ Cfr. August., *De civ. D.*, VIII, 14.

³⁶ Vid. Apuleyo, *Apologia; Florida; De deo Socratis*, p. 341.

³⁷ Vid. Burkert, Walter, *Religión griega: arcaica y clásica*, pp. 243-246.

Por consiguiente, si realmente creo en démones, como dices, y si los démones son cierta clase de dioses, esto sería lo que yo digo que tu insinúas y dices en tono de broma: que yo, aunque no creo en los dioses, digo, a su vez, que creo en los dioses puesto que creo en los démones. Pero, si a su vez los démones son hijos de dioses, ciertos bastardos [nacidos] de ninfas o de algunas otras [deidades] de las que se dice [que nacen], ¿qué hombre creería que hay hijos de dioses, pero no hay dioses? ³⁸

En lengua latina se atestigua un ejemplo semejante en la obra de Cicerón quien, al hablar del δαιμόνιον de Sócrates, se refiere unas líneas más abajo a esto mismo usando el término *deus* a manera de sinonimia.³⁹

c) Anticipar en el título de la obra que el acompañante de Sócrates es un *daemon* habría restado interés en la audiencia de desear escuchar la exposición de Apuleyo:

El Madaurense muestra un incesante interés a lo largo de su discurso por dejar absolutamente clara la relación que existe entre los dioses, los démones y los hombres, y entre las diferencias y las semejanzas entre ellos mismos, antes de dedicarse por completo a tratar sobre el demon de Sócrates. Adelantar por medio del título que la conclusión de la disertación sería que el acompañante de Sócrates es un *daemon* o, más correcto aún, un *genius*, habría hecho que los oyentes perdieran interés en la disertación pues hubieran conocido de antemano la conclusión de ésta, hecho que desagradaría a Apuleyo, quien gustaba de una gran afluencia de gente en sus conferencias.⁴⁰

³⁸ Pl. *Apol.*, 27d. οὐκοῦν εἴπερ δαίμονας ἡγοῦμαι, ὡς σὺ φήεις, εἰ μὲν θεοὶ τινές εἰσιν οἱ δαίμονες, τοῦτ' ἂν εἴη ὁ ἐγὼ φημί σε αἰνίττεσθαι καὶ χαριεντίζεσθαι, θεοὺς οὐχ ἡγούμενον φάναι με θεοὺς αὐτῶν ἡγεῖσθαι πάλιν, ἐπειδὴ περ γε δαίμονας ἡγοῦμαι· εἰ δ' αὖ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδες εἰσιν νόθοι τινές ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἐκ τινῶν ἄλλων ὧν δὴ καὶ λέγονται, τίς ἂν ἀνθρώπων θεῶν μὲν παῖδας ἡγοῖτο εἶναι, θεοὺς δὲ μή;

³⁹ Cic., *Div.*, I, 54, 122. “*in libris Socraticorum saepe dicitur: esse divinum quiddam, quod δαιμόνιον appellat, [...] deterreri se a deo dixit.*” Las negritas son nuestras.

⁴⁰ Sobre la gran afluencia de personas en las conferencias de Apuleyo *vid.* Apul., *Apol.*, 73, 2. “Hablo públicamente para mis amigos que lo piden. Todos los que se congregaban en gran número en la basílica, lugar que servía de auditorio, gritaban pidiéndome que me volviera un ciudadano de Oea llenando con frecuencia [la basílica] de una voz unánime: “¡magistral!”, entre otras cosas”. (*disserso aliquid postulantibus amicis publice. Omnes qui aderant ingenti celebritate basilicam, qui locus auditorii erat, complentes inter alia pleraque congruentissima uoce 'insigniter' adclamant petentes ut remanerem, fierem ciuis Oeensium*).

No sólo la vida de Apuleyo nos plantea incógnitas en torno a sí misma, sino que también sus obras se hallan circunscritas en esta problemática. En el caso del *De deo Socratis*, el rango temporal de su composición y declamación puede ser muy amplio, desde el 150, época en la que Apuleyo comenzó a tener importancia como orador y literato, hasta su fecha de muerte situada cerca del año 180. Harrison no considera imposible que la obra pertenezca a la etapa final de su vida; sin embargo, prefiere ubicar la declamación del tratado alrededor del año 160; sus razones para situar el discurso en esta fecha atienden a los elementos que refleja el texto mismo: las referencias a África, Egipto y Esculapio y el que sus oyentes sean versados en el latín son factores que hacen conjeturar que su auditorio es cartaginés; este hecho coincidiría con las pronunciaciones de sus otros discursos epidícticos, los *Florida*, con los que el *De deo Socratis* guarda una estrecha relación en cuanto a su estilo y lenguaje, y los cuales, sin duda, tuvieron lugar en Cartago después de su proceso judicial.⁴¹ Todd concuerda con Harrison en situar la pronunciación del discurso en Cartago, tras tomar en consideración que el elevado estilo retórico de la obra coincide con su época como orador en la misma ciudad; no obstante, el autor prefiere no hacer una aseveración al respecto y opta por seguir poniendo en duda tanto la locación como la fecha en las que pudo pronunciarse la declamación.⁴²

UN FALSO PREFACIO

Desde la tradición manuscrita, la obra *De deo Socratis* está precedida por un prólogo que ha generado un debate que comenzó con los primeros editores de la obra de Apuleyo pertenecientes al siglo XV y se ha extendido hasta el último siglo. Los eruditos han dudado sobre el lugar en el que debería ir el prólogo, por lo que hasta hoy día se ha mantenido en pie la pregunta de si forma parte de la obra o no. La opinión que la mayoría de los filólogos respalda es que éste no tiene relación alguna con *De deo Socratis* y que, más bien, habría que relacionarlo con los *Florida* (aun cuando el prólogo se encuentra en el mismo manuscrito en el que está *De deo Socratis* y no en el que están los *Florida*). Algunos de los autores contemporáneos que apoyan esta postura, siguiendo principalmente los estudios de Thomas Taylor de principios del siglo

⁴¹ Harrison, *Apuleius: a latin...*, *op. cit.*, pp. 138 y 139.

⁴² Todd Lee, Benjamin, *Apuleius' Florida: a commentary*, p. 9.

XIX y los de Beaujeu, son Claudio Moreschini, quien está a cargo de la edición que seguimos para este trabajo,⁴³ Harrison,⁴⁴ y Todd.⁴⁵ En 1842 Hildebrand pensó en otra posibilidad: que el prólogo fuera, en efecto, una parte constitutiva del *De deo Socratis*, postura que en 1900 Helm apoyaría e iría aún más lejos al considerar el prólogo y la obra misma como una unidad y al notar que, probablemente, había una parte en griego que antecedía a la obra. Casi un siglo más tarde, Mantero y Tomasco retomarían lo propuesto por Hildebrand y Helm, respaldando, cada uno con su propia visión y con discrepancias entre sí, la idea de una constitución única entre prólogo y obra.⁴⁶

En 1822 Thomas Taylor dividió el prólogo en cinco fragmentos, al pensar que no tenían relación alguna entre sí y que, por tanto, no podían formar una unidad, excepto, quizá, por los fragmentos 1-4 que versan sobre la improvisación: el primero, sobre el deseo del auditorio por escuchar a Apuleyo improvisar; el segundo, sobre la seguridad del orador, refugiado en la filosofía, para hablar con su auditorio y, aunque no está explícito, se entiende que de manera improvisada; en el tercero recuerda que el discurso comenzó improvisadamente apoyándose en las imágenes de un muro y una piedra, advierte la variada retribución que puede ofrecer un discurso preparado y uno improvisado; en el cuarto Apuleyo confiesa que tiene miedo de improvisar y perder ante sus oyentes el prestigio que se había ganado antes, ejemplifica este suceso con la fábula del cuervo y la zorra. El quinto fragmento, por su parte, sirve como una especie de tránsito entre los fragmentos anteriores, y el *De deo Socratis*: Apuleyo cumplirá la promesa que le hizo a su auditorio de que lo escucharían hablar tanto en griego como en latín, hace mención de que ya pronunció en griego la mitad de la disertación, por lo que ahora hablará en latín con la misma calidad oratoria que la parte griega que podría haber tenido lugar entre el fragmento 4 y el 5. Hunink no está de acuerdo con la división del prólogo en fragmentos

⁴³ “Siguiendo las conjeturas de los hombres doctos, hemos quitado del propio tratado un prólogo que, en los manuscritos, antecede al *De deo Socratis*; lo atribuimos a los *Florida*, pues no tiene nada que ver con el *De deo Socratis*”. Cfr. Nota 1 en Apuleyo, *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt* t. III., p. 1.

⁴⁴ “Estos parágrafos claramente pertenecen a los *Florida* y deberían ser tratados como fragmentos posteriores del final de la colección erróneamente colocados al comienzo del *De deo Socratis* [...]”. Cfr. Harrison, *Apuleius: a latin...*, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁵ “Hay cinco fragmentos de epidíctica apuleyana de dudosa proveniencia anexados al comienzo del manuscrito”. Todd Lee, Benjamin, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁶ Para tener un panorama más amplio en torno a la cuestión del prólogo sugerimos el artículo de Hunink, Vincent. “The Prologue of Apuleius' *De deo Socratis*”, pp. 292-312.

individuales sin una conexión entre sí, por lo que decide agrupar los primeros cuatro denominándolos *praefatio*, mientras que al quinto lo llama *prolocutio* por ser la parte inmediatamente anterior a la obra y la propiamente introductoria.⁴⁷ Esta división en unidades discursivas más que en fragmentos responde a la unidad temática en los fragmentos 1-4 que resulta indivisible para el autor.

Nosotros que coincidimos en considerar el prólogo y el *De deo Socratis* como un todo, esbozamos las razones para creerlo así siguiendo, principalmente, las hipótesis expuestas por Hunink en su artículo (que, además, es el estudio más reciente sobre el prólogo de la obra del que tenemos noticia); para ello es necesario notar una coherencia entre el prólogo y la obra con base en el contenido común que ambas partes ofrecen y que supondrían una conexión entre sí. Dicho esto, abordemos los tres puntos que menciona Vincent Hunink:

I. IMPROVISACIÓN

El elemento cuya presencia predomina en el *praefatio* es el de la improvisación. En el primer párrafo Apuleyo se refiere a ella empleando cuatro formas distintas: *ex tempore*, *schedium*, *repentina*, *subitaria*; en el tercero vuelve a usar cuatro formas distintas: *subito*, *sumpta sententia*, *de repentino* y *res festinata*, mientras que en el cuarto vuelve a aparecer la fórmula *ex tempore* seguida de la fábula del cuervo y la zorra. Ciertamente podemos notar algunas frases que reflejarían una improvisación en el tratado, un ejemplo es la siguiente: *si paulisper opperiamini, Latine enuntiabo*, con ella Apuleyo pide a su auditorio que lo esperen un poco mientras él piensa cómo traducir un verso de Homero, inmediatamente después ofrece su versión latina. Luego, cuando da su interpretación del *daemon*, Apuleyo muestra a su auditorio ciertas reservas con el uso del término *genius* que sugiere como su equivalente adecuado en la lengua latina: *eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo poteris Genium vocare*. Por último, después de ofrecer una serie de variados ejemplos, Apuleyo decide detenerse y no seguir con ellos puesto que reconoce que son conocidos por la mayoría de sus oyentes: *cuius generis mihi exempla adfatim suppetunt, [...] idcirco supersedebo inpraesentiarum in his rebus orationem occupare [...]*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 297.

II. UNA REFERENCIA A ALGO YA TRATADO EN EL MISMO DISCURSO PERO QUE NO ES POSIBLE RASTREAR EN LO QUE CONSERVAMOS

Esta alusión a un pasaje que supuestamente Apuleyo ya examinó con anterioridad tiene lugar en XV: *unde nonnulli arbitrantur, ut iam prius dictum est, εὐδαίμονας dici beatos, quorum daemon bonus, id est animus virtute perfectus est.* En el texto precedente a esta cita no aparece ningún fragmento que se relacione con la etimología de los εὐδαίμονες, como asegura Apuleyo que ya revisó. Esto lleva a tomar en cuenta lo expresado en la *prolocutio*, pues en ella el orador dice que complacerá a su auditorio que desea escucharlo declamar un discurso tanto en griego como en latín; es claro que en el momento en el que Apuleyo advierte a sus oyentes este cambio de lengua, ya había ofrecido una parte del discurso en griego: *quapropter, si ita videtur, satis oratio nostra atticissaverit; tempus est in Latium demigrare de Graecia.* Del mismo modo, Hunink argumenta que el tema que da el título a la obra, el demon de Sócrates, es poco tratado, por lo que quizá éste fue abordado también en la parte griega del discurso de manera más amplia, lo cual es bastante plausible si consideramos que Apuleyo dice que todavía falta la mitad de la indagación: *nam et quaestionis huius ferme media tenemus*, esto nos haría conjeturar que la parte griega tuvo una extensión similar a la latina que conservamos.

Tomando en consideración los dos puntos anteriores, debemos suponer que el *De deo Socratis* fue un discurso de carácter bilingüe y más amplio que el que conservamos ahora; la parte del discurso griego que habría tomado lugar entre el *praefatio* y la *prolocutio* podría contener la información de la que se da referencia y la que hace falta en la pronunciación latina; esto, además, explicaría el tránsito brusco que existe entre el *praefatio* y la *prolocutio*.

III. LA PROMESA DE LA LATINITAS

En la *prolocutio* Apuleyo nota que su público le pide que declame el resto de la disertación en latín a lo que accede diciendo: *tempus est in Latium demigrare de Graecia.* Verdaderamente se puede apreciar que Apuleyo se apega a la *latinitas* prometida empleando sólo dos términos griegos en el tratado (δαίμων y su compuesto εὐδαίμων) y ambos tienen un fin etimológico puesto que le servirán para dar una interpretación en latín; en contraposición a estos únicos registros del griego se presentan abundantes citas extraídas de autores latinos como Virgilio,

Lucrecio, Ennio, Plauto y Lucilio. Asimismo, sirve como ejemplo de apego a la latinidad el verso Homérico citado en el apartado XI y que Apuleyo traduce al latín después de informar a sus oyentes de esta labor traductológica que llevará a cabo: el Madaurense pudo no traducir el verso para su público, prueba de ello es que durante su *Apologia* ofreció un pasaje Homérico y lo citó directamente en griego;⁴⁸ sin embargo, en este caso decide traducirlo tal vez para apeparse lo más posible a ese tránsito al Lacio que menciona en la *prolocutio*.

Dicho todo esto, es posible rastrear en el *De deo Socratis* señales de un discurso improvisado que fue anunciado desde el prólogo y que responde a las exigencias de un auditorio que pedía que Apuleyo mostrara su espontaneidad y su bilingüismo; es posible identificar también indicios, gracias a las referencias que hace Apuleyo sobre temas que ya abordó antes pero que no aparecen en la versión latina que conservamos, de una parte del discurso, ahora perdida, pronunciada en griego. Como se ha visto, hay elementos suficientes para considerar el prólogo y la obra como un todo; si tomamos esta postura, debemos pensar, necesariamente, que el *De deo Socratis* es una conferencia improvisada enfocada en latinizar un tema helénico para su auditorio y que existió una parte del discurso en griego en la que pudo profundizar más su conferencia.⁴⁹ Por esta razón decidimos trabajar con la edición de Moreschini de 1991 y no con la de Jones, más reciente, de 2017, porque Moreschini incluye, aunque con reservas, los fragmentos pertenecientes al prólogo que nosotros consideramos constituyentes del *De deo Socratis*, mientras que Jones prescinde de estos pasajes ya que concuerda con la opinión general de que, más bien, forman parte de los *Florida*.⁵⁰

⁴⁸ Apul., *Apol.*, 4, 3-4.

⁴⁹ Hunink, *op. cit.*, pp. 301-303. Aunque el autor no está completamente de acuerdo en afirmar que existió una parte en griego, a nosotros nos parece una hipótesis plausible que valdría la pena tomar en cuenta en especial si nos apegamos a la información ofrecida por el texto mismo.

⁵⁰ Apuleyo, *Apologia; Florida; De deo Socratis*, p. 341.

ESTILO

EL TÓPICO LITERARIO

Tuvieron que pasar casi cuatro siglos desde la primera mención del τὸ δαιμόνιον de Sócrates en los *Diálogos* de Platón y en las *Memorabilia* de Xenofonte para que ese tema fuera abordado con detalle. Así, durante el desarrollo de la *segunda sofística*, tres autores simpatizantes del platonismo encontraron en la señal divina de Sócrates una cuestión que no había sido explicada hasta el momento y vieron en ella la posibilidad de un ejercicio retórico y filosófico siguiendo los escritos de Platón. Plutarco de Queronea fue el primero en discutir la problemática en torno al demon de Sócrates en su obra intitulada *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, compuesta alrededor del año 95 en forma de diálogo, emulando el modelo de Platón.⁵¹ Cerca del año 160 Apuleyo realizó una declamación al norte de África ante un auditorio probablemente romano, ésta llevó por nombre *De deo Socratis*. Aproximadamente 25 años después de la pronunciación de Apuleyo el también filósofo Máximo de Tiro dedicó dos de sus *Φιλόσοφα ζητήματα* (IX y X) al problema de Sócrates y su demon.⁵²

En un solo siglo tres autores de distintas regiones escribieron acerca de la señal divina de Sócrates, cada uno a su propia manera; no es casualidad, pues, que dichos escritos se hayan gestado durante este período donde retórica y filosofía confluyen en la vida intelectual, donde una se pone al servicio de la otra y viceversa. La aparente exigua producción literaria sobre el

⁵¹ Plutarco fue el primer filósofo platónico del que tenemos noticia en hablar formalmente sobre el demon de Sócrates. Ya Xenócrates, tercer sucesor de la Academia, había propuesto una teoría sobre los démones a finales del siglo IV, pero en ella no hablaba del que tenía Sócrates. *Cfr.* Finamore, John. "Plutarch and Apuleius on Socrates' daimonion", p. 37.

⁵² Con todo, es preciso tener en consideración que entre el tiempo que transcurrió desde Platón hasta Plutarco pudieron existir tratados sobre el demon socrático que no han llegado a nuestros tiempos ni siquiera por mención de otros autores. *Vid.* Roskam, Geert. "Socrates' δαιμόνιον in Maximus of Tyre, Apuleius, and Plutarch", p. 94.

tema y la relevancia que significa el que una presencia divina sea acompañante de los hombres pudieron ser el principal motivo que impulsó a estos autores, sin duda religiosos, a interesarse en el tema. Según John Finamore, “[...] escribir un tratado sobre lo demoníaco de Sócrates permitía un amplio campo para maniobrar. Un filósofo podía jugar con los elementos tradicionales y crear un tratado de su visión personal”.⁵³

LA FORMA DEL DISCURSO Y EL LENGUAJE DE APULEYO

Igitur proinde habetote, si curia digna protulero, ut si in ipsa curia me audiat, si erudita fuerint, ut si in bybliothecca legantur.

Apul., *Fl.*, XVIII, 9.⁵⁴

Para conocer el estilo de Apuleyo es necesario hablar un poco, primero, sobre los géneros discursivos de modo que podamos identificar la naturaleza de nuestra obra y reconocer cómo se relaciona el estilo de nuestro autor con la forma de su discurso. Remontémonos, pues, al siglo IV a. C. cuando Aristóteles sentó las bases de una primera división de los géneros oratorios. El Estagirita estableció que el fundamento de su división residía en la relación existente entre los oyentes y la temática de las pronunciaciones basadas en su temporalidad; es decir, ya que el género deliberativo habla sobre lo futuro, el oyente (ἀκροατής) será como un miembro de la asamblea (ἐκκλησιαστής) capaz de juzgar sobre lo futuro; en el género judicial el oyente será como un juez (δικαστής) de lo pasado; en cambio, en el epidíctico, también conocido como demostrativo, el oyente será un espectador (θεωρός) sobre la capacidad (δύναμις) del orador en el momento presente en el que se desarrolla la declamación. Añade que los elementos propios del género deliberativo son la exhortación (προτροπή) y la disuasión (ἀποτροπή); del judicial la acusación (κατηγορία) y la defensa (ἀπολογία); y del epidíctico la alabanza (ἔπαινος) y el vituperio (ψόγος).⁵⁵ No obstante, para Quintiliano esta división demerita el talante del género

⁵³ Finamore, John, *op. cit.* p. 50.

⁵⁴ “Tengan, pues, presente esto: si refiriera [palabras] dignas de la curia, [será] como si me escucharan en la curia misma; si fueran eruditas, como si se leyeran en una biblioteca.”

⁵⁵ Arist. *Rh.*, 1358b.

epidíctico, pues el Estagirita lo muestra únicamente como una exhibición (ἐπίδειξις) sin relevancia en su contenido.⁵⁶ Si bien es cierto que es propio del género epidíctico la gala del lenguaje y la erudición por parte del orador como una exhibición de sus cualidades, esto no significa que el tema de la declamación, por más trivial que fuera, serviría sólo como pretexto para esa ostentación. Dice Perelman muy acertadamente sobre el género epidíctico y su relación con el plano ético de la filosofía:

El discurso epidíctico normalmente pertenece al género constructivo porque busca generar un sentimiento o una disposición a actuar en el momento apropiado más que a actuar inmediatamente. Fallaríamos en entender la naturaleza o la importancia de este género si simplemente atribuyéramos al orador la intención de adquirir gloria. (...) La finalidad es siempre fortalecer el consenso en torno a ciertos valores que uno quiere que prevalezcan y que deberían orientar a una acción en el futuro. Es en este sentido que toda la filosofía práctica surge del género epidíctico.⁵⁷

Ya que la alabanza y el vituperio son, como mencionó Aristóteles, el núcleo de este género, la mención de las virtudes y los vicios es el medio que sustenta la exposición del orador; sin embargo, en la época que nos compete ya había subgéneros del discurso epidíctico de alabanza, mismos que se ajustaban a las situaciones de la pronunciación.⁵⁸ Menandro el Rétor nos da cuenta de ellos a lo largo de dos tratados en los que ofrece también los elementos que sería idóneo abordar o evitar con el fin de captar la benevolencia del auditorio. Hablamos, entonces, de dos tratados didácticos: el primero, titulado *División de los discursos epidícticos de Menandro Rétor*, se dedica a los encomios destinados a los dioses, en el libro I; a las regiones, en el libro II; a las ciudades y sus actividades, en el libro III; y a los seres vivos y objetos

⁵⁶ Quint., *Inst.*, III, 7, 1. “Pero comenzaré especialmente por esta [causa] que consta de alabanza y vituperio [sc.epidíctica]. Parece que Aristóteles y Teofrasto siguiéndolo removieron este género de su parte práctica, es decir pragmática, y la desplazaron toda únicamente a los oyentes; y eso es propio de este nombre que deriva de la ostentación” (*Ac potissimum incipiam ab ea quae constat laude ac vituperatione. Quod genus videtur Aristoteles atque eum secutus Theophrastus a parte negotiali, hoc est pragmatikei, removisse totamque ad solos auditores relegasse; et id eius nominis quod ab ostentatione ducitur proprium est*).

⁵⁷ Perelman, Chaim. *The Realm of Rhetoric*, p. 20.

⁵⁸ Estas subdivisiones identificadas en la época imperial se deben a que el género epidíctico tuvo su esplendor durante el imperio de la mano con la *segunda sofística*, mientras que en tiempos anteriores destacaron el judicial y el deliberativo. Menandro sólo aborda los subgéneros de la alabanza porque, según él mismo dice, el vituperio es indivisible. *Vid. Men. Rhet.*, 331-18.

inanimados, en el libro IV; este último, para infortunio de todos, se perdió. Tenemos, pues, discursos dirigidos a los dioses que son mejor llamados “himnos”, éstos pueden ser invocatorios, de despedida, científicos, míticos, genealógicos, ficticios, finalmente precatorios y deprecatorios; panegíricos de ciudades en los que se alaba la disposición de la misma, su origen, los lugares que podrían formar parte de la misma como bahías, puertos, acrópolis, además de las actividades que realizan sus ciudadanos, por las que sobresale y es conocida. En el segundo tratado, llamado *Sobre los discursos epidícticos de Menandro el Rétor*, el autor enlista diecisiete subgéneros del discurso epidíctico, todos de temática variada, éstos son: el discurso imperial, discurso de llegada, la charla, la charla de despedida, epitalamio, discurso de lecho nupcial, discurso de cumpleaños, consolación, salutorio, epitalamio, discurso sobre concesión de una corona, discurso de embajada, discurso de invitación, discurso de partida, monodia y el himno esmintíaco, dedicado a Apolo.

Ahora bien, gracias a la *Apología* sabemos que Apuleyo ejerció el discurso judicial, en ese caso en defensa de sí mismo; en la misma obra también menciona que defendió a Pudentila, su esposa, unos días antes de su propio proceso.⁵⁹ Asimismo, se ha considerado la posibilidad de que durante su estancia en Roma haya ejercido como abogado; esta hipótesis, surgida a partir de la mención que hace Lucio en *Metamorfosis* sobre haber litigado en Roma, ha sido tomada en cuenta por quienes consideran que en el libro XI de la obra hay varios elementos verosímiles atribuibles a nuestro autor.⁶⁰

Además de este género discursivo, Apuleyo se dedicó con mayor ahínco precisamente al discurso epidíctico, esto consta en sus *Florida*, una selección de veintitrés pasajes escogidos de algunos de sus discursos, recopilada por un personaje posterior y cuyo título parece que fue otorgado en razón del estilo florido que sobresale en sus pronunciaciones.⁶¹ En relación con los subgéneros que enumera Menandro sabemos que nuestro autor pronunció himnos aunque no llegaron hasta nuestros días: al poco tiempo de haber llegado a Oea, hizo una declamación sobre la majestad de Esculapio bastante conocida entre sus ciudadanos; asimismo, quizá unos tres

⁵⁹ Apul., *Apol.*, I, 5.

⁶⁰ Apul., *Met.*, XI, 28, 6. “[Yo] habiendo sido nutrido por la brisa del favorable Éxito con una pequeña ganancia forense [adquirida] por medio de defensas en lengua latina”. (*Spiritu faventis Eventus quaesticulo forensi nutrito per petrocinia sermonis Romani*).

⁶¹ Vid. Apuleius, *Florida*. edición de Vincent Hunink, pp. 12 y 13.

años después, recitó un himno bilingüe a la manera de un diálogo en honor al mismo dios.⁶² Algunos *Florida* que conservamos, por otra parte, poseen descripciones de la India, sus actividades y sus gimnosofistas (VI); y de la isla de Samos con un santuario de Juno y una estatua de Batilo (XIII); constantes panegíricos a Cartago (XVI, XVIII, XX), efusivas alabanzas a los procónsules de la misma ciudad: a Severiano y su hijo Honorino, (IX); a Emiliano Estrabón y al senado cartaginés (XVI); a Escipión Órfito (XVII) y un elogio a Alejandro Magno en conjunto con un vituperio a los falsos filósofos (XVII). Vemos, pues, que Apuleyo sigue el fundamento del discurso epidíctico; no obstante, el colorido de sus pronunciaciones no consta sólo de estos elementos propios, sino que las complementa con el empleo de anécdotas, historias y referencias mitológicas que entrelaza al mismo tiempo que despliega sus cualidades oratorias, filosóficas y de erudición dando como resultado una amalgama de temas diversos en sus discursos que deleitaban al auditorio al mismo tiempo que lo instruían con ese bagaje de conocimientos.

Hablemos ahora sobre el *De deo Socratis*. Como mencionamos anteriormente, el prefacio y algunos elementos en el propio discurso apuntan a que éste fue improvisado, algo que era común en las declamaciones epidícticas, en las que el orador podía ajustarse a los intereses y exigencias de sus oyentes. Pernot se refiere a estas pronunciaciones como “un espectáculo donde se desplegaban los recursos de la inteligencia y del lenguaje elegante, acompañados en ocasiones de demostraciones de virtuosismo: improvisación sobre un asunto dado por el auditorio (...)”.⁶³ No sabemos si el auditorio impuso el tema a Apuleyo, lo que sí menciona el orador en las primeras palabras de su prefacio es que ellos quisieron escuchar una improvisación: *Qui me voluistis dicere ex tempore (...)*; al final añade que su auditorio estaba dividido en dos partes, una que quería escucharlo hablar en latín y otra en griego: (...) *ita memini polliceri, ut neutra pars vestrum nec qui Graece nec qui Latine petebatis, dictionis huius expertes abiretis*. A nuestro parecer, las únicas peticiones, que Apuleyo cumplió gustoso, fueron la improvisación y el bilingüismo; el tema, más bien, sería un reflejo anímico del interés personal de Apuleyo, quien aprovechó ese libre albedrío para desarrollar en latín una jerarquía

⁶² Apul., *Apol.*, 55, 9-10 y *Fl.*, XVIII, 37-42.

⁶³ Pernot, Laurent. *La retórica en Grecia y Roma*, p. 183.

divina basada en la obra de Platón que luego relacionaría con Sócrates y su modo de vida.⁶⁴ Con todo y que el discurso fue improvisado, el tema, sin duda, ya estaba premeditado por nuestro autor y también era del conocimiento de su auditorio que el discurso versaría sobre el dios de Sócrates más que sobre la demonología: *Id potius praestiterit Latine dissertare, varias species daemonum philosophis perhiberi, quo liquidius et plenius de praesagio Socratis deque eius amico numine cognoscatis*. El pasaje es un *excursus* de Apuleyo que tiene lugar después de ofrecer un primer acercamiento a los démones y en el que menciona que hará más precisiones sobre ellos para conocer mejor al de Sócrates, que era lo que esperaba su auditorio.

El discurso, sin contar por ahora el prefacio, consta fundamentalmente de dos partes: la más amplia es la exposición teórica en la que Apuleyo sistematiza la relación entre dioses, hombres y, por último, los démones, entre ellos el socrático (I-XX); la otra es una exhortación a la filosofía en la que el autor toma a Sócrates como el modelo de hombre sabio que hay que seguir (XXI-XXIV). Esta exhortación está colmada de alabanzas hacia Sócrates, pero no sólo en esta parte, sino desde XVII está presente el énfasis en su sabiduría y en su prudencia, podríamos decir también que la exhortación puede comenzar desde esa parte. Apuleyo reúne en este discurso lo mejor de dos géneros: la exhortación del deliberativo y el elogio del demostrativo. Por tanto, nos parece que sería lícito incluirlo en el subgénero epidíctico de las charlas que refiere Menandro:

La forma de la charla es muy útil para el varón sofista y parece que subyace a dos formas de la retórica: al [género] deliberativo y al epidíctico, pues completa la necesidad de cada uno: si quisiéramos encomiar a un gobernador, ofrece la abundancia de varios encomios; asimismo, por medio de la charla podemos resaltar su rectitud, su prudencia y sus virtudes restantes. También, si quisiéramos, [podríamos] aconsejar por medio de la charla a la ciudad entera, a todos los oyentes y al gobernador que se uniría como un oyente bien dispuesto.⁶⁵

⁶⁴ Recordemos que el tema de los démones era novedoso en la lengua latina, por lo que Apuleyo no podía entrar de lleno al tema de la conferencia (*De deo Socratis*) sin una explicación oportuna sobre la relación que tienen éstos con los dioses y los hombres.

⁶⁵ Men. Rhet., 388, 17-26. Τὸ τῆς λαλιᾶς εἶδος χρησιμώτατόν ἐστιν ἀνδρὶ σοφιστῆ, καὶ ἔοικε δύο εἶδεσι τῆς ῥητορικῆς ὑποπίπτειν τῷ τε συμβουλευτικῷ καὶ τῷ ἐπιδεικτικῷ· πληροὶ γὰρ ἑκατέρου τὴν χρεῖαν· καὶ γὰρ ἄρχοντα ἐὰν ἐγκωμιάσαι βουλώμεθα, πολλῶν ἐγκωμίων παρέχει τὴν ἀφθονίαν· καὶ γὰρ δικαιοσύνην αὐτῷ καὶ φρόνησιν καὶ τὰς λοιπὰς ἀρετὰς διὰ τῆς λαλιᾶς καταμηνύειν δυνάμεθα. καὶ μὴν καὶ συμβουλευσαι διὰ λαλιᾶς ὅλη πόλει καὶ ἀκροαταῖς πᾶσι καὶ ἄρχοντι, εἰ βουλοίμεθα, προσδραμόντι πρὸς τὴν ἀκρόασιν ῥάδιον.

Puesto que hemos considerado una división bipartita en el discurso: una exposición y una exhortación, es necesario señalar que ésta se basa en el contenido de la obra, pero, al mismo tiempo, nos sirve para marcar una diferencia en su estilo, pues, a nuestro parecer, coexisten dos estilos distintos cuya razón respondería a la finalidad de cada apartado. El estilo de la primera parte es florido. Quintiliano considera que este *modus dicendi* es un punto medio entre el sencillo y el sublime; el uso de cada uno se justifica por la función que posea el discurso: si se quiere enseñar, se usará el sencillo; si se quiere conmover, el sublime; si se quiere deleitar o atraer, el florido. Lo describe de la siguiente manera: “Esta forma media será más abundante en sus tropos, más agradable en sus figuras, ameno en sus digresiones, apto en su composición, dulce en sus sentencias, tan suave como una rivera sin duda cristalina, pero ensombrecida de ambos lados en sus orillas verdosas”.⁶⁶ Sin duda Apuleyo deja fluir su creatividad oratoria desde el prefacio hasta ya entrado el tema del demon de Sócrates (XIX); sin embargo, al exhortar a su auditorio en la parte final del tratado, el estilo, en contraposición con la parte precedente, se vuelve sencillo: no complicado en su sintaxis, ni largo en sus períodos, ni abundante en figuras, sino que Apuleyo se apega al modelo socrático de exhortación filosófica y se expresa, por decirlo así, en forma coloquial.

Apuleyo se caracteriza por el asianismo en el que circunscribe sus obras, sobre esta corriente estilística, que suele ser el fundamento de las declamaciones de la *segunda sofística*, añade Pernot: “El estilo asianista se empleaba frecuentemente con agudeza: sus pasajes, patéticos; su acción oratoria, insistente; su dicción, melodiosa. Para fijar el recuerdo de tales sesiones, los oradores publicaban regularmente sus declamaciones”.⁶⁷ Tania Alarcón enlista como elementos propios de este estilo, el empleo constante de adjetivos, participios, superlativos, diminutivos, sinónimos, repeticiones, neologismos y exageraciones de los

⁶⁶ Vid. Quint., *Inst.*, XII, 10, 58-60. *Medius hic modus et tralationibus crebrior et figuris erit iucundior, egressionibus amoenus, compositione aptus, sentiis dulcis, lenior tamquam amnis et lucidus quidem sed uirentibus utrimque ripis inumbratus.*

⁶⁷ Pernot, Laurent, *op. cit.* p. 183. Apuleyo nos habla también sobre la publicación de sus discursos en Apul., *Fl.* IX, 13. “Cualquier cosa que yo haya referido a ustedes se anotó en ese mismo momento y se leyó [después]. Y no me está permitido quitar nada, ni modificar ni corregir ninguna cosa de ahí.” (*nam quodcumque ad vos protuli, exceptum ilico et lectum est, nec revocare illud nec autem mutare nec emendare mihi inde quicquam licet*).

sucesos.⁶⁸ Aunque Apuleyo ha recibido a lo largo del tiempo numerosos elogios por el latín en el que escribe, el *De deo Socratis* ha sido poco examinado en cuanto a su estilo. Por ello consideramos importante incluir una sección donde hablemos sobre algunas generalidades del latín que Apuleyo plasmó en su discurso a partir del acercamiento que tuvimos con el texto al realizar su traducción.⁶⁹ Así pues, podemos constatar en el *De deo Socratis* la mayoría de los elementos que refiere Alarcón, de manera que ahora haremos mención de algunos de ellos junto con ciertas figuras y estructuras que Apuleyo suele emplear a lo largo de su discurso:

1. Neologismos latinos⁷⁰

Inductrix, inductricis (f.): forma femenina del sustantivo masculino propio de Plauto: *inductor, inductoris*, ambos derivados del verbo *induco* (1): estafadora (*praef.* IV).

Disclusio, disclusionis (f.): sustantivo formado a partir del verbo *discludere* (1): separación (I).

Corniculatus, -a, -um: participio perfecto formado a partir de un verbo *corniculo* (1) inventado por Apuleyo: corniculado (I).

Protumidus, -a, -um: forma compuesta del adjetivo *tumidus, a, um* y el prefijo *pro-*: convexo (I).

Rimabundus, -a, -um: adjetivo verbal formado a partir del verbo *rimor* (1): considerando (II).

Coruscamen, coruscaminis (n.): sustantivo creado a partir del verbo *corusco* (1): chispazo (III).

Cunctim: adverbio formado a partir del adjetivo *cunctus, -a, -um*: en conjunto (IV)

⁶⁸ Alarcón Rodríguez, Tania, *Las descripciones en los Florida de Apuleyo* (Tesis de maestría), p. 18.

⁶⁹ Para una revisión general del estilo de Apuleyo *vid.* Albrecht, Michael Von. *Masters of Roman Prose: from Cato to Apuleius*, pp. 167-176. En concreto sobre el estilo del *De deo Socratis* seguimos a Harrison, Apuleius: *a latin...*, *op. cit.*, pp. 136-173 y el estudio introductorio en Baltes, Mathias *et al.* Apuleius: *Über den Gott des Sokrates*, pp. 34-39.

⁷⁰ En estas listas, las palabras aparecen por su orden de aparición en la obra. El número arábigo pospuesto a un verbo indica la conjugación a la que éste pertenece y los números romanos después del significado indican el párrafo en el que aparece la palabra en el texto de Apuleyo.

Indefectus, -a, -um: participio formado a partir del verbo *deficio* (3ª temática) con el prefijo de negación *in*: constante (IV).

Infimatus, -a, -um participio perfecto del verbo *infimo* (1) creado por Apuleyo a partir del adjetivo *infimus*, -a, -um: reducir (IV).

Nutabilis, -e: adjetivo creado a partir del verbo *nuto* (1): tambaleante (IV).

Salutiger, *salutigeri* (m.): sustantivo formado casi como una *variatio* del adjetivo ya existente *salutiferus*, -a, -um con cambio del verbo que lo compone *fero* > *gero*: mensajero (IV).

Fissiculandus, -a, -um, gerundivo formado a partir de un verbo *fissiculo* (1) formado a partir del supino *fissum* del verbo *fundo*: dividir (VI).

Glebulentus, -a, -um, adjetivo creado a partir del sustantivo *gleba*, -ae: terrestre (VIII).

Devergo, *is*, *ere* [perfecto y supino no atestiguados]: verbo compuesto de *vergo* (3) con la preposición *de*: caer (IX).

Flammidus, -a, -um: adjetivo formado a partir del sustantivo *flamma*, -ae: ígneo (VIII y IX).

Terriculamentum, -i (n.): sustantivo creado a partir del verbo *terreo* (2): terror (XV).

Prohibitor, *prohibitoris* (m.): sustantivo creado a partir del verbo *prohibeo* (2): prohibidor (XIX).

Increpitus, -us (m.): sustantivo creado a partir del verbo *increpo* (1): reprimenda (XIX).

Variegatus, -a, -um: participio de un verbo *variego* (1) creado como una *variatio* del propio verbo *vario* (1): variopinto (XXIII).

2. Neologismos transliterados del griego

Daemon, *daemonis* (m.), del griego δαίμων: demon (*passim*).

Cymbalista, -ae (m.), del griego κυμβαλιστής: platillero (XIV).

Tympanista, -ae (m.), del griego τυμπανιστής: tamborilero (XIV).

3. Arcaísmos (todos recuperados de Plauto)

Fabulor, -aris, -ari, *fabulatus sum*: contar (*preaef.* III).

Atticisso, -as, -are, -avi, -atum: imitar la manera de hablar ateniense (*praef.* V).

Robiginosus, -a, -um: rojizo (V).

Suppetiae, -arum (f.): socorro (VI).

Turbela, -ae (f.): ajetreo (XVII).

Penitus, -a, -um: profundo (XVI).

Angiportum, -i (n.): calleja (XIX).

Cursura, -ae (f.): carrera (XXIII).

Adiutrix, -icis (f.): auxiliante (XXIV).

4. Verbos frequentativos

Coniectatus, -a, -um: participio de *conicio, -is, -ere, conieci, coniectus*: conjeturar reiteradamente (II).

Volito, -as, -are, -avi, -atum: de *volo, -as, -are, -avi, -atum*: revolotear (VIII y XI).

Dictitatus, -a, -um: participio de *dico, -is, -ere, dixi, dictum*: llamar repetidamente (XV).

Cursito, -as, -are, -avi, -atum: de *curso, -as, -are, -avi, -atum*, que es, a su vez, frequentativo de *curro, -is, -ere, cucurri, cursum*: recurrir (XVII).

Captito, -as, -are, -avi, -atum: de *capio, -is, -ere, cepi, captum*, que es, a su vez, frequentativo de *capio, -is, -ere, cepi, captum*: apoderarse repetidamente (XIX).

Observito, -as, -are, -avi, -atum: de *observo, -as, -are, -avi, -atum*: observar cuidadosamente (XIX).

Repto, -as, -are, -avi, -atum: de *repo, -is, -ere, repsi, reptum*: caminar lentamente (XIX).

Usitatus, -a, -um: participio de *utor, -eris, uti, usus sum* usado como adjetivo: ordinario (XX).

Visitatus, -a, -um: participio de *viso, -is, -ere, visi, -visum*, que es, a su vez, frequentativo de *video, -es, -ere, vidi, visum*: ver frecuentemente (XX).

Apuleyo muestra un gusto especial por las figuras de sonido, lo más probable es que su uso tenga como finalidad captar por completo la atención de sus oyentes. Entre estas figuras de sonidos hay juegos de palabras realizados por medio de la antítesis: *noscitis simul et ignoscitis* (*praef.* D); *pari studio, impari celeritate* (*praef.* IV); por medio de paronomasia: *alis persequax,*

oculis perspicax, unguibus pertinax (praef. IV); *inops religionis, impos veritatis* (III); *pars in contemptu timida vel tumida* (III); *ratione pollentes, oratione plaudentes* (IV); *pater tuus hoc iure iurando uti poterat inter Troianos stirpe cognatos et fortassean inter Graecos proelio cognitos* (V); *velle vel nolle*. (XII). Gusta de la aliteración, ya sea consonántica: *quibus caeli chorum comptum et coronatum* (II); *ceu quibusdam curvis torquibus coronarent* (X); vocálica: *in vita agenda animadversas* (II); *alites et altaria et arborem* (XVIII); *neque enim in emendis equis* (XXII); e incluso mixta: *si quid in sacris socordia vel superbia neglegatur*. Del mismo modo gusta de las rimas principalmente asonánticas: *postquam re probata meditata sunt, dicturus incogitata* (praef. I); *nonne Ulixes cum Diomede deliguntur veluti consilium et auxilium, mens et manus, animus et gladius?* (XVIII). Aunque con menor frecuencia, también hay anáforas generalmente en estructuras de tricólonas: *cui igitur preces adlegabo? cui votum nuncupabo? cui victimam caedam? quem miseris auxiliatorem, quem fautorem bonis, quem adversatorem malis in omni vita ciebo? quem denique, quod frequentissimum est, iuri iurando arbitrum adhibebo?* (V); *omnia adfluentia, omnia opulencia, omnia ornata* (XXII).

Llega a emplear varias de estas figuras en conjunto, como paronomasia y aliteración: *vel Attio Navio velificet vel Sibyllae fatiloquia versificet vel Tarquinio velit apicem rapere sed reddere, Servio vero inflammare verticem nec exurere*. (VII); aliteración y paregmenon: *Nam et ius iurandum Iovis iurandum* (V); *cuncta et arcenda arcuit, praecavenda praecavit et praemonenda praemonuit* (XVII). Aprovecha las estructuras equilibradas perfectamente por el paralelismo que crea para jugar con los sonidos en el mismo período. Con paronomasia: *ut Tarquinius Priscus aquila obumbretur ab apice, Servius Tullius flamma colluminetur a capite*. (VII). Paronomasia y asonancia: *templorum religiones et regiones, hostiarum cruores et colores* (XIV); *Agamemnon regno pollens et Achilles bello potens* (XVII); *difficultas belli, facultas itineris* (XVIII).

Gusta de largas descripciones prosopográficas logradas por medio del uso sumamente cargado de adjetivos y participios: *phaleras consideramus et baltei polimina inspicimus et ornatissimae cervicis divitias contemplamur, si ex auro et argento et gemmis monilia variegata dependent, si plena artis ornamenta capiti et collo circumiacent, si frena caelata, si ephippia fucata, cingula aurata sunt* (XXIII). Sin duda, de la obra destaca el amplio y colorido pasaje de la écfrasis de la luna (I). No siendo suficientes las descripciones físicas, Apuleyo también ofrece etopeyas de los seres animados: *privus custos, singularis praefectus, domesticus speculator,*

*proprius curator, intimus cognitor, adsiduus observator, individuus arbiter, inseparabilis testis, malorum improbator, bonorum probator (...) in rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosis tutator, egenis opitulator (...) (XVI). Nótese además en este fragmento la afluencia de sustantivos con homoioteleuton por el sufijo -tor. También enriquece estas descripciones por medio de ablativos de cualidad: *homines ratione plaudentes, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiiis mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus, dissimilis moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cunctim tamen universo genere perpetui, vicissim sufficiens prole mutabiles, volucris tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita, terras incolunt (IV).**

Como puede apreciarse en estos dos fragmentos, Apuleyo da agilidad a estas extensas descripciones prescindiendo de las conjunciones (asíndeton). En general, lo emplea justamente cuando sus listas son muy largas y están formadas por grupos de sustantivo y adjetivo; en cambio, para unir secuencias no tan extensas y formadas por un único elemento, ya sea sustantivo, adjetivo o verbo, prefiere la repetición de las conjunciones para enfatizar las expresiones (polisíndeton): *seu corniculata seu dividua seu protumida seu plena sit (I); igitur et misereri et indignari et angi et laetari (XII)*, aunque también emplea el polisíndeton en concatenaciones bimembres: *vel inaequalitate aspera vel laevitate lubrica vel angulis eminula vel rotunditate volubilia (praef. III); ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis invitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur (XIII).*

Dentro del mismo grupo de las descripciones podríamos incluir algunos símiles introducidos de diversas maneras. Pueden darse dependiendo del adjetivo *similis*, -e + dativo: *cum lanarum velleribus similes aguntur (X)* y *aliisque omnibus ad similem nobis modum variant (XIII)*. Introducidos por los adverbios *velut/veluti* y *ceu*: *denso corpore sed levi ceu quodam speculo radios solis obstipi vel adversi usurpat (I); velut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare? (II); velut pastor vel equiso vel busequa ceu balantium vel hinnientium vel mugientium greges intervisat (V); Ceterum cum illis fessa sunt remigia pinnarum, terra ceu portus est (VIII); [nubes] gravatae caput editi montis ceu quibusdam curvis torquibus coronarent (X); veluti ad fetum edendum deorsus degrassantur (X)*. Por último, símiles formados por la fórmula *vice* + genitivo: *illuc vice navium in aeris pelago ventis gubernantur (X); in ipsis penitissimis mentibus vice conscientiae deversetur (XVI); domus vice templorum exornatas (XXII) y solus Tantali vice (XXII).*

Cuando Apuleyo se dirige a su público, predomina el uso de la segunda persona del singular en lugar de la segunda del plural, especialmente en la exhortación final a la filosofía: *fac intellegas* (I); [*tu*] *qui cum Platone sentis, locato* (II); *ut optime vivas* (XXI) *si velis perniciousiter currere* (...) *si pugillare valde velis* (XXI); *Dic, sodes* (...) *numquam hoc dicere audebis* (XXII); *dispungas: invenias* (XXII); *considera* (...) *specta* (XXIII); *numeres* (XXIII); *laudas* (XXIII) y *et tu ad studium sapientiae accingeris vel properas saltem, ut nihil alienum in laudibus tuis audias* (XXIV). En cambio, el uso de la segunda persona del plural, que sería lo que normalmente esperaríamos tratándose de una conferencia pública, es más restringido: *habetis* (IV); *ne vobis videar* (X); *cognoscatis* (XIV) y finalmente: *vos omnes, qui hanc Platonis divinam sententiam me interprete auscultatis, ita animos vestros ad quaecumque agenda vel meditanda formate, ut sciatis*... (XVI).

Por último, hay que mencionar las citas textuales que tienen lugar en la obra. Apuleyo recurre únicamente a poetas para reforzar su exposición, ellos son: Virgilio (I, II, dos veces en V, XI y XIV, XV y XXIII); Lucrecio (citado de memoria en I y textual en X); Ennio (II); Homero (XI); Plauto (XI); Terencio (XX) y Accio (XXIV). Todos son latinos con excepción de Homero, de quien cita un verso traducido al latín por él en ese mismo momento. Esta latinización de un verso griego unida, a su vez, a la abundancia de citas de autores únicamente latinos parecería responder a la *latinitas* a la que Apuleyo hace referencia en *preaf.* V y que prometió a su auditorio; al mismo tiempo robustece la teoría de una unión entre el prefacio y el discurso. Sabemos, pues, que nuestro autor no escatima en el uso de pasajes griegos; por ejemplo, en su *Apologia* cita en griego a Platón, siete veces; a Homero, tres; a Aristóteles, dos; a Solón, a Dión de Siracusa y a Menandro, una; e incluso una carta de su esposa también en griego.

Sin embargo, aunque sólo aparece una cita traducida de Homero, debe resaltarse también el empleo en tres ocasiones de ejemplos extraídos de la obra del poeta por medio de los que Apuleyo robustece su argumentación, pues una de las cosas que destaca del discurso es que concluye brillantemente con uno de estos ejemplos. Así pues, Apuleyo introduce estos ejemplos al referirse metafóricamente a Homero como “un espejo enorme”⁷¹ en el que su auditorio podrá constatar que, lo que el orador está explicando, no es algo recién inventado, sino que puede

⁷¹ *ut (in) quodam ingenti speculo*. Apul., *Soc.*, XVII. La admiración de Apuleyo por Homero es evidente cuando se refiere a él como: “poeta de gran conocimiento o, más bien, experto en todas las cosas”. (*poetam multiscium uel potius cunctarum rerum adprime peritum*). Vid. Apul., *Apol.*, 31, 5.

corroborarse con el máximo poeta griego. Éstas son las tres analogías creadas por Apuleyo que sirven para generar un paralelismo entre Sócrates y los personajes homéricos de Néstor y Ulises:

1. Néstor como prototipo homérico de hombre sabio y prudente (XVII).
2. Incluso a los hombres sabios, como Néstor y Ulises, les es lícito recurrir a la adivinación cuando su sabiduría humana no les es suficiente (XVIII).
3. Ulises superó todas sus adversidades gracias a su sabiduría (XXIV).

Nos parece que podemos concluir este apartado con una cita que a nuestro parecer resume bien el estilo de Apuleyo y que realiza Vincent Hunink sobre este tratado en concreto: “Parece que Apuleyo en particular gusta de impactantes ‘pirotecnias’ lingüísticas al inventar nuevas palabras o al resucitar arcaicas, al construir períodos elaborados o, en contraste, potentes listados breves, y al explotar el ritmo y el sonido por medio de todas las formas posibles de asonancia, aliteración, e incluso rima”.⁷²

⁷² Hunink, Vincent. "The 'Epinomis' and Apuleius of Madauros", pp. 285 y 286.

ΕΙ ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚὸς λόγος: DESCRIPCIÓN DEL GÉNERO

El protréptico entendido como género literario toma su nombre del verbo griego προτρέπω: invitar, persuadir; cuyo adjetivo προτρεπτικός suele acompañar al sustantivo λόγος para referirse a un tratado que exhorta a seguir un modo de vida generalmente basado en la filosofía. Los orígenes de esta expresión se remontan a la tradición oratoria clásica y a la formalización de la filosofía; por ello, es posible rastrear una raíz doble en este incipiente género. A comienzos del siglo IV a. C., cuando existía la asidua disputa entre filósofos y sofistas, no había una sola filosofía, sino varias, y cada persona defendía la filosofía propia, puesto que estaba en un proceso de formalización como disciplina y de definición en cuanto a sí misma; este mismo proceso que comenzó con Platón y su Academia, además del círculo socrático, fue delimitado por ellos mismos al sentar las bases de lo que sería el modelo teórico de filosofía a seguir durante varios siglos. Así pues, debido a que en ese momento histórico apenas estaba desarrollándose una conciencia sobre la definición de filosofía como disciplina, los filósofos y los sofistas diferían en la concepción de dicho término.

Ahora bien, en esta atmósfera competitiva hubo una disputa muy marcada entre Isócrates, un sofista, y Platón en conjunto con su escuela; aquella derivó, precisamente, de las ideas opuestas de lo que cada uno entendía por filosofía. Para Isócrates, la filosofía equivalía a una retórica entendida como la práctica de las palabras (τῶν λόγων μελέτη):⁷³ mientras que, para

⁷³ Isoc., *Antid.*, 17. En la misma obra Isócrates ofrece un esbozo de su concepción filosófica al argumentar qué no es filosofía según su criterio: “Ahora, considero que no hay que llamarla filosofía si en lo absoluto es de utilidad

Platón, filosofía es un concepto mucho más amplio —algo difícil de abordar con puntualidad en el presente trabajo— que abraza toda disciplina y desemboca en una teoría del conocimiento universal. Sobre esta coexistencia de filosofías dice Jaeger:

Isócrates daba a la meta perseguida por él el nombre de filosofía, invirtiendo, por tanto, el significado que tienen las palabras en Platón. Hoy, después de haberse impuesto desde hace varios siglos el sentido platónico de la palabra filosofía, aquella inversión parece una pura arbitrariedad, pero en realidad no lo era, pues en tiempo de Isócrates los conceptos no habían cristalizado plenamente ni mucho menos, sino que la evolución de sus significados se hallaba aún en plena fusión.⁷⁴

Cada uno de estos pensadores deseaba atraer nuevos discípulos a su círculo intelectual y formarlos según su propio ideal filosófico, por ello incluían en la propia estructura argumentativa de sus obras exhortaciones a seguir el modo de vida filosófico que profesaban; no obstante, en el siglo IV a.C. resultaba más una suerte de competencia publicitaria donde la exhortación a filosofar a veces era acompañada de ataques y desestimaciones en contra de la doctrina rival.⁷⁵ Sobre el origen del discurso protréptico en esta atmósfera competitiva dice James Henderson:

Los discursos “protrépticos” eran esencialmente “propagandas” competidoras que instaban a las personas a encaminar sus vidas hacia el cultivo de la virtud, del conocimiento y de uno mismo. Estos protrépticos antiguos aseguraban ofrecer algo de gran importancia, no sólo teorías e ideas, sino un genuino “arte de vivir” que posibilitaba que alguien llegara a ser un individuo virtuoso y feliz. Mucho antes de Sócrates los sabios itinerantes viajaron a través del mundo griego realizando ofrecimientos

en las circunstancias actuales ni para hablar, ni para actuar (...)” (φιλοσοφίαν μὲν οὐδὲν οἶμαι δεῖν προσαγορεύειν τὴν μηδὲν ἐν τῷ παρόντι μήτε πρὸς τὸ λέγειν μήτε πρὸς τὸ πράττειν ὠφελοῦσαν [...]) Isoc., *Antid.*, 266.

⁷⁴ Jaeger, Werner Wilhelm. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 62.

⁷⁵ “Sin embargo, procuraré desarrollar tan convincentemente como pueda la naturaleza de ésta [*sc.* la filosofía], la capacidad que tiene, en qué sentido es semejante a otras artes, por qué es de utilidad a quienes la profesan y qué clase de garantías ofrecemos a ustedes; pues considero que, tras conocer la verdad, podrán juzgar mejor y tomar una mejor decisión con respecto a ésta”. (ὁμῶς δ’ ὅπως ἂν δύνωμαι, πειράσομαι διελθεῖν τὴν τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει, καὶ ποῖα τῶν ἄλλων τεχνῶν ὁμοιοειδῆς ἐστὶ, καὶ τί τοὺς συνόντας ὠφελεῖ, καὶ ποίας τινὰς ποιούμεθα ἡμεῖς τὰς ὑποσχέσεις· οἶμαι γὰρ ὑμᾶς μαθόντας τὴν ἀλήθειαν ἄμεινον καὶ βουλευέσθαι καὶ διαγνώσεσθαι περὶ αὐτῆς.) Isoc., XV, 178.

parecidos. Los sabios que en el siglo quinto comenzaron a promocionar y a vender los productos de sus respectivos conocimientos pasaron a ser llamados “sofistas”. Sin embargo, en la Atenas del siglo cuarto emerge un tipo diferente de sabio: los primeros intelectuales profesionales. Con este giro las disputas orales de conocimiento práctico se volvieron una campaña literaria de mercadeo para la legitimización disciplinaria e institucional.⁷⁶

Es posible rastrear esta clase de exhortaciones inmersas en las obras de estos autores. En el caso de Isócrates destacan las que están presentes especialmente en *Contra los sofistas*, *Sobre el cambio de las fortunas (Antidosis)* y *A Demónico*, siendo este último el único tratado isocrático en el que se atestigua la expresión προτρεπτικός λόγος: “Ὅσοι μὲν οὖν πρὸς τοὺς ἑαυτῶν φίλους τοὺς προτρεπτικοὺς λόγους συγγράφουσιν, καλὸν μὲν ἔργον ἐπιχειροῦσιν, οὐ μὴν περὶ γε τὸ κράτιστον τῆς φιλοσοφίας διατρίβουσιν;⁷⁷ no obstante, su autenticidad como obra de Isócrates es, a su vez, puesta en duda.⁷⁸ En la obra de Platón hay un diálogo, el más breve de todos, intitulado *Clitofonte*; aunque en los últimos dos siglos se ha formado una discusión en torno a su autenticidad, en la antigüedad era considerado genuino, y no sólo eso, sino que hasta la fecha ha sido estimado como un diálogo protréptico.⁷⁹ Diógenes Laercio lo cataloga dentro del *corpus platonicum* como un diálogo protréptico y ético “Κλειτοφῶν ἢ προτρεπτικός, ἠθικός”;⁸⁰ Marsilio Ficino lo incluye en la octava tetralogía de su traducción al latín de la obra completa de Platón con el nombre *Clitopho, vel [dialogus] exhortatorius*. El *Eutidemo* es otro diálogo que ha sido considerado protréptico en estudios modernos y, aun cuando sólo unos pasajes podrían clasificarse de esta manera,⁸¹ en ellos se atestigua no sólo la expresión προτρεπτικός λόγος, sino también el estilo que deben seguir las exhortaciones filosóficas y la necesidad de filosofar, teoría en la que se centran la mayoría de los protrépticos, por lo que este pasaje resulta de enorme importancia para el estudio que nos atañe. Habla Sócrates: “Ahora bien, ya que te parece que [la sabiduría] es enseñable y que es la única de éstas que hace feliz y afortunado al hombre, ¿no

⁷⁶ Henderson, James. *Exhortations to Philosophy. The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*, p. 2.

⁷⁷ “Cuanto escriben **lógos protrépticos** a sus amigos emprenden una noble labor, pero no abordan lo más importante de la filosofía.” Isoc., I, 3. Las negritas son nuestras.

⁷⁸ Sobre la autenticidad del tratado véase “Introducción” en Isócrates, *Discursos*, p. 18.

⁷⁹ Vid. Slings, Simon Roel. *Plato, Clitophon*, p. 59 y ss.

⁸⁰ D. L., III, 60.

⁸¹ Vid. Pl., *Euthd.*, 278e-283d y 288d-292e.

es cierto que dirías que es necesario filosofar y que tú mismo tienes en mente hacerlo? (...) Éste [es] —dije— mi modelo, Dionisodoro y Eutidemo, de cómo quiero que sean **los λόγος protrépticos**, así: quizá ordinarios y expresados apenas con la extensión [suficiente]”.⁸² Sin embargo, hay más diálogos platónicos que poseen un sentido protréptico como *Apología*, *República*, *Fedón*, *Protágoras*, entre muchos otros.⁸³

Los protrépticos fueron ampliamente difundidos en la antigüedad ya que eran “la lección inaugural para ganar adeptos”;⁸⁴ formaban parte de la concepción pedagógica de los filósofos, por lo que también estaban provistos de cierto sentido y contenido didáctico. Diógenes Laercio es la fuente principal que tenemos para conocer qué obras se atribuyen desde la tradición a cada filósofo incluido en su compendio invaluable para la historia de la filosofía: Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων. Así pues, sabemos que Aristipo y Antístenes, ambos discípulos de Sócrates, el primero fundador de la escuela cirenaica; el segundo de la corriente cínica, escribieron no uno, sino varios Προτρεπτικοί.⁸⁵ Quizá éstos fueron los primeros en tener un escrito con este título. Un Προτρεπτικός figura también entre las obras de Mónimo de Siracusa, discípulo de Diógenes el Cínico;⁸⁶ Teofrasto, discípulo de Aristóteles;⁸⁷ Demetrio de Falero;⁸⁸ Aristón de Quíos;⁸⁹ Perseo de Citio;⁹⁰ Cleantes de Assos;⁹¹ Zenón de Citio;⁹² Crisipo de Solos;⁹³ y Posidonio.⁹⁴ Diógenes hace una selección de las casi trescientas obras de Epicuro y cuenta un Προτρεπτικός como uno de sus mejores escritos;⁹⁵ además de esta mención, el

⁸² νῦν οὖν ἐπειδὴ σοι καὶ διδασκτὸν δοκεῖ καὶ μόνον τῶν ὄντων εὐδαίμονα καὶ εὐτυχεῖ ποιεῖν τὸν ἄνθρωπον, ἄλλο τι ἢ φαίης ἂν ἀναγκαῖον εἶναι φιλοσοφεῖν καὶ αὐτὸς ἐν νῶ ἔχεις αὐτὸ ποιεῖν; (...) τὸ μὲν ἐμόν, ἔφην, παράδειγμα, ὃ Διονυσόδωρὲ τε καὶ Εὐθύδημῳ, οἷων ἐπιθυμῶ τῶν προτρεπτικῶν λόγων εἶναι, τοιοῦτον, ιδιωτικὸν ἴσως καὶ μόλις διὰ μακρῶν λεγόμενον. Pl., *Euth.*, 282 c y d. Las negritas son nuestras.

⁸³ Vid. Henderson, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁴ “Introducción” en Clemente de Alejandría, *Protréptico*, p.24.

⁸⁵ D. L., II, 85 y VI, 1 y 16, respectivamente para cada autor.

⁸⁶ D. L., VI, 83.

⁸⁷ D. L., V, 49.

⁸⁸ D. L., V, 81

⁸⁹ D. L., VII, 163.

⁹⁰ D. L., VII, 36.

⁹¹ D. L., VII, 175.

⁹² D. L., VII, 36.

⁹³ Plu., SR 1041e.

⁹⁴ D. L., VII, 91.

⁹⁵ D. L., X, 28.

compilador nos ha legado tres de sus cartas, una de ellas, la dirigida a Meneceo, se considera protréptica.⁹⁶ Aristóteles también figura en el catálogo y, de hecho, su *Protréptico* es el primer testimonio historiográfico que conservamos —en estado fragmentario— de las obras con este título; su relevancia en la antigüedad fue tal que se convirtió en el arquetipo de este género filosófico.⁹⁷

El προτρεπτικός λόγος, aunque se fundó y se erigió en el ámbito filosófico, no agotó sus posibilidades en la filosofía ni se limitó a realizar una exhortación únicamente a ésta; la tradición nos ha legado la noticia de que existieron protrépticos dedicados a otras disciplinas: Ateneo refiere que Cameleonte, discípulo de Aristóteles, compuso una exhortación a la música.⁹⁸ Galeno, médico contemporáneo de Apuleyo, escribió un Προτρεπτικός επ' ιατρικήν, obra que hace una invitación a dedicarse a alguna de las artes, en especial a la medicina que es superior a las demás. Erasmo de Rotterdam la traducirá al latín con el título *Exhortatio ad bonas artes, praesertim medicinam*;⁹⁹ Dioniso de Halicarnaso escribió un Προτρεπτικός ἀθληταῖς, donde exhorta a los deportistas a competir por los premios más que por el evento mismo.¹⁰⁰ Asimismo, los escritores cristianos fueron fecundos en tratados de este tipo y, puesto que la filosofía es fundamento de este dogma, una exhortación a la religión supone, a final de cuentas, una continuación de la intención filosófica originaria.

Es notoria la extensa divulgación de estos escritos exhortativos que los filósofos realizaron; no obstante, hay ciertos problemas al tratar de identificar los elementos constitutivos del género. La situación de las obras referidas no es muy favorable para nosotros: de todas las menciones que realiza Diógenes sólo conservamos, fragmentado, el *Protréptico* de Aristóteles y la carta a Meneceo; la pérdida de este tipo de obras ha generado una insuficiencia de evidencias que ayudaría a testificar mejor una unidad o una coincidencia en sus formas y contenidos, por

⁹⁶ Para confirmar la intención protréptica de la *Carta a Meneceo* de Epicuro basta con revisar el inicio de ésta, donde se habla de la imperante necesidad de filosofar para ser feliz. *Cfr.* Epicuro en Apéndice 1.1.

⁹⁷ Epicuro: D. L., X, 122 y ss; Aristóteles: D. L., V, 22.

⁹⁸ Ath., IV, 83.

⁹⁹ En la tradición manuscrita el título que se atestigua es Γαλήνου Περγαμήνου Παραφράστου τοῦ Μηνοδότου Προτρεπτικός λόγος ἐπί τὰς τέχνας. Kaibel, editor del texto griego de Galeno, decidió sustituir en su edición de 1896 el término que se refiere a las artes en general, τὰς τέχνας, por el de la medicina, ιατρικήν, con base en los testimonios del propio médico. Erasmo realiza la traducción de Galeno con el título original. Para una revisión general de ambos tratados *vid.* Erasmo de Rotterdam, Desiderius, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, pp. 631-635.

¹⁰⁰ *Vid.* Burgess, Theodore. *Epidictic Literature*, pp. 209 y 210.

lo que los estudios en torno al *lógos* protréptico se realizan a partir de los testimonios conservados y de los propios tratados que tuvieron la fortuna de llegar, aun fragmentados, a nuestros días.

Lo que se busca al estudiar los protrépticos son los elementos concordantes entre los diversos escritos, encontrar los *loci communes* que los antiguos pudieron tener presentes al momento de redactar tratados de este tipo. Hay que partir por el título de las obras, pues parecería que éste es un requisito necesario para considerar como protréptico un tratado. Es cierto que lo más usual es que estas obras se intitulen de esta manera, en especial si están escritas en griego; no obstante, no es una *conditio sine qua non* de los protrépticos, pues tenemos, por ejemplo, el *Hortensius* de Cicerón, el *Octavius* de Minucio Felix, la carta *πρὸς Μενοικέα* de Epicuro, el *Apologeticus* de Tertuliano; la carta *πρὸς Μάρκελλάν* de Porfirio, entre otros. Estas son obras netamente protrépticas aunque no posean el título de *Protréptico*; sin embargo, en obras más amplias, cuyo título no tiene implícita exhortación alguna, también existen secciones con una finalidad protréptica; sirvan de ejemplo los tratados de Isócrates y los diálogos de Platón antes mencionados, en especial el *Eutidemo*, puesto que Aristóteles retomará ese punto como el eje de su *Protréptico*, en los que estas exhortaciones están presentes e impregnan la obra con un motivo didáctico. Asimismo, también cuentan con uno o varios de estos pasajes la primera parte de la *Metafísica* de Aristóteles, el libro primero del *De oratore* y diversas secciones de las *Disputationes Tusculanae* de Cicerón.¹⁰¹

Como quizá pudo apreciarse en el apartado anterior, ya es posible divisar otro problema en cuanto a la clasificación del género: la diversidad de la forma. No existe, pues, una cohesión entre los diversos *λόγοι προτρεπτικοί* en este sentido, de ahí que nosotros optemos por dejar mejor el término “*lógos*” al referirnos a éstos para no limitar sus posibilidades discursivas. Tenemos protrépticos escritos a manera de cartas, de discursos, de diálogos, de antologías e incluso, según Jordan, de himnos, de aforismos y de biografías.¹⁰² Al respecto él también afirma que el protréptico no puede ser un género como el de la poesía que está regido por una forma, una dicción y una temática, sino que incluso dos obras escritas bajo la misma forma pueden presentar diferencias estructurales debido a la finalidad con la que cada autor redacta su

¹⁰¹ Vid. Jordan, Mark. "Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres, pp. 313 y 314.

¹⁰² *Ibid.*, p. 329.

trabajo.¹⁰³ El protréptico, pues, no atiende a las cuestiones estilísticas, sino al objeto propio de la exhortación, razón por la que cada autor se vale de la forma que más le convenga y se adecue a la finalidad que tenga en mente para su exhortación.¹⁰⁴

El único testimonio perteneciente a la antigüedad, por lo menos del que tengo noticia, de una estructura habitual en los protrépticos se atribuye a Filón de Larissa en un escrito rescatado por Estobeo en sus *Eclogae* y presuntamente de Ario Dídimo, quien fungió como maestro de filosofía de Augusto.¹⁰⁵ En dicho texto Filón equipara la medicina con la filosofía realizando una analogía entre los pasos que ha de seguir el médico al tratar a un enfermo y los que ha de seguir un filósofo con sus oyentes. A continuación, ofrecemos la traducción de este pasaje:

Por lo demás, este Filón también propuso ingeniosamente la división de un *lógos* en relación con la filosofía, misma división que yo trataré y sobre la que [trata] su *lógos*. Dice que el filósofo es parecido al médico, pues, así como la primera tarea del médico consiste en persuadir al enfermo para que reciba tratamiento, la siguiente en apartar poco a poco las opiniones de quienes ofrecen un consejo contraproducente; también así es [la tarea] del filósofo. Ciertamente, ambas [tareas] tienen lugar en el llamado *lógos* protréptico de los filósofos: un *lógos* protréptico es, en efecto, aquel que incita a la virtud. Una parte de éste muestra la gran utilidad de la virtud, la otra rebate a quienes trastornan, condenan o, de alguna otra manera, malinterpretan la filosofía. Después de esto, la segunda [sección] es la que tiene la posición segunda por analogía con la medicina. Entonces, después de persuadirlo para recibir un tratamiento, es propio del médico proporcionar los remedios al remover primero las causas de la enfermedad, [luego] al suministrar los [elementos] provisosores de una cura. Así ocurre de nuevo con la sabiduría. Pues luego de las [palabras] protrépticas, [el filósofo] intenta suministrar los remedios, para los que emplea [palabras] alentadoras en dos apartados: [el primero] es removedor de las opiniones suscitadas falsamente, por medio de las cuales las facultades del alma caen enfermas; [el otro] es instructor de quienes están saludables. La segunda [sección] es, pues, el tópico sobre los bienes y los males, a partir de los cuales y por los cuales la exhortación [tiene lugar]. La tercera [sección], de nuevo, es análoga a la tercera parte [de la medicina]. Pues para la medicina todo esfuerzo tiende a una finalidad que es la buena salud; también para la filosofía [todo esfuerzo]

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ *Cfr.* “Introducción” en Aristóteles, *Protréptico: una exhortación a la filosofía*, p. 8.

¹⁰⁵ Suet., *Aug.*, 89.

tiende a la felicidad. El *lógos* sobre los modos de vida converge con el discurso sobre las finalidades. En el caso de la medicina no basta con generar buena salud, sino también está la necesidad de ofrecer consejos sobre la buena salud: quienes presten atención a éstos cuidarán el bienestar de sus cuerpos. En el caso del modo de vida también existe la necesidad de algunos preceptos, por medio de los que [uno] se volverá salvaguarda de esa finalidad.¹⁰⁶

Si seguimos a Filón, tres son los elementos comunes de un protréptico filosófico según él mismo pudo constatar en los propios escritos: la exhortación a la disciplina, la refutación de las opiniones adversas y falsas sobre la filosofía y la finalidad que cada filósofo pretende que sus destinatarios alcancen. Con el transcurso del tiempo y la evolución de los protrépticos, más elementos comunes, además de los referidos por Filón, han podido identificarse en ellos sin la necesidad de que un autor los aborde todos en un único *lógos*. Referimos la lista de los que la traductora de Gredos del *Protréptico* de Clemente de Alejandría ha registrado:

1. La finalidad.
2. Una exhortación universal.
3. Filosofía y costumbres.
4. La inutilidad de los bienes materiales.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Stob., *Ecl.*, 2.7.2 Οὗτος ὁ Φίλων τά τε ἄλλα πεπραγμάτευται δεξιῶς, καὶ διαίρεσιν τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου, ἦν ἐγὼ προχειριοῦμαι, [περὶ ἧς ὁ λόγος]. Ἐοικέναι δέ φησι τὸν φιλόσοφον ἱατρῷ. Καθάπερ οὖν ἔργον ἱατροῦ, πρῶτον μὲν πείσαι τὸν κάμνοντα παραδέξασθαι τὴν θεραπείαν, δεύτερον δὲ τοὺς τῶν ἀντισυμβουλευόντων λόγους ὑφελέσθαι, οὕτω καὶ τοῦ φιλοσόφου. Κεῖται τοίνυν ἐκάτερον τούτων ἐν τῷ προσαγορευομένῳ προτρεπτικῷ λόγῳ, ἔστι γὰρ ὁ προτρεπτικὸς ὁ παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν. Τούτου δ' ὁ μὲν ἐνδείκνυται τὸ μεγαλωφελὲς αὐτῆς, ὁ δὲ τοὺς ἀνασκευάζοντας ἢ κατηγοροῦντας ἢ πως ἄλλως κακοηθιζομένους τὴν φιλοσοφίαν ἀπελέγχει. Δεύτερος δὲ μετὰ τοῦτον ὁ πρὸς τὴν ἱατρικὴν ἀναλογίᾳ δευτέραν ἔχων τάξιν. Ὡς γὰρ ἱατροῦ μετὰ τὸ πείσαι παραδέξασθαι τὴν θεραπείαν τὸ προσάγειν ἐστὶ τὰ μὲν θεραπευτικά, τὰ μὲν τῷ προεκκομίσαι τὰ νοσοποιᾶ τῶν αἰτιῶν, τὰ δὲ τῷ τὰ παρασκευαστικά τῆς ὑγείας ἐνθεῖναι· οὕτως αὖ καὶ τῆς ἐπιστήμης ἔχει. Μετὰ γὰρ τὰ προτρεπτικά πειρᾶται τὰ θεραπευτικά προσάγειν, ἐφ' ἃ δὴ τοῖς παρορμητικοῖς κέχρηται διμερῶς· τὸ μὲν γὰρ ὑπεξαιρετικὸν τῶν ψευδῶς γεγενημένων δοξῶν, δι' ἃς τὰ κριτήρια νοσοποιεῖται τῆς ψυχῆς· τὸ δὲ τῶν ὑγιῶς ἐχουσῶν ἐνθετικόν. Δεύτερος οὖν ὁ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπος, ἐφ' ὧν καὶ δι' ἃ ἡ προτροπή. Τῷ δὲ τρίτῳ πάλιν ὁ τρίτος ἀναλογήσει. Καὶ γὰρ τῆ ἱατρικῆ σπουδῆ πᾶσα περὶ τὸ τέλος, τοῦτο δ' ἦν ὑγεία, καὶ τῆ φιλοσοφία περὶ τὴν εὐδαιμονίαν. Συνάπτεται δὲ τῷ περὶ τελῶν λόγῳ λόγος περὶ βίον. Ἐπὶ γὰρ τε τῆς ἱατρικῆς οὐκ ἀρκεῖ τὴν ὑγείαν ἐμποῦησαι, χρεια δὲ καὶ τοῦ παρασχεῖν παραγγέλματα περὶ τῆς ὑγείας, οἷς προσέχοντες τὸν νοῦν τὴν εὐεξίαν τοῦ σώματος διαφυλάξουσι· καὶ δι' ἃ καὶ τῷ βίῳ θεωρημάτων τινῶν ἐστὶ χρεια, δι' ὧν ἡ φυλακὴ γενήσεται τοῦ τέλους.

¹⁰⁷ La traductora también registra los puntos 5. “el regalo que Dios otorga al hombre al hacerlo a su imagen y semejanza.” y 6. “el tema de la luz”. Nosotros omitimos ambos debido a que, sin duda, no competen a los

Así, por ejemplo, dice Teresa Martínez: “La contraposición entre los bienes del alma, verdaderos y duraderos, y los bienes exteriores o de la fortuna es tradicional en los textos de corte exhortatorio, lo que apunta a la existencia de un género protréptico netamente codificado y con referencias obligadas a un conjunto de temas recurrentes.”¹⁰⁸

Aunque resulta complicado hablar de un género prótréptico que remita a las cualidades determinadas de un *lógos*, ya que tanto la forma como la estructura fluctúan atendiendo a la razón didáctica y filosófica de cada autor, a nuestro parecer es factible hablar de un género protréptico que englobe los tratados con una intención exhortatoria principalmente a la filosofía y a la virtud, es decir, hablar de un género que atienda más al contenido que a la estructura.

protrépticos antiguos, como asegura ella, sino al período de cristianización del imperio. *Cfr.* “Introducción” en Clemente de Alejandría, *Protréptico*, pp. 28 y 29.

¹⁰⁸ “Introducción” en Galeno, *Tratados filosóficos y autobiográficos*, p. 19.

EL DE DEO SOCRATIS COMO DISCURSO PROTRÉPTICO

SÓCRATES: SÍMBOLO DE LA FILOSOFÍA PARA APULEYO

Nonne divinae prudentiae senex, quem sapientia praetulit cunctis mortalibus deus Delphicus, fraude et invidia nequissimae factionis circumventus velut corruptor adolescentiae quam frenis coercebat, herbae pestilentis suco noxio peremptus est relinquens civibus ignominiae perpetuae maculam, cum nunc etiam egregii philosophi sectam eius sanctissimam praeoptent et summo beatitudinis studio iurent in ipsius nomen?

Apul., *Met.*, X, 33.¹⁰⁹

¿Por qué Apuleyo escogió a Sócrates como portador y ejemplo de su mensaje filosófico?, ¿cómo se relacionan él, su demon y su modo de vida en la exhortación a la filosofía que realiza para concluir su discurso? Éstas son las dos preguntas a las que intentaremos dar respuesta en la sección final del trabajo. Sin embargo, es una tarea ineludible hacer primero unas precisiones, aunque sea brevemente, sobre el problema de la figura socrática, pues hay ciertas complicaciones en torno a ella.

Cotejamos con las fuentes todo lo que decimos sobre cualquier tema de cultura clásica y respaldamos nuestras argumentaciones en ellas, pero en el caso de Sócrates, quien no dejó

¹⁰⁹ “¿Acaso no un anciano de prudencia divina al que, de todos los mortales, el dios Delfico (*sc.* Apolo) distinguió por su sabiduría, asediado por detrimento y envidia de una facción muy despreciable como corruptor de la juventud —a la que [en realidad] moderaba con sus riendas—, fue matado por el nocivo extracto de una planta venenosa dejando una mancha perpetua de ignominia para sus conciudadanos, cuando incluso ahora filósofos insignes anhelan su doctrina tan sagrada y por medio de la más excelsa búsqueda de la felicidad juran en su propio nombre?”

vestigio de su pensamiento por escrito, esta labor se complica; por ello no podemos investigarlo directamente, sino que hay que recurrir a fuentes secundarias para conocerlo de manera indirecta. Éstas son, Aristófanes, Xenofonte, Platón y Aristóteles.

La “cuestión socrática” es un tema que surgió hace relativamente poco. Durante muchos siglos Platón fue considerado por todos como la autoridad en cuanto a la figura de Sócrates y no se dudaba de su veracidad filosófica ni histórica. La “cuestión socrática” comenzó en 1818, cuando Friedrich Schleiermacher propuso a Xenofonte como otra fuente que debería ser tomada en cuenta para cualquier estudio biográfico de Sócrates ya que él era un historiador; aunque esta propuesta se volvió una tendencia que despertó el interés de los estudiosos, luego perdió vigencia y sería criticada pues, a pesar de que su obra contaba con cierto rigor historiográfico, carecía del rigor filosófico que podríamos considerar un constituyente esencial de Sócrates. Otra fuente que forma parte de la “cuestión” es Aristófanes; sin embargo, no sería acertado tomar al pie de la letra su testimonio pues claramente se trata de una burla hacia Sócrates, por lo que se incurriría en un error al considerarlo un retrato fidedigno de la figura socrática, aunque esto no quita la posibilidad de que, tras sus palabras, pudiera haber algo de verdad sobre Sócrates. No obstante, se consideró importante por ser prácticamente uno de los primeros —si no es que el primero— de los testimonios escritos sobre el filósofo. Está también Aristóteles, quien no conoció a Sócrates directamente, sino que debió hacerlo de oídas, a partir de la lectura de los diálogos socráticos y de la influencia de su maestro. A pesar de no coincidir temporalmente, Aristóteles puede ser considerado una fuente importante para indagar sobre Sócrates por el rigor metodológico y filosófico que lo caracterizan, así como por la cercanía temporal que tuvo con las fuentes socráticas; no obstante, al hablar sobre Sócrates no se extiende tanto como otros discípulos socráticos que lo hicieron el protagonista de sus obras escritas a manera de diálogo, aunque sí suele ser un ejemplo frecuente en los silogismos que formula.¹¹⁰

¹¹⁰ Platón no fue el único discípulo de Sócrates que escribió diálogos con su maestro como protagonista. En realidad, los diálogos socráticos se consolidaron como un género propio entre los seguidores de Sócrates después de la muerte de éste. *Cfr.* Arist., *Rh.*, III, 1417a 23. Un ejemplo de la información sobre Sócrates que ofrece el Estagirita: “Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones [...]”. *Vid.* Arist., *Metaph.*, I, 987b 1, trad. de Tomás Calvo Martínez.

Por otra parte, se considera que el Sócrates platónico tiene mayor peso filosófico y, quizá, es el más cercano a quien pudo ser en realidad Sócrates justo por esa esencia netamente filosófica, pero ¿hasta qué punto se podría discernir entre el pensamiento plasmado por la mano de Platón en sus diálogos, pero puesto en boca de Sócrates?¹¹¹ Algunos han planteado la necesidad de pensar en dos personajes: el histórico y el literario. No obstante, nosotros compartimos la postura de Hülsz quien afirma que:

El Sócrates platónico es un símbolo complejo, en el que se reúnen la persona “de carne y hueso” y el personaje literario, el ideal humano y su realización concreta; en breve, la síntesis de la fidelidad filosófica y la creatividad literaria platónicas. La oposición de un Sócrates “real” (= “histórico”) a uno “ficticio” (= “literario”) es una simplificación y representa un falso dilema, pues (1) no disponemos de suficiente información confiable antes de Platón, (2) la “idealización” platónica es una “esencialización”, y (3) hay más de un Sócrates en Platón.¹¹²

Pese a todo el enigma que podría yacer bajo la figura de Sócrates hay algo, desde luego, que debe quedar claro más allá de todo problema de fuentes: Sócrates existió, y ésta es una verdad histórica que tantas referencias de sus coetáneos confirman; y, así como en la antigüedad su presencia en el mundo nunca fue puesta en duda, nosotros tampoco deberíamos dudar de ella.

A pesar de que gozó de gran prestigio en el mundo antiguo posterior a su muerte (399 a. C.), no fue así en la época en la que vivió: fue objeto de parodias en representaciones escenográficas de algunos poetas cómicos contemporáneos a él y condenado a muerte injustamente a causa de un grupo de detractores.¹¹³ No obstante, sus discípulos fueron quizá el

¹¹¹ Enrique Hülsz considera indeseable, con justa razón, esta distinción entre el pensamiento del Sócrates platónico y el del propio Platón: “Y aunque no fuera imposible, sería indeseable separar la filosofía del uno de la del otro, pues no hay filosofía de Sócrates sin Platón, ni hay filosofía de Platón sin Sócrates”. Hülsz Piccone, Enrique. “Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, *Apología de Sócrates*, 20c4-23c1)”, p. 72.

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Las Nubes* de Aristófanes es una comedia compuesta cerca del año 423 a. C. que gira en torno a la figura de un Sócrates satirizado como sofista. También existen más burlas a Sócrates hechas por el mismo comediógrafo en *Av.*, 1280 y *Ra.*, 1490. Aunque no conservamos las comedias de Amipsias y Eúpolis, sabemos que ellos también parodiaron a Sócrates en alguna parte de sus comedias; Diógenes Laercio refiere uno de esos pasajes de Amipsias (*fr.* 9 K-A) en II, 28. Luciano de Samosata menciona únicamente la noticia de que Eupolis hizo burla de Sócrates en conjunto con Aristófanes (*test.* 31 K-A) en *Pisc.*, 25. Sobre la muerte de Sócrates se sabe, pues Platón dejó registro de todo el proceso de condena y muerte de su maestro en una tetralogía de diálogos: *Eutifrón*, *Apología*,

mayor y más duradero legado que pudo haber dejado, varios de ellos establecieron sus propias escuelas filosóficas teniendo como base la filosofía de su maestro: Aristipo fue fundador de la escuela cirenaica; Antístenes, de la cínica; Euclides, de la megárica; y el más importante y perenne de todos, Platón, de la Academia. La escuela estoica fue fundada por Zenón de Citio y éste, aunque no fue discípulo directo de Sócrates por cuestiones temporales, se basó en sus enseñanzas para generar tal doctrina.

Asimismo, sabemos que la fama de Sócrates se acrecentaba con el tiempo, no disminuía; el auge por su figura llegó a su cumbre durante el Renacimiento bajo la pluma de Platón, pero durante el tránsito de la antigüedad al Renacimiento también fue patente la influencia de Sócrates no sólo entre los filósofos, sino también entre la comunidad de las ciudades. Al respecto dice Michael Frede:

El ejemplo que Sócrates impuso con su vida propiamente dicha, no sólo en lo que dijo, sino también en lo que hizo, debió haber sido una parte crucial de lo que maravilló y atrajo a sus seguidores inmediatos, a pesar de sus muy discrepantes puntos de vista. Pero Sócrates también continuó siendo visto como el paradigma del filósofo por filósofos posteriores que no lo conocieron personalmente, por grupos de filósofos tan diferentes como los académicos escépticos, los estoicos y los cínicos. Sócrates pronto se convirtió en una figura legendaria.¹¹⁴

Ahora bien, Apuleyo retoma ese paradigma del filósofo y lo plasma brillantemente en el *De deo Socratis* al conjugar en este discurso el pensamiento de Platón: la teoría que se encuentra en su obra, con la praxis de Sócrates: la filosofía que profesó con su modo de vida regido por su virtud y su sabiduría. En este sentido es menester pensar que Apuleyo, quien en repetidas ocasiones se proclama *philosophus platonicus* a lo largo de su *Apologia*,¹¹⁵ es al mismo tiempo y

Critón y *Fedón*, que el hecho de que fuera considerado el hombre más sabio por el propio dios de Delfos provocó la envidia de sus conciudadanos, por lo que tres de ellos, Ánito, en representación de los artesanos, Méleto, en la de los poetas, y Licón en la de los oradores, se coludieron para pedir la pena de muerte para Sócrates bajo los cargos de impiedad y de corrupción de menores. Sobre la figura de Sócrates en la comedia antigua *vid.* Brown, Peter. “The comic Socrates”, pp. 1-17.

¹¹⁴ Frede, Michael. “Early Christian Reception of Socrates” en *Remembering Socrates: philosophical essays*. Ed. de Lindsay Judson y Vassilis Karasmanis. Oxford: Clarendon Press, 2006. p. 189.

¹¹⁵ “Emiliano (...) dice que esa clase de versos (*sc.* dísticos) no es apropiada para un filósofo platónico”; Apul., *Apol.*, 10, 6. “¿piensas, pues, que para un filósofo no ignorante ni indocto, conforme a la temeridad de los cínicos,

necesariamente *philosophus socraticus*, pues como dice de manera muy pertinente Enrique Hülsz: “Sócrates es *conditio sine qua non* de la filosofía de Platón”.¹¹⁶

Nuestro autor muestra un especial interés en señalar y exaltar el estado que posee Sócrates en relación con lo divino, siendo la sabiduría intermediaria y vínculo entre ellos. Registramos, pues, dos momentos en particular de esta naturaleza en la parte final del discurso, mismos que no forman parte de la propia exhortación a la filosofía que hace Apuleyo (XXI-XXIV) ya que creemos firmemente que incluso las primeras menciones de Sócrates en el tratado ya llevan consigo una intención protréptica. Dichos fragmentos son:

1. “*Socrates, vir adprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens [...]*” (XVII)
(Sócrates, un hombre extraordinariamente perfecto y sabio, incluso según el testimonio de Apolo [...])

En esta cita Apuleyo apela a la autoridad del dios Apolo y a su sentencia oracular de que Sócrates era el hombre más sabio de todos. Esta anécdota es referida de primera mano por Platón e indirectamente por Xenofonte, cada uno en su propia *Apología de Sócrates*; no obstante, es importante señalar que, para este pasaje, el testimonio de Platón tiene un valor histórico y filosófico mayor que el de Xenofonte, porque el primero estuvo presente durante el proceso judicial donde precisamente Sócrates refiere dicha anécdota, mientras que el segundo se enteró de lo acontecido por oídas.¹¹⁷ Así como Apuleyo, el propio Sócrates también apeló a la autoridad de Apolo para presentarlo como testigo durante su juicio a manera de introducción a la anécdota: “No referiré el testimonio del que hablo como mío, sino que presentaré al que lo dijo, digno de confianza para ustedes. Les ofreceré, pues, como testigo de mi sabiduría —si tuviera alguna y de la naturaleza que fuera— al dios que está en Delfos”.¹¹⁸ Poco antes de hacer esta declaración Sócrates refiere cuál podría ser la sabiduría que le adjudican y por la cual lo llaman sabio: “Pues

sino que reconoce que es de la escuela platónica, piensas que es vergonzoso para él desconocer estas cosas o conocerlas; desdeñarlas o cuidarlas (...)” Apul., *Apol.*, 39, 1; “Además nosotros, la familia platónica, no conocemos otra cosa que lo festivo, lo alegre, lo solemne, lo superior y lo celeste.” Apul., *Apol.*, 63, 3.

¹¹⁶ Hülsz Piccone, *op. cit.*, p. 72, nota 5.

¹¹⁷ Platón se menciona entre el recuento de los amigos de Sócrates que están presentes durante el juicio de éste en 34e y 35a. La anécdota sobre el oráculo de Delfos y la aporía socrática para interpretarla abarcan de 20c a 23c.

¹¹⁸ Pl., *Apol.*, 20e. οὐ γὰρ ἐμὸν ἐρῶ τὸν λόγον ὃν ἂν λέγω, ἀλλ’ εἰς ἀξιοχρεῶν ὑμῖν τὸν λέγοντα ἀνοίσω. τῆς γὰρ ἐμῆς, εἰ δὴ τίς ἐστὶν σοφία καὶ οἶα, μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς.

yo, varones atenienses, he portado este título [de sabio] no por otra cosa que por cierta sabiduría; ¿qué clase de sabiduría es ésta? La que precisamente es, quizá, una sabiduría propia de los humanos (ἀνθρωπίνη σοφία); es probable, pues, que yo en realidad sea sabio con respecto a ella. Pero aquellos [sofistas], que hace poco mencionaba, podrían ser sabios en una sabiduría mayor a la que corresponde al hombre (κατ' ἄνθρωπον σοφία) o no tengo cómo llamarla pues ciertamente yo no estoy versado en ella (...).¹¹⁹

Consideramos pertinente relatar la anécdota del oráculo como un primer paso para profundizar más en esa sabiduría socrática que Apuleyo sin duda tenía presente y quería compartir con su auditorio al hacer énfasis en que fue un dios mismo quien lo consideró así. Sócrates, pues, relata que Querefonte, íntimo amigo suyo desde la juventud, fue en una ocasión a la región de Fócide donde se encontraba la ciudad de Delfos y en ella un templo dedicado a Apolo, lugar del que formaba parte el santuario oracular, y que preguntó a la pitonisa si había alguien más sabio que Sócrates (ἤρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ [*sc.* Σωκράτους] εἶη σοφώτερος), a lo que ella respondió que no había nadie más sabio (μηδένα σοφώτερον εἶναι). Cuando Querefonte le contó a Sócrates lo ocurrido, éste, desconcertado por aquella respuesta y, a la vez, escéptico en cuanto a ella, procedió a intentar develar el posible significado que yacía bajo dicho oráculo.¹²⁰

¹¹⁹ Pl., *Apol.*, 20d-e. ἐγὼ γάρ, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι' οὐδὲν ἄλλ' ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. ποίαν δὴ σοφίαν ταύτην; ἢπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία: τῶ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός. οὗτοι δὲ τάχ' ἄν, οὓς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν, ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω: οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι [...]. Cicerón también apela al juicio de Apolo sobre Sócrates en Cic., *Amic.*, 7.

¹²⁰ Vale la pena recordar que se justifica el desconcierto de Sócrates ante una respuesta oracular como ésta, pues el mensaje de los oráculos suele ser ambiguo y, por tanto, malinterpretado. Por ejemplo, Heráclito dice en el fragmento B93 (D-K): “el señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que da señales”, trad. de Enrique Hülsz en *Lógos: Heráclito y los orígenes de la Filosofía*, p. 364. Asimismo, un epíteto de Apolo era el de “Λοξίας” (del adjetivo λοξός: oblicuo, ambiguo) que justamente hace referencia a esas respuestas enigmáticas. Este epíteto es referido, por ejemplo, en Sof., *OT*, 410, tragedia en la que el oráculo de Delfos tiene una relevancia fundamental en la trama. Considero muy pertinente un oráculo que cita san Agustín en *de civ. D.*, III, 17 y que muestra la ambigüedad a la que se prestan las palabras del dios por sus posibilidades sintácticas; Pirro, quien había acudido al oráculo para preguntar por su devenir antes de dirigir a su ejército contra los romanos recibió esta respuesta por parte del dios: *Dico te, Pyrrhe, vincere posse Romanos*. El oráculo que menciona el obispo de Hipona en latín fue referido originalmente en griego (podemos pensar en una construcción análoga también de acusativo con infinitivo) y tiene dos posibles traducciones: [1] “Digo que tú, Pirro, puedes vencer a los romanos” y [2] “digo que los romanos pueden vencerte, Pirro”. Pirro, por su parte, interpretó el oráculo como favorable [1] y justo así ocurrió, pues obtuvo una “victoria Pírrica” sobre el ejército romano en la Batalla de Heraclea (280 a. C.); sin embargo, en las dos siguientes, en la de Asculo (279) y en la de Benevento (275) fue derrotado. Por lo que, ciertamente, ambas interpretaciones del oráculo, encriptadas en una sola respuesta, se cumplieron.

Sócrates pensó que, si demostraba que había personas más sabías que él, podría refutar el oráculo divino; por ello dialogaba con quienes consideraba superiores en sabiduría. Interrogó primero a un político que pretendía ser más sabio que los demás atenienses; sin embargo, se dio cuenta de que en realidad él era más sabio que aquél. Luego fue con los poetas, quienes hacían composiciones sumamente bellas, pero el resultado fue el mismo: cuando Sócrates les hacía cuestionamientos sobre el significado de lo que escribían, ellos no sabían qué responder pues lo que dicen y escriben lo hacen por alguna inspiración divina, no por sabiduría. El último grupo con el que dialogó fue el de los artesanos; Sócrates esperaba que fueran más sabios puesto que ellos sabían cosas que él no; ellos, en efecto, demostraron ser más sabios en el arte que cada uno desempeñaba, pero luego pretendían extender esa sabiduría a otras cosas y caían en el mismo error de pretender saber lo que no sabían.

Después de esos exámenes en los que no había manera de refutar al oráculo encontrando a alguien más sabio, Sócrates, consciente de que a un dios no le es lícito mentir y, al mismo tiempo, de que él no era sabio, como todos creían, excepto en la sabiduría propia del hombre (ἀνθρωπίνη σοφία), intentó dar respuesta a su aporía al realizar una interpretación del oráculo llegando a siguiente conclusión:

Es probable, varones [atenienses], que en realidad el dios sea el sabio y que diga en esa respuesta esto: que la sabiduría propia del hombre es digna de poco o de nada. Parece que se refiere a Sócrates y que se sirve de mi nombre —al ponerme como ejemplo— como si dijera: ‘Aquél de ustedes, hombres, que al igual que Sócrates reconozca que en verdad no es digno de nada con relación a la sabiduría, es el más sabio’.¹²¹

A raíz de este suceso, Sócrates entendió el oráculo de Apolo como una misión divina que profesaría por el resto de su vida (e incluso estaba dispuesto a hacerlo aún después de ella) atendiendo siempre a las palabras del dios oracular: “De hecho, todavía ahora, si creo que alguno de los ciudadanos o extranjeros es sabio, lo interrogo mientras deambulo y trato de encontrar

¹²¹ Pl. *Apol.*, 23b. τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός, καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεκρησθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν εἰ εἶποι ὅτι ‘οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενός ἀξίός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν’.

una respuesta conforme al dios (*sc.* Apolo); y, cuando me parece que no es [sabio], le demuestro que no lo es para ayudar al dios”.¹²²

La anécdota, que retomaremos en el siguiente pasaje, resultará pertinente a nuestro estudio después de destacar dos aspectos en ella: (1) que Sócrates es el hombre más sabio según la propia palabra del dios Delfico y (2) que es sabio en una sabiduría propia del hombre (ἀνθρωπίνη σοφία), esto es, en una sabiduría que corresponde al hombre (κατ’ ἄνθρωπον σοφία).

2. *cur non adprime potuerit Socrati obtingere, quem cuius amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat? nihil est enim deo similis et gratius quam vir animo perfecte bonus, qui hominibus ceteris antecellit, quam ipse a diis immortalibus distat.* (XX)

(¿por qué [la facultad de contemplar una efigie divina] no pudo sucederle especialmente a Sócrates, a quien el prestigio de su sabiduría lo igualó con cualquier divinidad ilustrísima? Pues no hay nada más semejante a un dios ni más agradable [para éste] que un hombre perfectamente bueno en cuanto a su alma, quien aventaja a los hombres restantes cuanto él mismo dista de los dioses inmortales.)

Si bien Sócrates posee una sabiduría humana, como vimos en la primera cita, no obstante, ésta misma lo iguala con los dioses. En este fragmento, Apuleyo manifiesta el vínculo que puede existir entre los hombres, si son sabios, y los dioses; uno que va más allá de la mediación de los démones —pues ésta es natural en la concepción del mundo de Platón y, por tanto, de Apuleyo— y que implica un esfuerzo por parte del hombre para adquirir esta igualdad de condición con la divinidad. Parece que Apuleyo tiene en mente un pasaje de la *República* de Platón en el que Sócrates habla sobre la semejanza a dios: “—Pues no es descuidado por los dioses en ningún momento quien desee con celo volverse justo y ser igual a un dios, en la medida en la que le es posible a un hombre, cultivando la virtud. —Es conveniente, respondió, que un hombre así no sea descuidado por su semejante.”¹²³ No resulta extraño, pues, que Sócrates y su demon se hayan

¹²² Pl., *Apol.*, 23b. οὐκ ἔγω μὲν ἔτι καὶ νῦν περιῶν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων ἄν τινα οἶμαι σοφὸν εἶναι: καὶ ἐπειδὴν μοι μὴ δοκῆ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός.

¹²³ Pl., *R.*, X, 613a-b. οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλη δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. εἰκός γ’, ἔφη, τὸν τοιοῦτον μὴ ἀμελεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.

procurado con reciprocidad, pues aquél consiguió ser semejante a un dios a causa de su sabiduría, su prudencia y su justicia, virtudes con las que siempre dirigió su senda filosófica. Aunque en el *De deo Socratis* nuestro autor no habla mucho sobre este tema, sí lo explica un poco más a detalle en *de Platone et eius dogmate*: “La finalidad de la sabiduría es que el sabio haga progreso hacia el merecimiento de un dios y hacia ésta, su labor venidera: que se acerque a las acciones de los dioses por medio de la imitación de su vida. En verdad esto podrá presentársele [al sabio] si se mostrara como un hombre perfectamente justo, como uno piadoso, como uno prudente”.¹²⁴ En este sentido, Sócrates, gracias a su distinguida sabiduría, fue *benemérito* no sólo de su propio dios (su demon), sino también del reconocimiento de Apolo; y también lo sería, como lo plantea Apuleyo, de cualquier divinidad incluso la más ilustre (*cuius amplissimo numini*).

Asimismo, Apuleyo es consciente de la condición mortal de los hombres y, por tanto, de los alcances que posee la sabiduría humana; muestra esa consciencia cuando presta voz a uno de sus oyentes y pone en boca de él un ejemplo de cómo sería una alabanza ideal para un hombre: “pero, sin duda, está versado en las buenas artes, es muy erudito y, cuanto le es lícito al hombre, sabio y aprobador del bien”.¹²⁵ Ser sabio “cuanto le es lícito al hombre” equivale a poseer una sabiduría que le es lícita. La frase de Apuleyo, a mi parecer, equivale a la caracterización que hace Sócrates sobre su sabiduría al llamarla ἀνθρωπίνη σοφία y delimitarla como κατ’ ἄνθρωπον σοφία.

Ahora bien, podemos constatar que esta sentencia de Platón y de Apuleyo se justifica en el *De deo Socratis* y, de hecho, es evidente desde el título del discurso. No obstante, san Agustín, ferviente seguidor del Madaurense, ofrece el testimonio para nada desdeñable de que fue voluntad de éste que la obra se intitulara así, pero lo hace justamente con la finalidad de criticar la elección del título por parte de Apuleyo.¹²⁶ Esta tendencia por criticar el título de la conferencia y por poner en duda la voluntad y las intenciones que Apuleyo pudo tener presentes

¹²⁴ Apul., *Pl.*, II, 23. *Sapientiae finis est, ut <ad> dei meritum sapiens provehatur hancque futuram eius operam, ut aemulatione vitae ad deorum actus accedat. Verum hoc ei poterit provenire, si virum perfecte iustum, pium, prudentem se praebeat.*

¹²⁵ Apul., *Soc.*, XXIII. *at enim bonis artibus doctus et adprime est eruditus et, quantum licet homini, sapiens et boni consultus.*

¹²⁶ *Vid. supra pp. XXVII y XXVIII.*

al momento de hacer esa elección ha perdurado desde la antigüedad hasta nuestros días: san Agustín pensó que debió llamarse, más bien, *de daemone Socratis*; pero más radical aún resulta la propuesta de Jones, quien sugiere como un título más apropiado *de daemone Platonis*,¹²⁷ porque pone en primer lugar y como el tema central de la disertación la demonología de Platón sin reconocer relevancia alguna en Sócrates no sólo en la exhortación, sino en el discurso en general. Stephen Harrison, por su parte, no sugiere un título más apropiado, pero reconoce una escasa conexión del contenido del tratado con su título y, con base en la extensión que ocupa cada parte, refiere que el principal interés de Apuleyo es hablar sobre la teoría de Platón acerca de los démones, mientras que la parte sobre el demon de Sócrates, por la que la obra recibe su título, y la exhortación final están subordinadas a la primera.¹²⁸

Es cierto que la amplitud de la exposición acerca de los dioses, los hombres y los démones (sin contar el socrático) eclipsa en cuanto a extensión la segunda parte del trabajo. Hablamos de que todo el discurso, exceptuando el prólogo, se compone de 4658 palabras; 2888 de ellas conforman la primera parte de la pronunciación, mientras que las 1770 restantes constituyen la segunda. Si convertimos estas cifras en porcentajes será más claro notar la diferencia en extensión del discurso:

Primera parte (dioses, hombres y démones) [I-XV] = 68 %

Segunda parte (Sócrates, su demon y la exhortación a la filosofía) [XVI-XXIV] = 32 %

La mayoría de los estudios que versan sobre *De deo Socratis* y que he revisado comparten la misma opinión de que el tema central de la obra es la sistematización platónica-apuleyana sobre los démones y, por tanto, relegan a un segundo plano no sólo la exhortación a la filosofía, sino también la figura de Sócrates a quien consideran casi como si se tratara de un anacoluto cometido por Apuleyo, como si no hubiera una conexión entre el demon, Sócrates y la filosofía como modo de vida. Nosotros justificamos la extensión de la primera parte afirmando que, sin duda, era absolutamente necesaria, pues antes de Apuleyo no se había visto una sistematización del orden divino tan detallada, en especial una que resumiera dicha doctrina de Platón que se

¹²⁷ Apuleyo, *Apologia; Florida; De deo Socratis*, p. 341.

¹²⁸ Harrison, *Apuleius: a latin... op. cit.*, pp. 138 y 139.

encuentra dispersa a lo largo de diversos diálogos; y sabemos que incluso entre los griegos no adeptos a la filosofía no existía la conciencia de que los démones fueran divinidades.¹²⁹

Esta falta de conciencia acerca de los démones y de su lugar en el mundo así como la prácticamente inexistente tradición latina sobre este tema hacen justificable e incluso ineludible que Apuleyo haya sido tan riguroso con los contenidos, tan profuso en su exposición, tan elocuente en su estilo y que se haya esforzado en compartir esta doctrina, novedosa en lengua latina, con sus oyentes hasta tal punto que no les quedara duda de que los démones son divinidades y de que Sócrates, quien tenía un rango privilegiado entre los humanos a causa de su sabiduría, tenía un contacto directo con tal divinidad a causa de ella.

Desde nuestro punto de vista, lo que Apuleyo desea demostrar al hablar sobre el demon de Sócrates son dos cosas: (1) que Sócrates tuvo un contacto directo con su demon, una divinidad, porque era sabio y prudente, como abordamos en la cita anterior; y más importante aún (2) que su modo de vida recto y justo, ampliamente conocido en la antigüedad, no dependía de su demon, sino de su sabiduría; es decir, Sócrates era sabio y vivía rectamente no por su demon, sino que más bien éste era, por así decirlo, una recompensa a la sabiduría inherente en aquél. Y estos dos puntos ya llevan consigo, sin duda, un sentido protréptico. Hablemos ahora de este último con base en el comentario de otros dos fragmentos de Apuleyo:

1. *ad eundem modum Socrates quoque, sicubi locorum aliena sapientiae officiiis consultatio ingruerat, ibi vi daemonis praesag(i)a regebat(ur).* (XVIII)

(De esta misma manera Sócrates, si en algún lugar había surgido alguna consulta ajena a los servicios de su sabiduría, allí era regido por la fuerza de su demon en los presagios.)

Antes de esta cita Apuleyo dice que incluso los sabios necesitan recurrir a la adivinación y lo ejemplifica con ciertos pasajes de la *Ilíada*. Al terminar con el ejemplo homérico de que Ulises y Diomedes, dos varones insignes en la guerra, recurrieron a Calcante, Apuleyo explica que ocurre lo mismo con Sócrates, quien acude a la adivinación —o más bien la adivinación acude a él por medio de su demon— únicamente cuando su sabiduría no es suficiente; esto no quiere decir que Ulises, Diomedes o Sócrates no sean sabios, sino que justamente a la sabiduría humana

¹²⁹ Podemos notar influencia del *Teeteto*, *Timeo Fedro*, *Leyes*, *Epinomis*, *Fedón*, *República* y *Apología* entre los *Diálogos* que Apuleyo tuvo que conocer para realizar tan sólo la exposición demonológica. Sobre este desconocimiento de los démones como divinidades *vid. supra* pp. XXVIII y XXIX.

no le corresponde el don divino de la profecía, por ello, los dos primeros recurrieron a Calcante, nieto del dios de la adivinación: Apolo. Entonces hablamos de dos tipos de conocimiento: el propio del hombre y el divino. En el caso de Sócrates la sabiduría divina personificada en su demon consiste no en otra cosa que en premoniciones; en ese sentido Apuleyo dice sobre el demon: “apartó todo lo que debía ser apartado, previó lo que debía ser previsto, previno lo que debía ser prevenido”, sin que en ningún momento esto implique una influencia imperante o exhortativa en el modo de vida de Sócrates.¹³⁰

2. *quod autem incepta Socrati(s) quaequam daemon ille ferme prohibitum ibat, numquam adhortatum, quodam modo ratio praedicta est. enim Socrates, utpote vir adprime perfectus, ex sese ad omnia congruentia sibi officia promptus, nullo adhortatore umquam indigebat, at vero prohibitore nonnumquam, si quibus forte conatibus eius periculum suberat, ut monitus praecaveret. (XIX)*

(Pero aquel demon precisamente iba a prohibir algunas intenciones de Sócrates, nunca a incitarlas; de alguna manera la razón se ha dicho antes, pues Sócrates, ya que [era] un hombre extraordinariamente perfecto, por sí mismo resuelto para todos los servicios apropiados para sí, nunca necesitaba de ningún exhortador, sino, algunas de veces, de algún prohibidor si por casualidad el peligro estaba latente en sus esfuerzos para que, una vez advertido, se precaviera.)

Si a partir de este fragmento sabemos que el demon sólo se presentaba para evitar que Sócrates hiciera algo, nunca para exhortarlo a actuar —algo que Platón ya había dejado expresado en sus *Diálogos* y que Apuleyo retomó—, de ninguna manera es apropiado pensar que hay que atribuir el modo de vida sin duda filosófico de Sócrates a su demon, sino que más bien debe ser atribuido sólo a su sabiduría y a su prudencia.¹³¹ Sobre este mismo punto de una comprensión —no del todo correcta, a nuestro parecer— del demon socrático Paul Shorey se refiere a él como “una especie de contacto espiritual que restringe a Sócrates de cualquier acto opuesto a su verdadera

¹³⁰ Apul., *Soc.*, XVII. *cuncta et arcenda arcuit, praecavenda praecavit et praemonenda praemonuit.*

¹³¹ En la obra de Platón el demon socrático se menciona en ocho diálogos, a saber: *Apología*, (31d, 40a, b y c, 41d); *Eutifrón* (3b); *Eutidemo* (272e); *Fedro* (242c); *República* (496c); *Teeteto* (151a); *Alcibíades I* (103a, 105d, 106a y 124c [bis]) y *Teages* (128d [bis], 129c y d [bis] y 131a [bis]). No obstante, hay dudas sobre la autoría platónica del *Alcibíades I* y *Teages*.

moral y a sus intereses intelectuales.”¹³² La realidad es que el demon, las pocas veces que aparece en la obra de Platón disuadiendo a Sócrates, le advierte, en su mayoría, de asuntos triviales como que no cruce un río (*Fedro* [242c]; pasaje que retoma Apuleyo en su tratado [XIX]); que no saliera del gimnasio (*Eutidemo* [272e]); que no aceptara de nuevo a ciertos antiguos discípulos (*Teeteto* [151a]); no obstante, en asuntos relevantes también fue su demon quien evitó, por ejemplo, que incursionara en la política, y ese presagio hizo pensar a Sócrates que probablemente lo que su demon quiso decir al disuadirlo de eso es que habría muerto antes si lo hacía.¹³³ Estas predicciones mencionadas que competen al plano de la adivinación (conocimiento divino) y que son todas las apariciones disuasorias del demon de Sócrates en Platón (al menos las de los diálogos auténticos) no muestran, a nuestro parecer, disuasiones que contradigan la moral socrática ni su recto modo de actuar, pues ¿en qué sentido sería antisocrático cruzar un río, salir del gimnasio o incluso algo importante como incursionar en la política cuando él mismo ya era un ente político al servicio del estado y de su dios? Las intervenciones del demon no son tan relevantes como quisiéramos, razón por la que no podemos pensar que él regía absolutamente todo el actuar de Sócrates —además, como se ha reiterado, su demon no exhorta—, porque si él era regido por algo, en todo caso, era por su sabiduría, y su demon sólo intervenía cuando no había manera de que su sabiduría humana previera algún mal: “¿Es increíble que Sócrates, un hombre extraordinariamente perfecto y sabio, incluso según el testimonio de Apolo, haya conocido a este dios suyo y lo haya cultivado, y que por esto su custodio —yo casi [lo] llamaría Lar Familiar a causa de su convivencia— haya apartado todo lo que debía ser apartado, haya previsto lo que debía ser previsto, haya prevenido lo que debía ser prevenido si, agotados los servicios de su sabiduría, en algún lugar requería no de una decisión, sino de un presagio para que, donde se tambaleara por la duda, allí se mantuviera firme por la adivinación?”¹³⁴

Así pues, nos parece que queda claro que la pertinencia de Sócrates en la obra, dentro de este discurso protréptico, es indiscutible. Apuleyo usa la figura de Sócrates, bastante conocida en su época, para que su auditorio y sus futuros lectores noten los beneficios nada nimios a los que

¹³² Platón, *Republic (libros VI-X)*, p. 52, nota a pie con el inciso a.

¹³³ Pl., *Apol.*, 31d.

¹³⁴ Apul., *Soc.*, XVII.

lleva la sabiduría. Conocerse a sí mismo y reconocerse como mortal y como poseedor de una sabiduría propia del género humano son el primer paso para imitar el modo de vida de los dioses y de Sócrates, quien sirve como prueba fehaciente de que es factible la equiparación con las divinidades. No debe sorprendernos, pues, que Apuleyo se valga no sólo del filósofo más sabio, sino también, como asevera acertadísimamente Paul Hartlich, del filósofo más protréptico para realizar una exhortación a la actividad por medio de la que logró tan grandes méritos y reconocimientos entre humanos y dioses: la filosofía.¹³⁵

FILOSOFÍA COMO MEDIO: DÉMONES Y EUDEMONÍA

Haec Apuleius eleganter quidem et splendide: et utinam audiatur. Si enim in sui ipsius cultu quisque laboret, et quae exteriora sunt, reputet aliena: profecto optimus erit status singulorum et omnium, vigebitque virtus, et ratio praevalebit (...)

JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 6, 29.¹³⁶

Como ya se ha dicho con anterioridad en el apartado del género protréptico, lo más importante de estos *lógoi* es la finalidad de la exhortación: hacia dónde tienden las intenciones de un autor con el público al que se dirige. Nuestro autor realiza dos exhortaciones directas en la obra, ambas expresadas a manera de pregunta, y cabe señalar que cada una tiene como antecedente algo que ya se trató, pero después robustece cada exhortación amplificando sus contenidos. Conozcamos, pues, la finalidad protréptica de Apuleyo en este discurso con cada una de las dos exhortaciones a partir de su comentario e interpretación:

1. *Quin potius nos quoque Socratis exemplo et commemoratione erigimur ac nos secundo studio philosophiae pari similitudini numinum aventes permittimus? (XXI).*

¹³⁵ *Socrates enim ipse erat φιλόσοφος προτρεπικώτατος.* Hartlich, Paul. “De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia”, p. 229.

¹³⁶ “Apuleyo [dijo] esto (*sc.* la exhortación a la filosofía) sin duda elegante y espléndidamente: y ojalá fuera escuchado; pues, si cada uno se empeñara en el cuidado de sí mismo y considerara ajenas las cosas que son exteriores, con toda seguridad la condición de todos y cada uno de ellos sería la más adecuada: su virtud florecería y su razón prevalecería (...).”

(¿Por qué mejor no nos animamos también con el ejemplo y el recuerdo de Sócrates y, por medio de la favorable dedicación a la filosofía, nos encomendamos deseosos a una igual semejanza con las divinidades?)

El antecedente de esta exhortación es toda la significación filosófica que subyace a Sócrates y a su demon que se revisó en el capítulo anterior y que abarca los párrafos XVI-XX del discurso. Precisamente en esta parte, que se encuentra entre ambas exhortaciones (XXI-XXIII), subyace el pilar de la filosofía apuleyana y la justificación de su finalidad protréptica que tiene como eje tres elementos: el alma, la vida y la felicidad.

El alma, que en latín Apuleyo refiere con el término *animus*, aparece por primera vez en el párrafo XV cuando nuestro autor, hablando sobre los diferentes tipos de dēmones, refiere que el alma humana mientras reside en el cuerpo también recibe el nombre de «demon» y para ejemplificar esta sentencia cita un pasaje de Virgilio que luego interpreta; sin embargo, en el propio pasaje no aparece el término *daemon*, sino *deus*, y la interpretación que Apuleyo ofrece enseguida no es del todo clara en una primera lectura para comprender el sentido del fragmento: “¿Acaso los dioses, Euríalo, inducen este ardor a las mentes? / ¿O su propio deseo funesto se vuelve un dios (*deus*) para cada uno? Así pues, un buen deseo del alma es un buen dios. De donde algunos consideran, como ya se dijo antes, que los felices son los llamados εὐδαίμονες, cuyo demon es bueno; esto es, aquellos cuya alma se ha perfeccionado por medio la virtud.” La cita de Virgilio y la interpretación de Apuleyo resultan complicadas de descifrar bajo este contexto. Parece, pues, que nuestro autor formula en su mente una especie de proposición lógica a partir del fragmento del poeta: “si un deseo funesto [del alma] se vuelve un dios [funesto] para cada uno (Virg.), entonces un buen deseo del alma se volverá un buen dios para cada uno (Apul.)”; en donde parecería que la cualidad de algún impulso del alma, como el deseo, determina la cualidad de esa misma alma. A partir de este posible razonamiento que sugiero, Apuleyo se remonta a una palabra griega compuesta de δαίμων a la que se le añade como prefijo el adverbio εὖ y que da origen al adjetivo εὐδαίμων (“cuyo demon es bueno [*bonus daemon*]”) que se usa para designar a una persona de buen demon, es decir, a alguien feliz [*beatus*].

Apuleyo hace equivaler los términos *daemon* y *animus* —como era su intención demostrar en esta parte del tratado al usar a Virgilio como referencia— por medio de la traducción del término εὐδαίμων: “cuyo demon es bueno [*quorum bonus daemon*]” y, a su vez,

de la perífrasis de lo que significa, según su concepción, tener un buen demon: “esto es, cuya alma se ha perfeccionado por medio la virtud [*id est animus virtute perfectus est*]”. Inmediatamente después de esa interpretación, Apuleyo ofrece una equivalencia en lengua latina de ese δαίμων: “En nuestra lengua, como yo interpreto —no sabría si correctamente— podrás llamarlo, en todo caso bajo mi propio riesgo, Genio, porque este dios que cada uno tiene como su propia alma, aunque sea inmortal, de cierta manera es engendrado junto con el hombre, [...]”. Parece que juega de nuevo con la cita de Virgilio siguiendo su proposición anterior (*sua cuique deus fit dira cupido* [Virg.] / *is deus, qui est animus sui cuique* [Apul.]) y confirma, bajo su propia interpretación, que el alma es un demon con toda la significación de divinidad que conlleva el término. Podríamos sintetizar esta la línea argumentativa de la siguiente manera: “*daemon = animus*” por tanto: “*bonus daemon [beatus] = bonus animus [animus virtute perfectus est]*”.

Más allá de esta concepción del Genio-alma, quizá lo más importante para Apuleyo sea enfatizar la condición de ésta en relación con la vida del hombre, al concebirla como el principio de existencia; y de ella deriva la finalidad a la que exhorta Apuleyo con el estudio de la filosofía: alcanzar la felicidad.¹³⁷ Aunque en el tratado sólo aparece en dos ocasiones una voz derivada del término en latín (una vez el adjetivo *beatus* [XV] y otra el sustantivo *beatitudo* [XXIII]) hay que decir de qué manera se relacionan los elementos del discurso con ella. Remontémonos a su primera mención, cuando Apuleyo traduce etimológicamente el término del griego al latín en el fragmento que ya revisamos: *nonnulli [...] arbitrantur εὐδαίμονας dici beatos, quorum daemon bonus, id est animus virtute perfectus est.* (algunos consideran [...] que los felices son llamados εὐδαίμονες, cuyo demon es bueno; esto es, cuya alma se ha perfeccionado por medio la virtud). En las personas felices la virtud desempeña —pragmática y sintácticamente— la función de un medio. Pero ¿en qué consiste esa virtud por cuyo medio se perfecciona el alma?, en esta obra no lo manifiesta de forma explícita, sino que, de cierta manera, lo deja encriptado bajo la figura de Sócrates, por lo que, para hacerlo más patente, recurrimos de nuevo a *De Platone et eius dogmate*: “[Platón] consideraba que esas virtudes que competen al alma racional [*animum rationabilem*], a saber: la sabiduría y la prudencia, pueden ser enseñadas y estudiadas”.¹³⁸

¹³⁷ Vid. Apéndice 1.

¹³⁸ Apul., *Pl.*, II, 9: *Virtutes eas doceri et studeri posse arbitrabatur, quae ad rationabilem animum pertinent, id est sapientiam et prudentiam.*

Por lo tanto, la primera exhortación que realiza Apuleyo, en la que invita a seguir el modo de vida de Sócrates, su filosofía, tiene implicaciones gnoseológicas, al exhortar a reconocer la sabiduría propia del hombre y a volverse sabio en cuanto a ella, y pragmáticas en dos sentidos, uno exterior: al persuadir de que se actúe recta y prudentemente conforme a las virtudes del alma; y otro interior: al exhortar a cultivar el alma con la virtud, con la sabiduría propia del hombre. Así pues, la sabiduría y la prudencia ya no son únicamente proyecciones de sí mismas reflejadas en el actuar, sino que también son el medio por el que se consigue un cambio de cualificación en la propia alma para que de ser *daemon* se vuelva *eudaemon* alcanzando así cierta semejanza con los dioses;¹³⁹ como refiere Eduardo Nicol:

Sin duda, todos los actos se proyectan y ejecutan *en virtud de...* Ésta es la virtud que podríamos llamar operativa, la que concierne a las disponibilidades, a los medios, y sobre todo a los fines inmediatos. Pero la virtud cambia de sentido cuando las disponibilidades del hombre le permiten *convertirse a sí mismo en el proyecto de su vida*: cuando la praxis tiene como fin la virtud de su propio ser. Ésta ya no es la virtud que tiene el comercio, que es la de procurar ganancias; o la que tiene el fuego, que es la de calentar; o la que tiene la comida, que es la de nutrir. Es la virtud inherente a la sapiencia humana, distinta a la sapiencia práctica, porque su fin rebasa el nivel de los fines próximos de la acción.¹⁴⁰

Se puede notar, pues, que entre la felicidad y el alma existe una relación que constituye una unidad no sólo por la conexión etimológica entre ambas palabras griegas (δαίμων y εὐδαίμων), sino también por el hecho de que vivimos con el alma y, mientras vivimos, todos deseamos ser felices, es decir, aspiramos a perfeccionar nuestra alma; pero, aunque todos son conscientes de que sólo con la perfección del alma se es feliz, con todo no la cultivan, por lo que, admirado de esa misma negligencia, Apuleyo dice al respecto: “Y nada me asombra tanto como el hecho de que, aunque todos desean vivir de la mejor manera y saben que no se puede vivir con otra cosa que con el alma y que no puede ocurrir que vivas de la mejor manera sin que el alma sea

¹³⁹ Parece que en este punto Apuleyo sigue a Aristóteles quien dice que la felicidad es cierto tipo de actividad del alma conforme a su virtud (ψυχῆς ἐνέργεια κατ’ ἀρετὴν ποιὰ τις). Arist., *EN.*, 1099b.

¹⁴⁰ Nicol, Eduardo, *La primera teoría de la praxis*, pp. 48 y 49.

cultivada, aun así, no cultivan su alma.”.¹⁴¹ El énfasis en la relación entre alma-vida es tal, que en este único pasaje emplea poliptoton verbal con la voz *vivere* (*vivere*, *vivi* y *vivas*) y nominal con el sustantivo *animus* (*animo*, *animus* y *animi*); vivir conforme el alma y sus virtudes genera en el hombre la condición de felicidad, que es a lo que todos aspiran en vida, y para nuestro autor la felicidad no es otra cosa que el vivir bien:

Este saber vivir es necesario para todos por igual, no el saber pintar ni el saber tocar la cítara, los cuales cualquier hombre bueno despreciará sin ninguna recriminación de su alma, sin ninguna deshonra y sin ninguna vergüenza. No sé cantar con las flautas como Ismenias, pero no me da vergüenza no ser flautista. No sé pintar con los colores como Apeles, pero no me da vergüenza no ser pintor; de la misma manera en las artes restantes —para que yo no exponga todas—, te es lícito desconocerlas y no avergonzarte. De hecho, si te atreves, di: “No sé vivir bien como vivió Sócrates, como [vivió] Platón, como [vivió] Pitágoras, y no me avergüenza no saber vivir bien”. Nunca te atreverás a decir esto.¹⁴²

La necesidad de filosofar es un tópico recurrente y casi obligatorio en los protrépticos; Aristóteles y Cicerón, siguiéndolo, establecieron que filosofar es necesario porque es ineludible, pues aún si se dijera que no hay que filosofar, ya se está filosofando;¹⁴³ bajo la premisa anterior uno lo hace de manera inconsciente e incluso sin voluntad propia por hacerlo, Apuleyo, en cambio, va más allá de esa obligatoriedad diciendo que es imperante sobre la vida porque la filosofía es la única vía por la que se puede cultivar el alma y, por tanto, vivir bien; de nuevo seguimos a Nicol quien dice: “[...] la ἀνθρωπίνη σοφία es la φιλο-σοφία: aunque sea teórica, es una ciencia práctica en tanto que *actúa* sobre el hombre. La praxis nueva es formativa de un hombre nuevo: *la filosofía es el quehacer propio del hombre*”.¹⁴⁴ Así pues, nos referimos a la filosofía como el único medio que, a través de la virtud, produce un cambio de condición en el alma y de cualificación en el ser de un individuo; por tanto, ella es la única vía por la que se

¹⁴¹ Apul., *Soc.*, XXI. *et nihil aeque miror quam, cum omnes et cupiant optime vivere et sciant non alia re quam animo vivi nec fieri posse quin, ut optime vivas, animus colendus sit, tamen animum suum non colant.*

¹⁴² Apul., *Soc.*, XXI y XXII.

¹⁴³ Los tópicos de la felicidad y de la necesidad de filosofar van muy de la mano y son frecuentes en los discursos protrépticos. *Vid.* Apéndice 1 y 1.1.

¹⁴⁴ Nicol, Eduardo, *op. cit.*, p. 49.

puede alcanzar la felicidad. Ésta no es un estado momentáneo del hombre, es la secuencia perpetua de la misma, puesto que no vivimos un solo momento, sino toda la vida. En este sentido la exhortación a la filosofía de Apuleyo implícitamente busca una práctica asidua, un cultivo del alma perenne, en fin, una práctica filosófica del buen vivir hasta el último de los días, pues como dijo Aristóteles: “Una sola golondrina y un único día no hacen verano; así tampoco un único día y un breve tiempo no hacen dichoso ni feliz [a nadie]”.¹⁴⁵

Asimismo, la concepción del *bene vivere* de nuestro autor abarca tanto al hombre en su ser interior (en su alma), como al hombre en su exterior (en su cuerpo y su entorno). Apuleyo, asombrado por el descuido que cada uno tiene con su alma aun sabiendo que es con lo único con lo que se vive, habla sobre los hombres que prefieren los bienes exteriores sobre los bienes del alma:

Pues [ellos] tienen cosas acumuladas que adoran con celo, pero ellos mismos rondan espantosos, ignorantes e incultos. Observa, pues, aquellas cosas en las que han malgastado su patrimonio; notarás que sus [edificaciones] son amenísimas, elevadísimas y adornadísimas, que sus villas [fueron] fundadas como rivales de ciudades, que sus casas [fueron] adornadas a la manera de los templos, que sus esclavos [son] numerosísimos y rizados, que su mobiliario es magnífico, que todas sus cosas [son] abundantes, que todas [son] opulentas, que todas [están] adornadas excepto el propio dueño que, estando solo a la manera de Tántalo, carente, necesitado y pobre entre sus riquezas, no puede tomar aquel torrente que lo rehúye y tampoco está sediento de una oleada engañosa, sino que está hambriento y sediento de una felicidad verdadera, esto es, de una vida favorable y de una prudencia prosperísima.¹⁴⁶

Este fragmento apunta a una doxa —falsa a los ojos de Apuleyo y de cualquier otro filósofo— que prolifera entre los hombres y que nuestro autor quiere apartar de los pensamientos de su auditorio: que la felicidad reside en la posesión acumulativa y excesiva de bienes materiales. Apuleyo lo ejemplifica de manera brillante por medio de alegoría con la figura mitológica de Tántalo al decir que los incultos creen que son felices con riquezas que les llegan hasta el cuello

¹⁴⁵ Arist., *EN.*, 1098a. μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα ἡμέρα οὐδ’ ὀλίγος χρόνος.

¹⁴⁶ Apul., *Soc.*, XXIII. La contraposición entre los bienes del alma con los materiales o exteriores es también un tópico común en los protrépticos. *Vid.* Apéndice 4, 4.1, y 5.

—donde, del mismo modo, le llega el agua a Tántalo— aunque esta felicidad, como decimos siguiendo a Apuleyo, es realmente falaz como también lo es el agua que se aleja de la boca de Tántalo cuando quiere beberla, a pesar de que siempre se encuentra a escasos centímetros de ella, creyendo que podrá sacarle provecho. En este símil la oleada engañosa que se aleja de los hombres incultos es la felicidad verdadera, de la que en realidad están sedientos, pues, aun cuando ellos creen que son felices con tantas riquezas tratando de ocultar su imperfección anímica por medio de bienes exteriores, más bien están deseosos de una vida favorable y de una prudencia prosperísima, en otras palabras: de saber vivir bien dedicándose a la filosofía por medio del cultivo del alma, pues “han malgastado con despilfarro muchas cosas en sus intereses y nada en sí mismos, me refiero al culto de su demon, este culto no es otra cosa que la consagración a la filosofía”.¹⁴⁷

Para ejemplificar la nimiedad de los bienes materiales en la contemplación de un ser, Apuleyo hace una analogía con la compra de caballos:

Pues al comprar caballos no consideramos sus faleras, ni inspeccionamos la nitidez de su cincha ni contemplamos las riquezas de su nuca adornadísima, si le cuelgan colleras variopintas de oro, plata y gemas, si adornos llenos de arte rodean su cabeza y su cuello, si sus frenos [fueron] forjados, si su montura [fue] pintada, si sus correas fueron cubiertas de oro, sino que, hechos a un lado todos estos sobrantes, contemplamos al caballo mismo sin ornato, sólo su cuerpo y su alma, como es bello para su especie, vigoroso para la carrera y resistente para la carga: En seguida [contemplamos] en su cuerpo si hay: *Una cabeza fina, un vientre corto y una espalda gruesa/ Y [si] el pecho impetuoso del bello [animal] es prominente por sus músculos.* Además, si *la espina dorsal crece doble a través de los lomos*: pues no sólo quiero que transporte rápidamente, sino incluso que lo haga cómodamente. Así pues, de manera similar al contemplar a los hombres, no tomes en cuenta aquellas cosas ajenas, sino aprecia al hombre mismo en su interior, mira al [hombre] mismo como a mi humilde Sócrates. En cambio, llamo ajenas a esas cosas que los padres produjeron y que la fortuna concedió. No agrego ninguna de estas cosas a las alabanzas de mi Sócrates: ninguna nobleza,

¹⁴⁷ Apul., *Soc.*, XXII. En este pasaje Apuleyo juega con los contenidos de su propia exposición y se refiere al alma, sin duda, pero no con el término *animus*, sino con *daemon*. Lo mismo ocurre en XVII: *Igitur mirum si Socrates [...] hunc deum suum cognovit et coluit, ac propterea eius custos [...] cuncta et arcenda arcuit, praecavenda praecavit et praemonenda praemonuit*. Donde existe una distinción entre dos entidades: su dios entendido como Genio-alma (*hunc deum suum*) y su demon custodio (*eius custos*).

ninguna estirpe, ningún abolengo, ninguna riqueza envidiable. Todas estas cosas en verdad son, como digo, ajenas.¹⁴⁸

Es imperativo para nuestro autor despreciar las cosas que resultan ajenas a un ser vivo en sí mismo; no obstante, esto no significa que todos los bienes exteriores sean malos y que haya que desdeñarlos del todo —pues el cuerpo requiere de bienes que permitan su cuidado así como el alma precisa de la virtud y la prudencia para cultivarla—¹⁴⁹ sino que sólo no deben ser tomados en cuenta al momento de valorar a un hombre, pues Apuleyo está consciente de que una persona no es responsable de ciertas cosas en su propia vida, como el linaje y la fortuna, y él quiere que en una persona se destaque el esfuerzo de su sabiduría y su prudencia por medio de la alabanza de las cualidades que son inherentes a su actuar y que dependen sólo de ella. Para ejemplificar esto se vale de un diálogo ficticio en donde refuta elogios, que suelen ser comunes, de los bienes ajenos al hombre que no dependen de él o que son pasajeros y después da un ejemplo de cómo sería una alabanza del hombre en sí mismo sin considerar lo ajeno: “[Si dijeras] ‘es de noble origen’ alabas a sus padres; ‘es rico’, no creo en la fortuna; y no enumero más éstas: ‘es resistente’, se cansará por la enfermedad; ‘es ágil’, se detendrá en su vejez; ‘es hermoso’, espera un poco y [ya] no lo será; ‘pero, sin duda, está versado en las buenas artes, es muy erudito y, cuanto le es lícito al hombre, sabio y aprobador del bien’, ahora, finalmente, alabas al varón mismo. Pues esto no es algo hereditario del padre, ni algo que depende de la casualidad, ni algo de un año por el sufragio, ni algo que se marchita a causa del cuerpo, ni algo que cambia con la edad. Mi Sócrates tuvo todas estas cosas y por eso rechazó tener las demás.”¹⁵⁰

En este sentido Apuleyo quiere que las únicas cosas dignas de elogio en un hombre sean sólo las que dependen de él, las que realiza conforme a la virtud de su alma. Pues, precisamente, sabe que la virtud, el alma y la felicidad, así como no dependen de otras personas, tampoco

¹⁴⁸ Apul., *Soc.*, XXIII. Hay ciertos ecos de aristotelismo en este pasaje. El Estagirita dice que algunos relacionan la buena fortuna con la felicidad, mientras que otros relacionan la virtud con la felicidad. Sin duda, Apuleyo forma parte del segundo grupo. *Cfr.* Arist., *EN.*, 1099b. Sobre esta misma analogía de la contemplación de caballos y hombres véase Apéndice 5.

¹⁴⁹ Sobre el uso moderado y justificado de los bienes exteriores *vid.* Apul., *Pl.*, XXIII.

¹⁵⁰ En el *De deo Socratis* Apuleyo sólo habla de los bienes del alma y los bienes ajenos, parece que no hace una distinción más precisa como la de Platón quien hizo una triple división de bienes: los del alma, los del cuerpo y los exteriores (estos últimos son equivalentes a los ajenos de Apuleyo) en *Lg.*, 697b y más bien sigue el modelo Aristotélico de consignar sólo los bienes del alma y los ajenos o exteriores (Arist., *EN.*, 1100a). No obstante, sí habla de los bienes del cuerpo en *Pl.*, XXIII.

pueden depender de los bienes exteriores. Cada uno es responsable de sí mismo, de su alma, y de querer hacer un cambio en ella, cambio que sólo es posible por medio de la dedicación a la filosofía y al cultivo de la sabiduría; en palabras de Nicol: “Filosofar es producir (ποιεῖν) un cambio en el hombre. [...] Platón define a la filosofía con esta palabra κτήσις que significa adquisición: la filosofía es la adquisición de la ciencia. La ciencia es lo adquirido. Pero el proceso de la adquisición, el tránsito del no-ser sapiente al ser sapiente, no es un mero cambio en el saber, sino un cambio de los hombres, algo que se produce sólo en su ser: μόνον τῶν ὄντων”.¹⁵¹

Este tema de las alabanzas de lo ajeno y las alabanzas del hombre mismo sirven a Apuleyo para sintetizar toda su línea argumentativa y preparar su peroración porque, a final de cuentas, la alabanza del hombre mismo consiste en enaltecer la condición de la que gozó no por su fortuna, ni por sus padres, sino por su propio esfuerzo en vida al cultivar el alma conforme a la sabiduría humana haciéndolo siempre con miras a vivir bien, o lo que es lo mismo, ser feliz. Por ello, en esta ocasión Apuleyo da un ejemplo no propio como el que vimos con anterioridad, sino extraído de Accio, con la finalidad de demostrar que él alabó a Ulises por las cualidades inherentes a su alma que su prudencia le confirió:

2. *Quin igitur et tu ad studium sapientiae (er)i[n]geris vel properas saltem, ut nihil alienum in laudibus tuis audias, sed ut, qui te volet nobilitare, aequè laudet, ut Accius Ulixen laudavit in Philocteta suo, in eius tragoediae principio: inclite, parva prodite patria, / nomine celebri claroque potens / pectore, Achivis classibus auctor, / gravis Dardaniis gentibus ultor, / Laertiade? novissime patrem memorat. ceterum omnes laudes eius viri audisti. nihil inde nec Laertes sibi nec Anticlia nec Arcisius vindicat: [nec] tota, ut vides, laudis huius propria Ulixi possessio est. (XXIV)*

¿Por qué tú también no diriges tu atención al amor por la sabiduría o por lo menos te apresuras para no escuchar nada ajeno en tus alabanzas, sino para que, quien quiera ennoblecerte, te alabe de la misma manera en la que Accio alabó a Ulises en su *Filoctetes* al principio de su tragedia: *Glorioso [hombre], salido de su pequeña patria, / Influyente por su célebre nombre y por su insigne corazón, / Consejero en las flotas Aqueas, / Severo vindicador de los pueblos dardanios, / Hijo de Laertes?* Menciona a su padre

¹⁵¹ Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*, p. 409.

hasta el final. Por lo demás, escuchaste todas las alabanzas de este varón. De allí ni Laertes, ni Anticlia, ni Arcesio se atribuyen nada a sí mismos; y todo de esta alabanza no es, como ves, una posesión propia de Ulises.

El discurso, pues, concluye de manera magistral con una segunda exhortación a la filosofía, bajo su despliegue etimológico “amor por la sabiduría”,¹⁵² retomando todo lo que se ha dicho con anterioridad desde el parágrafo XVI, donde apareció Sócrates por primera vez en el tratado e, implícitamente, comenzó un largo elogio a su persona, a su ser interior, que finalmente desembocó en una alegoría con Ulises. Decimos que se trata de una alegoría porque, en nuestra opinión, Apuleyo sigue haciendo, en cierto sentido, alusión a Sócrates, pero ahora bajo la máscara de Ulises:

Y Homero, quien siempre quiso que la compañera de éste fuera la prudencia, a quien llamó Minerva conforme al rito poético, no te muestra otra cosa en el mismo Ulises. Así pues, siendo esta misma su compañera, hizo frente a todas las cosas horribles y superó todas las adversas. Sin duda, siendo ésta su ayudante, entró a las cuevas del Cíclope, pero salió; vio las vacas del Sol, pero se mantuvo alejado, descendió a los infiernos, pero ascendió; siendo la misma sabiduría su compañera navegó frente a Escila y no fue arrastrado; fue acorralado por Caribdis y no fue retenido; bebió la copa de Circe y no fue transformado; se acercó a los lotófagos y no permaneció [allí]; escuchó a las sirenas y no se acercó.

Vemos que en Ulises están presentes las dos virtudes del alma: la prudencia y la sabiduría, que fungieron como sus acompañantes a lo largo de su travesía. Apuleyo las exalta magníficamente al atribuirles el hecho de que el héroe homérico haya hecho frente a cosas horribles y haya superado tantas adversidades. Sin embargo, ¿quién es la personificación de ambas virtudes?, ¿Ulises o Minerva? Es muy conocido que la diosa asistió al héroe en variados pasajes de la *Odisea* y que su ayuda fue fundamental para el desarrollo de su viaje, pero ¿quizá Apuleyo

¹⁵² La expresión *studium sapientiae* es una traducción literal del término griego φιλοσοφία, en la que se despliegan los dos sustantivos que conforman dicha palabra: φίλος = *studium* y σοφία = *sapientia*. Cicerón fue el primero en introducirla al latín en *Off.*, II, 5: *Hanc igitur qui expetunt, philosophi nominantur, nec quicquam aliud est philosophia, si interpretari velis, praeter studium sapientiae*. Asimismo, Apuleyo confirma la recepción de esa traducción en *Pl.*, III, 1: *studium sapientiae, quam philosophiam vocamus [...]*.

querría que pensáramos que tales acciones ocurrieron gracias a la sabiduría de Ulises más que a la intervención de la diosa? Me parece que, por la manera en la que lo expresa nuestro autor, enaltece la prudencia en conjunto con la sabiduría sobre Minerva. En efecto, Apuleyo dice que Homero llamó a la prudencia Minerva casi por una obligación poética; no lo dice a la inversa: que su compañera fue Minerva, a quien denominó como la prudencia. Minerva suele representar por metonimia la sabiduría, pero a los ojos de Apuleyo en la obra homérica es al revés: la sabiduría es por metonimia Minerva.

La alegoría, según creemos, va aún más allá para establecer más relaciones entre Sócrates y Ulises, pues ambos recibieron cierto apoyo divino, el primero de su demon, el segundo de Minerva, y no sólo eso, sino que también los dos fueron distinguidos sobre los demás humanos por una divinidad, Sócrates por Apolo, como ya se revisó en la anécdota del Oráculo, y Ulises por la propia Minerva: “Vamos, no hablemos ya más, pues los dos conocemos la astucia: tú eres el mejor de los mortales todos en el consejo y con la palabra y yo tengo fama entre los dioses por mi previsión y por mi astucia”.¹⁵³ La obra termina con un recuento de las adversidades de las que Ulises logró salir con su prudencia y su sabiduría y, aunque algunos estudiosos han sugerido que el discurso nos llegó inconcluso, nosotros no podríamos pensar en una peroración más contundente y protréptica que ésta.¹⁵⁴

¹⁵³ Trad. de José Luis Calvo Martínez en Homero, *Odisea*. Madrid: Cátedra, 2014. XIII, vv. 296-298. Asimismo, la figura de Ulises se volvió un prototipo de filósofo o varón sabio especialmente citado y referenciado en los discursos protrépticos. Vid. Apéndice 7 y el excelente estudio de Montiglio, Silvia. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, en especial los capítulos I y II: “‘Odysseus was not...’: Anthistenes’ defense of fan abused hero’ y ‘Plato’s Odysseus: A soldier in the soul’.

¹⁵⁴ Por ejemplo Cfr. Harisson, S. J., *Apuleius: a latin..., op. cit.*, pp. 142 y 143.

Apuleii Platonici Madaurensis

De deo Socratis liber

Texto latino y traducción

[De deo Socratis. Prologus]

⟨Ex Apulei Floridis⟩

I. Qui me voluistis dicere ex tempore, accipite rudimentum post experimentum. quippe, prout mea opinio est, bono periculo¹⁵⁵ periculum faciam, postquam re probata meditata sunt, dicturus incogitata. neque enim metuo ne in frivolis displiceam, qui in gravioribus placui. sed ut me omnifariam noveritis, etiam in isto, ut ait Lucilius, schedio *** et incondito,¹⁵⁶ experimini, an idem sim repentinus, qui praeparatus, si qui tamen vestrum nondum subitaria ista nostra cognostis, quae scilicet audietis pari labore quo scribimus, venia propensiore, quam legimus.¹⁵⁷ enim sic ferme adsolet apud prudentes viros esse in operibus elaboratis iudicatio restrictior, in rebus subitariis venia prolixior. scripta enim pensiculatis et examinatis, repentina autem noscitis simul et ignoscitis: nec iniuria.¹⁵⁸ illa enim, quae scripta legimus, etiam tacentibus vobis talia erunt, qualia illata sunt; haec vero, quae impraesentiarum et quasi vobiscum par[t]ienda sunt, talia erunt, qualia vos illa favendo feceritis. quanto enim *** exinde orationi modificabor *** vos animadverto libenter audire. proinde in vestra manu situm est vela nostra sinuare, etiam mittere, ne pendula et flaccida neve restricta et caperrata sint.

¹⁵⁵ *bono periculo*: es un ablativo de modo propio de Apuleyo, se atestigua también en tres ocasiones en su *Apología* (28, 1; 57, 1 y 72, 4). Cfr. Lewis, *A latin dictionary. s. v. periculum*; asimismo, lo aprovecha para crear un políptoton entre *periculo* y *periculum*.

¹⁵⁶ El texto presenta una laguna en la que es muy probable que hubiera uno o más adjetivos que calificaran a *schedio*, algunos editores han sobreentendido un adjetivo como *subitario* o *rudi*, otros han optado por prescindir mejor de la conjunción *et*. Por otra parte, no conservamos el registro de “*schedium*” que refiere Apuleyo de Lucilio; no obstante, una definición que ofrece Festo de la palabra *schedia* (siendo tanto *schedium* como *schedia* sustantivos provenientes del adjetivo griego *σχέδιος*) podría confirmar la relación entre *schedium* e *inconditum* que cita Apuleyo de Lucilio: <*Schedi*>a genus navigii <**inconditum**, trabis tantum inter> se conexas fac<tum. (*Schedia*: un tipo de balsa **desorganizada** hecha únicamente con maderas ligadas entre sí). Fest., 1236. vid. Ingersoll, J. W. D. “Roman Satire: Its Early Name”, pp. 60-62.

¹⁵⁷ Creemos que en esta última parte debe sobreentenderse un pronombre relativo *qua* cuyo antecedente sería *venia* para que hubiera cierta correlación de sentido entre ambas frases; Apuleyo pudo haberla omitido para que no resultara cacofónica la secuencia *quam qua*.

¹⁵⁸ *nec iniuria*: lítote. La deshicimos en nuestra traducción.

[PRÓLOGO A ‘SOBRE EL DIOS DE SÓCRATES’]

(A PARTIR DE LOS *FLORIDA* DE APULEYO)¹⁵⁹

I. Ustedes que quisieron que yo hablara de manera improvisada presten atención a esta prueba posterior al ensayo. De hecho, en cuanto es mi opinión, haré un intento sin ningún riesgo; después de que, probado el asunto, fueron meditadas [algunas cosas], voy a decir las cosas no reflexionadas. Pues yo, que he agradado en asuntos más relevantes, no tengo miedo de desagradar en asuntos intrascendentes. Sin embargo, para que ustedes me conozcan en todos los sentidos, incluso en esta, como dice Lucilio,¹⁶⁰ improvisación <...> y desorganizada, comprueben si soy el mismo espontáneo que preparado, si es que algunos de ustedes aún no conocen estas improvisaciones nuestras que, naturalmente, escucharán con el mismo empeño con el que escribimos, con una indulgencia más favorable que [con la] que leemos. En efecto, entre los hombres prudentes generalmente suele existir una crítica más rigurosa en los trabajos preparados, [pero] en los asuntos improvisados una indulgencia más cordial. Pues ustedes ponderan y examinan las cosas escritas, pero las repentinas las conocen y al mismo tiempo las justifican, y con justa razón. Sin duda, aquellas que leemos escritas, incluso mientras ustedes guardan silencio, serán tal y como fueron presentadas; sin embargo, las cosas que en el momento actual deben ser también casi compartidas con ustedes, serán tal y como ustedes las hayan estimado con su favor. Pues con cuanto [hayan sido favorecidas], <...> enseguida ajustaré mi discurso <...>, noto que ustedes me escuchan con gusto.¹⁶¹ Por consiguiente, ha quedado en sus manos el ondear nuestras velas — incluso soltarlas — para que no estén colgantes, ni flojas o para que no estén tensas ni fruncidas.

¹⁵⁹ Conservamos el título que aparece en la edición de Moreschini que tomamos como base, aunque no estamos de acuerdo con la postura de considerar este prólogo como parte de los *Florida*.

¹⁶⁰ Cayo Lucilio fue un escritor romano de sátiras que vivió durante el siglo II a. C. y formó parte del llamado “Círculo de los Escipiones”. Aunque su obra no llegó a nuestros días, conservamos aproximadamente 1400 líneas de sus *Saturae* que, siguiendo a sus antecesores Ennio y Pacuvio, fueron escritas en septenarios trocaicos, hexámetros dactílicos y otras combinaciones de versos; sin embargo, en su obra predominó el uso de los hexámetros, razón por la que este metro y el propio Lucilio se consolidaron como el fundamento del género de la sátira.

¹⁶¹ El texto presenta lagunas, al parecer, más extensas que la anterior que pudo haber sido una sola palabra.

II. *At ego, quod Aristippus dixit, experiar, Aristippus ille Cyrenaicae sectae repertor, quodque malebat ipse, Socratis discipulus; eum quidam tyrannus rogavit, quid illi philosophiae studium tam impensum tamque diutinum profuisset. Aristippus respondit: ‘ut cum omnibus’, inquit, ‘hominibus secure et intrepide fabularer’.*

III. *Verbo subito sumpta sententia est,¹⁶² quia de repentino oborta est, quasi velut in maceria lapides temerario in[ter]iectu poni necesse est neque interiecto intrinsecus pondere neque colliniato pro fronte situ neque coniventibus ad regulam lineis, quippe qui structor orationis huius egomet non e meo monte lapidem drectim caesum adferam, probe omnifariam complanatum, leviter extimas oras ad unguem coaequatum, sed cuique operi adcommodem vel inaequalitate aspera vel laevitate lubrica vel angulis eminula vel rotunditate volubilia, sine regulae correctione et mensurae parilitate et perpendiculari sollertia. nulla enim res potest esse eadem festinata simul et examinata nec est quicquam omnium,¹⁶³ quod habere possit et laudem diligentiae simul et gratiam celeritatis.*

IV *Praebui me quorundam voluntati, qui oppido quam a me desiderabant ut dicerem ex tempore. et est hercule formido,¹⁶⁴ ne id mihi evenerit, quod corvo suo evenisse Aesopus fabulatur, id erit, ne, dum hanc novam laudem capto, parvam illam, quam ante peperit, cogar amittere. sed de apologo quaeritis: non pigebit aliquid fabulari.*

¹⁶² Hay dos opciones de traducción: *sumpta est* como el verbo en voz pasiva cuyo sujeto es *sententia*, o *sententia* como sujeto, *sumpta* su predicado nominal y *est* el verbo. Preferimos la primera lectura, pero activamos el verbo.

¹⁶³ Omisión de *omnium* porque es difícil de aterrizarlo al español determinando a *nec quicquam*.

¹⁶⁴ *sc. mihi* para pensar en una estructura de dativo posesivo.

II. Pero yo pondré a prueba lo que dijo Aristipo, aquel famoso Aristipo fundador de la escuela cirenaica,¹⁶⁵ y lo que él mismo prefería como discípulo de Sócrates. Un tirano le preguntó para qué le había servido un estudio tan dedicado y tan duradero de la filosofía, Aristipo respondió: “Para conversar con todas las personas tranquila y temerariamente”.

III. La disertación comenzó con una palabra improvisada porque surgió espontáneamente, en cierto modo, como es necesario que se coloquen las piedras en un muro con un acomodo descuidado, sin un peso interpuesto adentro, sin una disposición alineada al frente, y sin líneas que se ciñan a la regla. Puesto que yo mismo, constructor de este discurso, no traería de mi propio monte una piedra tallada en línea recta, muy bien alisada en todos sus sentidos, igualada con el mayor cuidado en cuanto a sus bordes inferiores, sino que [la] ajustaría para cada trabajo: en la desigualdad lo áspero, en la tersura lo liso, en sus ángulos lo prominente, en su redondez lo giratorio, sin corrección en su regla, ni igualdad en su medida, ni una destreza en la plomada. Ningún asunto puede ser el mismo apresurado y al mismo tiempo examinado, y no existe nada que pueda tener la alabanza de la diligencia y, a la vez, el encanto de la rapidez.

IV. Me ceñí a la voluntad de algunos que, con toda seguridad, esperaban de mí que hablara de manera improvisada. También [tengo] el temor, por Hércules, de que me ocurra lo que Esopo cuenta que le ocurrió a un cuervo suyo,¹⁶⁶ esto es que, mientras yo recibo esta nueva alabanza, sea orillado a renunciar a aquella pequeña que adquirí antes. Mas ustedes preguntan por la fábula, no me molestará contarla.

¹⁶⁵ Aristipo de Cirene (ca. 435-350 a. C.) fue discípulo directo de Sócrates y, como ya mencionó Apuleyo, fundador de la escuela cirenaica cuya doctrina giraba en torno al placer (ἡδονή), por lo que sentó las bases del hedonismo.

¹⁶⁶ Esopo fue un fabulista griego que vivió durante el siglo VI a. C.; fue ampliamente reconocido y citado en el mundo antiguo debido al carácter moralizante de sus historias. Asimismo, fue el modelo a seguir de fabulistas posteriores como Fedro, Aviano y Babrio. La fábula del cuervo y la zorra de Esopo (Κόραξ καὶ ἀλώπηξ) es la número 124 en la edición de Perry y la 165 en la de Chambers.

Corvus et vulpis unam offulam simul viderant eamque raptum¹⁶⁷ festinabant pari studio, impari celeritate, vulpis cursu, corvus volatu. igitur ales bestiam¹⁶⁸ praevenit et secundo flatu propassis utrimque pinnis praelabatur et anticipat, atque ita praeda simul et victoria laetus sublime evectus in quadam proxima quercu in summo eius cacumine tutus sedit. eo quoque tamen vulpis, quia lapidem nequibat, dolum iecit. namque eandem arborem successit et subsistens, cum superne raptorem praeda ovantem videret, laudare astu adorta est: 'ne ego inscita, quae cum alite Apollinis frustra certaverim,¹⁶⁹ quippe cui iam pridem corpus tam concinnum est, ut neque oppido parvum neque nimis grande sit, sed quantum satis ad usum decoremque, pluma mollis, caput argutum, rostrum validum. iam ipse alis persequax,¹⁷⁰ oculis perspicax, unguibus pertinax. nam de colore quid dicam? nam cum duo colores praestabiles forent, piceus et niveus, quibus inter se nox cum die differunt, utrumque colorem Apollo suis alitibus condonavit, candidum olori,¹⁷¹ nigrum corvo. quod utinam sicuti cygno cantum indulisit, ita huic quoque vocem tribuisset, ne tam pulchra ales, quae ex omni avitio longe praecellit, voce viduata, deliciae facundi dei, muta viveret et elinguis!' id vero ubi corvus audit, hoc solum sibi prae ceteris deesse, dum vult clarissime clangere, ut ne in hoc saltem olori concederet, oblitus offulae, quam mordicus retinebat, toto rictu hiavit atque ita, quod volatu pepererat, cantu amisit; enimvero vulpis, quod cursu amiserat, astu recuperavit.¹⁷² eandem istam fabulam in pauca cogamus, quantum fieri potest cohibiliter: corvus, ut se vocalem probaret, quod solum deesse tantae eius formae vulpis simulaverat, groccire adortus, praedae, quam ore gestabat, inductricem¹⁷³ compotivit.

¹⁶⁷ *raptum*: supino dependiente de *festinabant*.

¹⁶⁸ *ales* y *bestiam*: sinécdoques del género por la especie.

¹⁶⁹ Oración relativa con matiz causal.

¹⁷⁰ *persequax*: neologismo.

¹⁷¹ Variatio de *niveus* a *candidus* y de *cygnus* a *olor*.

¹⁷² Paralelismo sintáctico entre ambos períodos: *quod volatu pepererat, cantu amisit; enimvero vulpis, quod cursu amiserat, astu recuperavit*. Sin embargo, hay que notar también una inversión en la función sintáctica de los ablativos en ambos períodos casi como un quiasmo en la función de los casos: *volatu*: abl. instrumental; *cantu*: abl. de causa y, a la inversa: *cursu*: abl. de causa; *astu*: abl. instrumental.

¹⁷³ *inductrix*: neologismo.

Un cuervo y una zorra habían visto al mismo tiempo un pedacito de carne y ambos se apresuraban a robarlo con el mismo empeño, [pero] con una velocidad desigual: la zorra con su carrera, el cuervo con su vuelo. Así pues, el ave aventaja a la fiera y, extendidas sus alas por ambos lados, planea con la brisa favorable y toma la delantera, de esta forma, elevada alegre en lo alto a causa de su botín y al mismo tiempo de su victoria, se posa segura en una encina muy cercana, en la parte más alta de ésta. Por ello la zorra, ya que no era capaz de [lanzarle] una piedra, le lanza una trampa. Se puso debajo del mismo árbol y, quedándose ahí, puesto que veía en lo alto al ladrón regocijándose por su botín, comenzó a elogiarlo con astucia: “Efectivamente soy una inconsciente porque competí en vano con el ave de Apolo,¹⁷⁴ la cual, sin duda desde hace ya un tiempo, tiene un cuerpo tan proporcionado que no es ni demasiado pequeño ni excesivamente grande, sino cuanto es suficiente para el uso y para la elegancia: un plumaje terso, una cabeza fina, un pico fuerte. Tú mismo eres muy perseguidor por tus alas, perspicaz por tus ojos, pertinaz por tus zarpas. ¿Y qué diré sobre tu color? Pues debido a que había dos colores sobresalientes, el negro y el blanco —por medio de los que difieren entre sí la noche y el día— Apolo otorgó a sus aves ambos colores: al cisne el blanco, al cuervo el negro.¹⁷⁵ ¡Ojalá tal como le concedió al cisne su canto, así también le hubiera asignado una voz al cuervo para que un ave tan bella, que de todo el género aviar es superior por mucho, habiendo sido desprovista de voz —siendo ella el deleite del dios elocuente— no viviera muda y afónica!” Pero, cuando el cuervo escucha eso: que sólo le faltaba esto frente a las demás [aves], quiere vociferar esplendorosamente para no ceder ante el cisne ni siquiera en eso; habiéndose olvidado del pedacito de carne que retenía con su pico, lo abrió por completo y de esta manera perdió por su canto lo que había adquirido con su vuelo. En efecto, la zorra recuperó con su astucia lo que había perdido por su carrera. Sinteticemos en pocas palabras esta misma fábula, cuanto pueda lograrse de manera resumida. El cuervo, para demostrar que era canoro —la única cosa que la zorra había fingido que le faltaba a la belleza tan grande de éste— tras comenzar a graznar, hizo a la estafadora partícipe del botín que llevaba en su boca.

¹⁷⁴ En la antigüedad algunas aves solían ser consagradas a los dioses: el águila, a Zeus; la lechuza, a Atenea; el gorrión, a Afrodita. A Apolo quien era, entre otras disciplinas, el dios de la adivinación se le consagró el cuervo porque se creía que esta ave era portadora de presagios.

¹⁷⁵ El cisne se consagró también a Apolo por ser el dios de la música, el guía de las musas, ya que se decía que esa ave podía predecir cuándo estaba próxima a morir y, antes de perecer, cantaba mejor que nunca. Por tanto, esta ave es símbolo tanto de la música como de la adivinación. *Vid. Pl., Phd.*, 84d.

V. *Iamdudum scio, quid hoc significatu flagitetis: ut cetera Latine materiae persequamur. nam et in principio vobis diversa tendentibus ita memini polliceri, ut neutra pars vestrum, nec qui Graece nec qui Latine petebatis, dictionis huius expertes abiretis. quapropter, si ita videtur, satis oratio nostra atticissaverit; tempus est in Latium demigrare de Graecia. nam et quaestionis huius ferme media tenemus, ut, quantum mea opinio est, (p)ars ista posterior, prae illa Graeca, quae antevertit, nec argumentis sit effetior nec sententiis rarior nec exemplis pauperior nec oratione defectior.*

V. Ahora mismo sé qué exigen ustedes con esa seña: que continuemos el resto del tema en latín. También recuerdo que, al principio, puesto que se interesaban en cosas diversas, les hice tal promesa de manera que ninguna parte de ustedes, ni los que pedían [que hablara] en griego, ni los que pedían [que hablara] en latín, se fuera carente de esa declamación. Por lo que, si así les parece, nuestro discurso ya imitó lo suficiente la manera de hablar ateniense, es hora de emigrar de Grecia al Lacio. Todavía nos queda también casi la mitad de esta indagación, de manera que, en cuanto es mi opinión, esta parte siguiente, frente a aquella griega que precedió, no sea más débil en argumentos, ni más escasa de disertaciones, ni más pobre de ejemplos, ni más desprovista de lenguaje.

⟨De deo Socratis⟩

I. *Plato omnem naturam rerum, quod eius ad animalia praecipua pertineat, trifariam divisit censuitque esse summos deos. summum, medium et infimum fac intellegas¹⁷⁶ non modo loci disclusionem verum etiam naturae dignitate, quae et ipsa neque uno neque gemino modo sed pluribus cernitur. ordiri tamen manifestius fuit a loci dispositione. nam proinde ut maiestas postulabat, diis immortalibus caelum dicavit, quos quidem deos caelites partim visu usurpamus, alios intellectu vestigamus. ac visu quidem cernimus*

*vos, o clarissima mundi
lumina, labentem caelo quae ducitis annum.¹⁷⁷*

nec modo ista praecipua: diei opificem lunamque, solis aemulam, noctis decus, seu corniculata seu dividua seu protumida seu plena sit,¹⁷⁸ varia ignium face, quanto longius facessat a sole, tanto largius conlustrata, pari incremento itineris et luminis, mensem suis auctibus ac dehinc paribus dispendiis aestimans; sive illa proprio sed perpeti candore, ut Chaldaei arbitrantur,

¹⁷⁶ *fac + ut* y subjuntivo: perífrasis de imperativo; no obstante, a veces se prescinde de la conjunción *ut* y el subjuntivo volitivo introduce directamente la oración completiva, como en este caso.

¹⁷⁷ Verg., *G.*, I, 5-6.

¹⁷⁸ Los adjetivos *corniculata* y *protumida* son neologismos que emplea Apuleyo para denominar las fases creciente o menguante y creciente o menguante gibosas, respectivamente. Sólo Catón (234-149 a. C.) había mencionado la luna menguante en *Agr.*, 31, 2 con el término *decrescens*. Por otra parte, Plinio y Columela (s. I d. C.) siguen a Catón llamando a la luna menguante *decrescens* (Col. VI, 26 y Plin., *Nat.*, XVI, 193) y seguro de ahí mismo infieren que la luna gibosa debería ser *crescens* (Col., XIV, 8 y Plin., *Nat.*, XVII, 108).

⟨Sobre el Dios de Sócrates⟩

I. Platón dividió en tres partes toda la naturaleza de las cosas —lo que concierne de ésta a los principales seres vivos— y determinó que existen dioses más elevados. Tú procura entender que existe lo más elevado, lo intermedio y lo más bajo, no sólo en cuanto a la separación del lugar, sino incluso en cuanto al prestigio de su naturaleza, mismo que también se distingue no de una única manera ni de dos, sino de muchísimas maneras. Sin embargo, ha sido más evidente comenzar por la disposición del lugar, pues, como su grandeza lo exigía, se ha consagrado el cielo a los dioses inmortales a los cuales, ciertamente, a unos los designamos en parte gracias a nuestra vista como dioses celestes, y a otros los rastreamos gracias a nuestro intelecto. Y, en efecto, percibimos con la vista

*a ustedes, oh las más brillantes luces del mundo,
que conducen el año que resbala por el cielo.*

Y no sólo [percibimos] a estas luces principales: al creador del día y a la luna, rival del sol, adorno de la noche ya sea corniculada, ya dividida, ya convexa, ya llena a causa del variado brillo de sus fuegos;¹⁷⁹ cuanto más lejos se aparte del sol tanto más ampliamente será iluminada siendo proporcional el incremento de la trayectoria y de la luz, determinando el mes por sus aumentos y, en consecuencia, por sus disminuciones proporcionales. O si la luna, de brillo propio, pero no perpetuo, como juzgan los caldeos,¹⁸⁰

¹⁷⁹ Decidimos conservar la traducción de las fases lunares según los vocablos que emplea Apuleyo sin distinción del lado en el que residía el brillo de la luna, por lo que la luna “corniculada” puede corresponder a la fase creciente (brillo derecho), o a la menguante (izquierdo); la “dividida” al cuarto creciente (derecho), o al cuarto menguante (izquierdo); la “convexa” a la creciente gibosa (derecho) o a la menguante gibosa (izquierdo). La luna nueva no es mencionada en estas fases lunares de Apuleyo a causa de su carencia de brillo.

¹⁸⁰ Los caldeos eran un pueblo asentado en la región de Caldea cerca de Mesopotamia. Eran conocidos principalmente por sus amplios conocimientos en astronomía. En palabras del propio Apuleyo: “Los caldeos le mostraron [sc. a Pitágoras] la ciencia de las estrellas, las órbitas fijas de las divinidades errantes, las diversas influencias de ambas en las constelaciones de los hombres y también, con amplios recursos, los remedios buscados por tierra, por aire y por mar para curar a los mortales”. (*Chaldaei sideralem scientiam, numinum vagantium statos ambitus, utrorumque varios effectus in genituris hominum ostendere nec non medendi remedia mortalibus latis*

parte luminis compos, parte altera cassa fulgoris, pro circumversione oris discoloris multiiuga pollens speciem sui variat, seu tota proprii candoris expers, alienae lucis indigna, denso corpore sed levi ceu quodam speculo radios solis obstipi¹⁸¹ vel adversi usurpat et, ut verbis utar Lucreti,

notham iactat de corpore lucem.¹⁸²

II. *utra[que] harum vera sententia est – nam hoc postea videro –, tamen neque de luna neque de sole quisquam Graecus aut barbarus facile¹⁸³ cunctaverit deos esse, nec modo istos, ut dixi, verum etiam quinque stellas, quae vulgo vagae ab imperitis nuncupantur,¹⁸⁴ quae tamen indeflexo et certo et stato cursu meatus longe ordinatissimos divinis vicibus aeterno efficiunt. varia quippe curriculi sui specie, sed una semper et aequabili pernicitate tunc progressus, tunc vero regressus mirabili vicissitudine adsimulant pro situ et flexu et abstituto circulatorum, quos probe callet qui signorum ortus et obitus comperit. in eodem visibilium deorum numero cetera quoque sidera, qui cum Platone sentis, locato:*

Arcturum p(luviasque) Hy(adas) g(eminosque) T(riones)¹⁸⁵

aliosque itidem radiantis¹⁸⁶ deos, quibus caeli chorum comptum et coronatum suda tempestate visimus,

pecuniis terra caeloque et mari conquisita) Fl., XV, 17. Asimismo, destaca que en el pasaje también llama divinidades (numinum) a los planetas sin duda para que su auditorio los considere como dioses.

¹⁸¹ Seguimos la lectura de Jones quien propone el adjetivo *obstipi* en lugar del verbo *obstitit*.

¹⁸² Lucr., V, 575-6. Apuleyo combina dos versos de Lucrecio que expresan una disyunción de posibilidades sobre el brillo de la luna. No podemos decir con certeza si adapta el verso que refiere conscientemente o si lo hace de memoria, aunque, si se tratara del segundo caso, podría ser un indicio más de improvisación en el discurso: *Lunaque sive notho fertur loca lumine lustrans, / sive suam proprio iactat de corpore lucem.*

¹⁸³ Omisión de *facile* que, a nuestro parecer, complicaría la lectura en la traducción.

¹⁸⁴ Oración relativa con matiz concesivo.

¹⁸⁵ Verg., *Aen.*, III, 516.

¹⁸⁶ *radiantis = radiantis.*

dotada de un lado de luz, pero privada del otro de resplandor, tendiendo gran virtud por la diversidad de su cara multicolor modifica su aspecto en proporción a su rotación; o si, desprovista entera de brillo propio y necesitada de una luz ajena por su cuerpo denso pero pulido, usurpa como un espejo los rayos del sol, inclinado o de frente y, para usar las palabras de Lucrecio:

*Emana de su cuerpo una luz prestada;*¹⁸⁷

II. Cualquiera de estas dos sentencias es verdadera —en efecto, después lo veré—;¹⁸⁸ sin embargo, no hay griego o bárbaro alguno que, [hablando] acerca de la luna y el sol, dudara que son dioses, y no sólo éstos, como he dicho, sino también los cinco planetas que, aunque comúnmente son llamados errantes por los desconocedores, no obstante, eternamente han hecho recorridos de curso inalterable, determinado y fijo, en gran manera ordenadísimos por las vicisitudes divinas.¹⁸⁹ [Estos planetas] de aspecto sin duda variado en cuanto a su cursillo, pero de una siempre única y uniforme rapidez, imitan con una maravillosa vicisitud los avances y retrocesos según el lugar, la curvatura y la disposición de sus órbitas que distingue muy bien el que haya comprendido los nacimientos y los ocasos de los astros. Tú que coincides con Platón incluye también las constelaciones restantes en el mismo número de los dioses visibles:

A Arturo, a las Híades lluviosas y a las dos Osas.

Y, asimismo, [incluye] a los otros dioses radiantes por medio de los que, cuando el clima está favorable, vemos atentamente la adornada y coronada coreografía del cielo mientras admiramos,

¹⁸⁷ La idea de que la luna no brilla por luz propia sino por una ajena se remonta a la tradición presocrática con Parménides de Elea: “Luz ajena que brilla de noche errando alrededor de la tierra” (νοκτιφαῖς περι γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς) B14 D-K.

¹⁸⁸ En realidad, no vuelve a abordar este punto; razón por la que se ha pensado que la obra está inconclusa.

¹⁸⁹ Apuleyo refiere el nombre de estos planetas en otro recuento cosmológico que hace en *Fl. X*: “el de Júpiter, benefactor; el de Venus, que genera deleite; el de Mercurio, veloz; el de Saturno, pernicioso; el de Marte, ígneo.” (*Iovis benefica, Veneris voluptifica, pernix Mercuri, pernicioosa Saturni, Martis ignita*).

*pictis noctibus severa gratia, torvo decore, suspicientes in hoc perfectissimo mundi, ut ait Ennius, clipeo miris fulguribus variata caelamina.*¹⁹⁰

*Est aliud deorum genus, quod natura visibus nostris denegavit, nec non tamen intellectu eos rimabundi*¹⁹¹ *contemplamur, acie mentis acrius † contemplantes. quorum in numero sunt illi duodecim [numero] situ nominum in duo versus ab Ennio coartati:*

*Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Iovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo*¹⁹²

ceterique id genus, quorum nomina quidem sunt nostris auribus iam diu cognita, potentiae vero animis coniectatae per varias utilitates in vita agenda animadversas in iis rebus, quibus eorum singuli curant.

III. *Ceterum profana philosophiae turba imperitorum, vana sanctitudinis, priva verae rationis, inops religionis, impos veritatis, scrupulosissimo cultu, insolentissimo spretu deos negligit, pars in superstitione, pars in contemptu timida vel tumida. hos namque cunctos deos in sublimi aetheris vertice locatos, ab humana contagione procul discretos plurimi sed non rite venerantur, omnes sed inscie metuunt, pauci sed impie diffitentur. quos deos Plato existimat naturas incorporalis,¹⁹³ animalis,¹⁹⁴ neque fine ullo neque exordio, sed prorsus ac retro aeviternas,*

¹⁹⁰ La referencia de Ennio que ofrece Apuleyo es léxica más que semántica pues recupera la expresión metafórica del poeta: *in clipeo mundi*, que usa en su tragedia *Iphigenia* fr. 93, mismo pasaje que Varrón retoma en *L.*, VII, 73: *Quid noctis videtur? in altisono / Caeli clipeo temo superat / Stellas sublimen agens etiam / Atque etiam noctis iter.*

¹⁹¹ *rimabundi*: neologismo. Gerundivo irregular formado a partir del verbo deponente *rimor*.

¹⁹² Enn., *Ann.*, VII, 240-1. Platón también hace referencia a estos doce dioses ἄρχοντες en *Phdr.*, 247a.

¹⁹³ *incorporalis* = *incorporales* y se sobreentiende un verbo *esse* para que sea el infinitivo de la construcción de acusativo con infinitivo que pide *existimat*.

¹⁹⁴ *animalis* = *animales*: este adjetivo podría ser un falso amigo ya que su primera acepción es la de “etéreo”, pero también puede significar “animado, dotado de alma”. Preferimos traducir con la primera acepción para seguir la línea discursiva de la locación de los dioses y porque en el párrafo XIII Apuleyo dirá que los dioses no padecen perturbaciones de alma, a diferencia de los demonios y los hombres.

los variados grabados de destellos asombrosos en esta, como dice Ennio,¹⁹⁵ perfectísima bóveda del mundo, después de que se pintaran las noches de gracia severa, de adorno amenazador.

Hay otra clase de dioses que la naturaleza ha negado a nuestros ojos, y, sin embargo, los contemplamos buscándolos con el intelecto, contemplándolos más persistentemente con la agudeza de nuestra mente. En el número de estos dioses, están aquellos doce en número sintetizados por Ennio mediante la colocación de sus nombres en dos versos:

*Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Marte,
Mercurio, Júpiter, Neptuno, Vulcano, Apolo.*

Y están los dioses restantes de esta clase, cuyos nombres, sin duda, han sido conocidos por nuestros oídos desde hace ya largo tiempo, pero cuyas capacidades han sido conjeturadas reiteradamente por nuestras almas por medio de distintos provechos observados durante el transcurso de nuestra vida en estos asuntos que cada uno de ellos procura.¹⁹⁶

III. Además, la turba de inexpertos ignorante de la filosofía, vacía de santidad, privada de razón verdadera, carente de devoción, no poseedora de la verdad, de culto muy minucioso, con el rechazo más insólito descuida a los dioses, una parte en la superstición, otra parte en el desdén temerosa o ensoberbecida. Por esto, en efecto, muchísimos hombres veneran a todos los dioses establecidos en el elevado vértice del éter —alejados del contagio humano— pero no conforme al rito, sino que todos les temen injustificadamente, pero pocos los niegan impiamente.¹⁹⁷ Platón juzga que estos dioses son naturalezas incorpóreas, etéreas, sin fin o comienzo alguno, pero eternas hacia adelante y hacia atrás [en el tiempo],

¹⁹⁵ Quinto Ennio (ca. 239 – 169 a. C.) fue un poeta latino de enorme trascendencia. Hablaba osco, griego y latín, hecho que le permitió trasladar elementos de la cultura griega a la latina, algo que se vería reflejado en su obra al componer, por ejemplo, casi treinta tragedias teniendo a Eurípides como su modelo. Asimismo, compuso la reconocida obra historiográfica *Annales* siendo el primer autor en usar hexámetros en lengua latina. Los dioses a los que hace alusión este pasaje son las estrellas individualmente.

¹⁹⁶ Se refiere a los demás dioses olímpicos.

¹⁹⁷ Apuleyo hace una crítica parecida contra los hombres que ignoran la filosofía en *FL.*, VII, 9-10, al mismo tiempo que equipara el prestigio de la misma con la figura de Alejandro Magno.

(a) corporis contagione suapte natura remotas, ingenio ad summam beatitudinem perfecto, nullius extrarii boni participatione sed ex sese bonas et ad omnia competentia sibi promptu facili, simplici, libero, absoluto. quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendive, nulla vice ad alicuius rei munia obstrictum, cur e[r]go nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiperabilia diis immortalibus disserens, frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi, vix sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, velut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine¹⁹⁸ lumen candidum intermicare?

Missum igitur hunc locum faciam, in quo non mihi [quidem] tantum, sed ne Platoni quidem meo quiverunt ulla verba pro amplitudine rei suppetere, [f]ac¹⁹⁹ iam rebus mediocritatem meam [in] longe superantibus receptui canam tandemque orationem de caelo in terram devocabo. in qua praecipuum animal homines sumus, quamquam plerique se incuria verae disciplinae ita omnibus erroribus ac piacularibus depravaverint, sceleribus imbuerint et prope exesa mansuetudine generis sui immane efferarint,²⁰⁰ ut possit videri nullum animal in terris homine postremius. sed nunc non de errorum disputatione, sed de naturae distributione disserimus.

IV. *Igitur homines ratione plaudentes, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiiis mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus, dissimillimis moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca,*

¹⁹⁸ *coruscamine*: neologismo.

¹⁹⁹ Con este *fac* Apuleyo concluye y refuerza su período exhortativo que comenzó en el parágrafo I con un primer *fac intellegas* para que su auditorio se convenciera de que existe una jerarquía cosmológica no sólo por el lugar sino también por la naturaleza de cada uno. Por tanto, hay que sobreentender otro *intellegas*.

²⁰⁰ *efferarint* = *efferaverint*.

alejadas por su propia naturaleza del contagio del cuerpo, de esencia consumada para la más elevada felicidad; buenos no por la participación de algún bien externo, sino por sí mismos y de disposición fácil, simple, libre y absoluta hacia todas las cosas adecuadas para sí mismos. ¿Por qué, pues, comenzaré a mencionar ahora que el progenitor de éstos, quien es soberano y autor de todas las cosas, está liberado de todas las ataduras para padecer o producir algo; que no está atado a los deberes de algún asunto por alguna vicisitud; cuando Platón, dotado de una elocuencia divina, al discutir cosas equiparables a los dioses inmortales, determina con gran frecuencia que, a causa de cierta demasía increíble e inefable de majestad, este único [dios] no puede ser abarcado ni siquiera módicamente por ningún discurso a causa de la penuria del lenguaje humano; que la comprensión de este dios apenas [puede ser abarcada] por los hombres sabios cuando se hayan apartado de su cuerpo, cuanto haya sido posible, gracias al vigor de su discernimiento; y que incluso eso sería a veces como encender una luz deslumbrante de chispazo rapidísimo en las tinieblas más oscuras?²⁰¹

Así pues, descartaré este lugar en el cual ninguna palabra pudo bastarme según la amplitud del asunto, no sólo a mí, sino ni siquiera a mi Platón. Procura [entenderlo], yo ya tocaré la retirada en los asuntos que por mucho superan mi medianía y finalmente haré descender mi discurso desde el cielo hasta la tierra. En ésta, los hombres somos el principal ser vivo, aunque la mayor parte se haya corrompido por medio de todos los errores y cosas expiatorias a causa del descuido de una disciplina verdadera, se haya empapado de crímenes y, a causa de su casi extinta bondad, se haya vuelto terriblemente salvaje hasta tal punto que podría parecer que ningún ser vivo en tierra es más deplorable que el hombre. Pero ahora no discutimos acerca de la disputa de sus errores, sino acerca de la disposición de su naturaleza.

IV. Por tanto, habitan las tierras los hombres que aprueban con la razón, que son poderosos en su discurso, [que son] de almas inmortales, de miembros mortales, de mentes ágiles y ansiosas, de cuerpos torpes y frágiles, de costumbres muy distintas, de errores semejantes, de audacia persistente, de esperanza perseverante, de labor inútil, de fortuna caduca;

²⁰¹ Parece que la imagen final tiene cierta relación con la “Alegoría de la Caverna” de Platón (*R.* VII, 514a, 517a.) pero Apuleyo habla aquí de un vislumbramiento intermitente y momentáneo del Demiurgo.

singillatim mortales, cuncti(m)²⁰² tamen universo genere perpetui, vicissim sufficiens prole mutabiles, volucris tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita, terras incolunt.

Habetis interim bina animalia: deos ab hominibus plurimum differentis²⁰³ loci sublimitate, vitae perpetuitate, naturae perfectione, nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula summa ab infimis tanta intercapedo fastigii²⁰⁴ dispescat et vivacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciva, et ingenia illa ad beatitudinem sublimata sint, haec ad miserias infimata. quid igitur? nullone conexu natura se vinxit, sed in divinam et humanam partem †(hiul)cam se²⁰⁵ et interruptam ac veluti debilem passa est? nam, ut idem Plato ait, nullus deus miscetur hominibus, sed hoc praecipuum eorum sublimitatis specimen est, quod nulla adtreccatione nostra contaminantur. pars eorum tantummodo obtutu hebeti visuntur, ut sidera, de quorum adhuc et magnitudine et coloribus homines ambigunt, ceteri autem solo intellectu neque prompto noscuntur. quod quidem mirari super diis immortalibus nequaquam congruerit, cum alioquin et inter homines, qui fortunae munere opulenti elatus et usque ad regni nutabilem suggestum et pendulum tribunal evectus est, raro aditu sit, longe remotis arbitris in quibusdam dignitatis suae penetralibus degens. parit enim conversatio contemptum, raritas conciliat admirationem.

V. *‘Quid igitur, orator,’ obiecerit aliqui, ‘post istam caelestem quidem sed paene inhumanam tuam sententiam faciam, si omnino homines a diis immortalibus procul repelluntur atque ita in haec terrae tartara relegantur,*

²⁰² *cunctim*: neologismo para crear una antítesis entre este adverbio y *singillatim*.

²⁰³ *differentis* = *differentes*.

²⁰⁴ Tradujimos *tanta intercapedo fastigii* como “una diferencia tan grande de prestigio” atendiendo a la idea del texto. *intercapedo* es un intervalo tanto físico como metafísico, nos parece que en este contexto ya no se habla de una separación del lugar, sino del rango y *fastigii* en latín postaugústeo tiene la acepción de rango y prestigio.

²⁰⁵ Moreschini anota aquí un *campse* y en el aparato crítico un *camse*. Puesto que no pudimos encontrar en el diccionario ni en internet nada acerca de esas palabras, decidimos, en su lugar, seguir a Jones quien propone *(hiul)cam se*; lectura que se vuelve más comprensible: el *se* sería el sujeto del acusativo con infinitivo haciendo referencia a *natura* (aunque nosotros lo despleguemos como un simple infinitivo completivo por la concordancia de sujetos), *interruptam [esse]* el infinitivo y tanto *hiulcam* como *ac veluti debilem* serían predicativos sujetos.

mortales individualmente, pero en conjunto eternos en cuanto al género entero, por otro lado, mutables por la estirpe que ha de sustituirlos, de tiempo efímero, de sabiduría tardía, de muerte precipitada, de vida quejumbrosa.

Por el momento ustedes consideran a dos seres vivos: a los dioses, que se diferencian muchísimo de los hombres en la elevación del lugar, en la eternidad de su vida, en la perfección de su naturaleza, en una nula comunicación cercana entre ellos puesto que también una diferencia tan grande de prestigio separa las moradas más elevadas de las más bajas y [mientras] allí la duración de la vida es eterna y constante, aquí es caduca y pasajera; aquellas esencias han sido elevadas hacia la felicidad, éstas han sido reducidas a miserias. ¿Qué, entonces? ¿Acaso la naturaleza no se ha ceñido a ninguna conexión, sino que ha soportado, abierta y como debilitada, haber sido dividida en una parte divina y en otra humana? Pues, como dijo el mismo Platón, ningún dios se mezcla con los hombres, pero ésta es la principal prueba de la elevación de éstos: que no son contaminados por algún contacto nuestro. Sólo una parte de éstos es observada por nuestra mirada obtusa, como con las constelaciones, sobre cuya magnitud y colores aún están indecisos los hombres, pero los dioses restantes únicamente son conocidos por nuestro intelecto y no evidentemente. En efecto, de ninguna manera habría convenido admirarse de esto sobre los dioses inmortales, aunque, por lo demás, también entre los hombres aquel que ha sido elevado por los dones opulentos de la fortuna y ha sido conducido hasta el trono tambaleante del reino y hasta el vacilante tribunal, es de inusual acceso, al pasar la vida, alejados bastante los testigos, en las profundidades de su mérito. Pues la frecuencia produce desdén, la rareza causa admiración.

V. Alguno podría objetar,²⁰⁶ “¿Qué haré, pues, orador, después de esta celestial pero casi inhumana sentencia tuya, si los hombres son rechazados completamente lejos de los dioses inmortales y son enviados a estos avernos de la tierra

²⁰⁶ Todo el parágrafo V es una objeción ficticia, recurso usual en la retórica: Apuleyo presta voz a un oyente hipotético para poner en su boca una réplica sobre su exposición. La novedad de esta cosmología platónica era inusitada para el auditorio de Apuleyo, por lo que esta objeción ficticia sirve para cuestionar la exposición de lo dicho por nuestro orador y cuya réplica permitiría aclarar toda duda sobre lo controvertido que habría sido para un cartaginés el escuchar que los dioses no procuran a los hombres.

*ut omnis sit illis adversus caelestes deos communio denegata nec quisquam eos e caelitem numero velut pastor vel equiso vel busequa ceu balantium vel hinnientium vel mugientium greges intervisat, qui ferocibus moderetur, morbidis medeatur, egenis opituletur?*²⁰⁷ *nullus, inquis, deus humanis rebus intervenit: cui igitur preces adlegabo? cui votum nuncupabo? cui victimam caedam? quem miseris auxiliatorem, quem fautorem bonis, quem adversatorem malis in omni vita ciebo?*²⁰⁸ *quem denique, quod frequentissimum est, iuri iurando arbitrum adhibebo? an ut Vergilianus Ascanius*

*per caput hoc iuro, per quod pater ante solebat?*²⁰⁹

at enim, o Iule, pater tuus hoc iure iurando uti poterat inter Troianos stirpe cognatos et fortassean inter Graecos proelio cognitos; at enim inter Rutulos recens cognitos si nemo huic capiti crediderit, quis pro te deus fidem dicet? an ut (se) ferocissimo Mezentio dextra et telum? quippe haec sola advenerat, quibus propugnabat:

*dextra mihi deus et telum, quod missile libro.*²¹⁰

*apagesis*²¹¹ *tam cruentos deos, dextram caedibus fessam telumque sanguine robiginosum! utrumque idoneum non est propter quod adiures, neve per ista iuretur, cum sit summi deorum hic honor proprius: nam et ius iurandum Iovis iurandum dicitur, ut ait Ennius.*²¹² *quid igitur censes? iurabo per Iovem lapidem, Romano vetustissimo ritu? atque si Platonis vera sententia est, numquam se deum cum homine communicare, facilius me audierit lapis quam Iuppiter.'*

²⁰⁷ Todas estas oraciones de relativo tienen matiz final.

²⁰⁸ Anáfora de los pronombres relativos *cui* y *quem* en tricólonos.

²⁰⁹ Verg., *Aen.*, IX, 300.

²¹⁰ Verg., *Aen.*, X, 773.

²¹¹ La interjección *apage* o *apagesis* indica repulsión.

²¹² *O fides alma, apta pinnis, et ius iurandum Iovis*, fr. 184 de una obra sin identificar de Ennio.

de manera que toda comunicación con los dioses celestes ha sido negada y ninguno de entre el número de los dioses los visita de vez en cuando, como un pastor o un palafrenero o un vaquero visitan de vez en cuando a sus greyes de [animales] balantes, relinchantes y mugientes, [respectivamente], para apaciguar a los feroces, curar a los enfermos y socorrer a los necesitados? Ningún dios, dices, interviene en los asuntos humanos; entonces, ¿a quién dirigiré mis súplicas?, ¿a quién le pronunciaré mi voto?, ¿a quién le inmolaré una víctima?, ¿en toda la vida a quién invocaré como ayudante de los pobres, a quién como benefactor de los buenos, a quién como adversario de los malos? Y, finalmente, lo que es más frecuente, ¿a quién llamaré como testigo para un juramento?, ¿acaso, como el Ascanio de Virgilio:

*Juro por esta cabeza, por la que mi padre solía [jurar] antes?*²¹³

Pero, oh Yulo, ciertamente tu padre podía usar este juramento entre los troyanos consanguíneos por su estirpe y quizá también entre los griegos conocidos en combate. Pero entre los rútuos, recientemente conocidos, si nadie hubiera creído en esa cabeza, ¿qué dios daría garantía a tu favor? ¿Acaso tienes una diestra y una lanza como el ferocísimo Mezencio?²¹⁴ Sin duda, él había reunido sólo las cosas con las que combatía:

Tengo mi diestra como dios y una lanza que lanzo como misil.

¡Fuera! Aleja a esos sanguinarios dioses, esa diestra exhausta por las matanzas y esa lanza rojiza por la sangre: ni uno ni otro no son lo idóneo por lo que jures, ni para que se jure por estos, puesto que este honor es más propio de los dioses de lo más elevado. Pues un juramento es llamado también “juramento de Júpiter”, como dice Ennio. Entonces, ¿qué piensas? ¿Juraré por un Júpiter de piedra conforme al antiquísimo rito romano? Y si es verdadera la sentencia de Platón de que un dios nunca se comunica con un hombre, una piedra me escuchará con más facilidad que Júpiter.”

²¹³ Yulo Ascanio, hijo de Eneas y de Creúsa, juro a Euríalo que se haría cargo de su madre si algo le ocurría mientras iba en busca de Eneas en compañía de Niso. La cabeza por la que jura es la suya, que era muy querida para su padre Eneas.

²¹⁴ Rey etrusco, padre de Lauso. Hombre sumamente ensoberbecido, cruel, fiado en su fuerza e impío; fue referido por Virgilio como *contemptor divum* “despreciador de los dioses” en Ver., *Aen.*, VII, 648.

VI. *‘Non usque adeo’ – responderit enim Plato pro sententia sua mea voce – ‘non usque adeo, inquit, seiunctos et alienatos a nobis deos praedico, ut ne vota quidem nostra ad illos arbitrer pervenire. neque enim illos a cura rerum humanarum, sed contrectatione sola removi. ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant.’ hos Graeci nomine δαίμονας nuncupant, inter terricolas caelicolasque vectores hinc precum inde donorum, qui ultro citro portant hinc petitiones inde suppetias ceu quidam utri[u]sque interpretes et salutigeri. per hos eosdem, ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum varia miracula omnesque praesagiorum species reguntur. eorum quippe de numero praediti curant singuli [eorum], proinde ut est cuique tributa provincia, vel somniis conformandis vel extis fissiculandis²¹⁵ vel praepetibus gubernandis vel oscinibus erudiendis vel vatibus inspirandis vel fulminibus iaculandis vel nubibus coruscandis²¹⁶ ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus. quae cuncta caelestium voluntate et numine et auctoritate, sed daemonum obsequio et opera et ministerio fieri arbitrandum est.*

²¹⁵ *fissiculandis*: neologismo.

²¹⁶ Éste es un pasaje armonioso en su rima, tiene polisíndeton de la conjunción *vel* y homoioteleuton de las desinencias de ablativo plural desplegadas en períodos paralelos sintácticamente.

VI. “No determino a tal grado” —pues Platón responderá a favor de su sentencia con mi voz— “no determino que los dioses estén separados y alejados de nosotros a tal grado que yo juzgue que ni siquiera nuestros votos llegan a aquellos. Pues no los he apartado del cuidado de los asuntos humanos, sino sólo del contacto. Por lo demás hay algunas facultades divinas intermedias entre la parte más elevada del éter y las partes más bajas de las tierras en este espacio de aire interpuesto, por medio de las cuales llegan a ellos tanto nuestros deseos como nuestros méritos.” Los griegos las llaman bajo el nombre de “démones”, entre los habitantes de la tierra y los habitantes del cielo son conductores, aquí de súplicas, allí de regalos, quienes portan recíprocamente de aquí peticiones, de allí socorro, como si algunos fueran intérpretes y mensajeros de uno y de otro. Por medio de estos mismos, como Platón afirma en su *Banquete*, son gobernados todos los vaticinios, los diversos milagros de los magos y todas las manifestaciones de los presagios. Sin duda, del número de éstos, cada uno de ellos funge como un protector de la misma manera que la provincia ha sido distribuida para cada uno, de formar los sueños, o de dividir las vísceras, o de dirigir las aves, o de instruir a las aves canoras, o de inspirar a los vates, o de arrojar rayos, o de sacudir las nubes, e incluso de las acciones restantes por medio de las que dilucidamos las cosas futuras. Hay que considerar que todo esto se hace por la voluntad, el poder y la divinidad de los dioses celestes, pero que se hace por la complacencia, la ocupación y el servicio de los démones.

VII. *horum enim munus atque opera atque cura est, ut Hannibali somnia orbitatem oculi commin[ar]entur, Flaminio extispicia periculum cladis praedicant, Attio Navio auguria miraculum cotis addicant; item ut nonnullis regni futuri signa praecurrant, ut Tarquinius Priscus aquila obumbretur ab apice, Servius Tullius flamma colluminetur a capite; postremo cuncta hariolorum praesagia, Tuscorum piacula, fulguratorum bidentalia, carmina Sibyllarum. quae omnia, ut dixi, mediae quaequam potestates inter homines ac deos obeunt. neque enim pro maiestate deum caelestium fuerit, ut eorum quisquam vel Hannibali somnium pingat vel Flaminio hostiam corruget vel Attio Navio avem velificet*

VII. Pues es ocupación, oficio y cuidado de éstos que los ojos amenacen a Aníbal con la pérdida del sueño,²¹⁷ que las inspecciones de las entrañas predigan el peligro de muerte a Flaminio,²¹⁸ que los auspicios adjudiquen a Ato Navio un milagro con rocas;²¹⁹ igualmente que las señales de un futuro reino se adelanten para algunos; que Tarquino Prisco sea protegido por un águila en su ápice,²²⁰ que Servio Tulio sea iluminado enteramente por una llama desde su cabeza,²²¹ y, por último, que existan todos los presagios de los adivinos, los sacrificios de los etruscos, los templetos de los intérpretes golpeados por un rayo y las profecías de las Sibilas. Algunas facultades intermedias, como he dicho, desempeñan todas estas cosas entre los hombres y los dioses. Pues no fue propio de los dioses celestes, por su majestad, el hecho de que cada uno de estos forje un sueño para Aníbal, o de que arrugue a una víctima para Flaminio, o de que dé buena navegación para Ato Navio,

²¹⁷ Aníbal Barca fue un famoso general cartaginés que comandó a su ejército durante la Segunda Guerra Púnica (218-201 a. C.). Cicerón cuenta que Aníbal robó del templo de Juno una columna hecha de oro y que decidió llevársela. Luego, mientras descansaba, le pareció que la diosa le decía que no lo hiciera amenazándolo con que, si lo hacía, ella se encargaría de que perdiera el único ojo con el que veía bien. Apuleyo traslada la amenaza de la diosa directamente a la pérdida del ojo. Cic., *Div.*, I, 24, 48.

²¹⁸ Cayo Flaminio fue un cónsul romano electo dos veces en 223 y 217 a. C.; Cicerón cuenta que era un varón supersticioso que hacía caso omiso de los presagios; sin embargo, no hay una anécdota como la que refiere Apuleyo que implique la inspección de vísceras. Cic., *Div.*, I, 77, 35.

²¹⁹ Ato Navio fue un augur (*ca.* s. VI a. C.) que obtuvo bastante reconocimiento a partir de la legendaria anécdota a la que hace alusión Apuleyo: Tarquinio Prisco, dudando de las capacidades adivinatorias del augur, le pidió que le dijera si era posible realizar lo que él estaba pensando; Ato, tras tomar los vaticinios correspondientes por medio de las aves, le contestó que sí era factible, a lo que el rey le contestó que estaba pensando en partir a la mitad una piedra para afilar empleando sólo una navaja, por lo que le entregó ambos objetos al augur y le dijo que, si en verdad era factible como afirmaba, lo hiciera, y el adivino lo hizo rápidamente sin siquiera dudar de la predicción. Tiempo después de eso se erigió una estatua en su honor y en ella se colocó aquella piedra robusta partida a la mitad. Liv., I, 36, 1-8.

²²⁰ Tarquinio Prisco fue el quinto rey de Roma (*ca.* s. VI a. C.). Tito Livio dice que un águila tomó el gorro que Tarquinio portaba aún sin ser rey cuando éste iba entrando a Janículo en su carro y que más tarde la misma águila volvería a colocarlo en su cabeza. Tarquinio, versado en los presagios, tomó el hecho como una señal divina de que se convertiría en rey. Liv., I, 34, 8.

²²¹ Servio Tulio, hijo de Tarquinio Prisco y, por tanto, el sexto y penúltimo rey de Roma vivió a mediados del siglo VI a. C. Se dice que, cuando todavía era un niño, su cabeza se vio rodeada por fuego mientras dormía, hecho que provocó un alboroto en la casa real, pero la madre del niño, consciente de que se podría tratar de un presagio, pidió a todos que se contuvieran y que no lo despertaran, sino que esperaran a que lo hiciera él mismo. Cuando finalmente despertó, la madre le dijo a su esposo que ese niño sería una luz para la familia y para el reino. Liv., I, 39, 1-3.

vel Sibyllae fatiloquia versificet vel Tarquinio velit apicem rapere sed reddere, Servio vero inflammare verticem nec exurere. non est operae diis superis²²² ad haec descendere: mediorum divorum ista sortitio est, qui in aeris plagis terrae conterminis nec minus confinibus caelo perinde versantur, ut in quaque parte naturae propria animalia, in aethere volventia, in terra gradientia.

VIII. *nam cum quattuor sint elementa notissima, veluti quadrifariam natura magnis partibus disternata, sintque propria animalia terrarum, (aquarum,) flammaram, –siquidem Aristoteles auctor est in fornacibus flagrantibus quaedam propria animalia pennulis apta volitare totumque aevum suum²²³ in igni deversari, cum eo exoriri cumque eo extingui,–²²⁴ praeterea cum totiuga sidera, ut iam prius dictum est, sursum in aethere, id est in ipso liquidissimo ignis ardore,²²⁵ compareant, cur hoc solum quartum elementum aeris, quod tanto spatio intersitum est, cassum ab omnibus, desertum a cultoribus suis natura pateretur, quin in eo quoque aeri(a) animalia gignerentur, ut in igni flammida, in unda fluxa, in terra glebulenta? nam quidem²²⁶ qui aves aeri attribuet, falsum sententiae meritissimo dixeris, quippe [quae aves] nulla earum ultra Olympi verticem sublimatur. qui cum excellentissimus omnium perhibeatur, tamen altitudinem perpendiculo si metiare, ut geometrae autumant, (decem) stadia altitudo fastigii non aequiperat, cum sit aeris agmen immensum usque ad citimam lunae helicem, quae porro aetheris sursum versus exordium est. quid igitur tanta vis aeris, quae ab humillimis lunae anfractibus usque ad summum Olympi verticem interiacet? quid tandem? vacabitne animalibus suis atque erit ista naturae pars mortua ac debilis?²²⁷ immo enim si sedulo advertas, ipsae quoque aves terrestre animal, non aerium rectius perhibeantur. enim semper illis victus omnis in terra,²²⁸ ibidem pabulum, ibidem cubile, tantum quod aera proximum terrae volitando transverberant. Ceterum cum illis fessa sunt remigia pinnarum, terra ceu portus est.*

²²² *diis superiis*: dativo posesivo.

²²³ *totum aevum suum*: acusativo de extensión en el tiempo.

²²⁴ Arist., *HA.*, V, 19, 552b.

²²⁵ *liquidissimo ardore*: oxímoron.

²²⁶ *sc. est*.

²²⁷ *mortua ac debilis*: *hýsteron próteron*.

²²⁸ *sc. est, illis*: dativo posesivo.

o de que versifique las predicciones de la Sibila, o de que quiera arrebatarle el ápice a Tarquino, pero devolvérselo, pero encender y no incendiarle la mollera a Servio. Descender para estos asuntos no es tarea de los dioses superiores, esto es sorteo de los dioses intermedios, quienes habitan en las regiones limítrofes del aire y menos cercanas al cielo, de la misma manera que habitan en cada parte propia de la naturaleza los seres vivos que vuelan en el éter y que caminan en la tierra.

VIII. Pues, ya que son cuatro los elementos más conocidos, del mismo modo la naturaleza ha sido separada en cuatro grandes partes y hay seres vivos exclusivos de las tierras, de las aguas y de las llamas, —si es que Aristóteles es el autor de que algunos seres exclusivos, aptos por sus alitas, revolotean en hornos ardientes y de que durante toda su vida se alojan en el fuego; de que se originan con esto y que con esto se extinguen.— Después de eso, puesto que tantas constelaciones, como ya se ha dicho antes, se organizan a lo alto en el éter, es decir, en el mismo ardor evidentísimo del fuego, ¿por qué la naturaleza permite que sólo este cuarto elemento, el del aire, que ha sido situado, desprovisto de todas las cosas, entre un espacio tan grande, haya sido abandonado por sus habitantes?, ¿por qué los seres vivos del aire no son engendrados también en ese [espacio], como los ígneos en el fuego, los acuáticos en el oleaje, los terrestres en la tierra? En efecto, hay quien asigna las aves al aire, tú dirás con justísima razón que se equivocó en su sentencia, pues, de hecho, ninguna de éstas se eleva más allá de la cima del Olimpo. Ya que este [monte] es llamado el más elevado de todos, al menos si mides su altitud perpendicularmente; como afirman los geómetras, la altura de su cumbre no iguala los diez estadios ya que la corriente de aire es inmensa hasta el más cercano giro de la luna que a su vez es el comienzo del éter hacia arriba. Así pues, ¿qué vigor del aire [es] tan grande que pueda extenderse desde las revoluciones más bajas de la luna hasta la cima más elevada del Olimpo?, ¿qué, finalmente?, ¿acaso [el aire] carecerá de sus propios seres vivos y esta parte de la naturaleza estará muerta y débil? Más bien, si prestas atención cuidadosamente, las aves mismas serían llamadas más acertadamente animal terrestre, no aéreo; pues todo el sustento de aquellos siempre [está] en la tierra, allí mismo su alimento, allí mismo su nido, en cuanto atraviesan el aire revoloteando muy cerca de la tierra. Además, cuando aquellos tienen los remos de sus alas cansados, la tierra es como su embarcadero.

IX. *Quod si manifestum flagitat ratio debere propria animalia etiam in aere intellegi, superest ut, quae tandem et cuiusmodi ea sint, disseramus. igitur terrena nequaquam – devergant enim pondere – sed ne(c) flammida, ne sursum versus calore rapiantur. temperanda est ergo nobis pro loci medietate media natura, ut ex regionis ingenio si etiam cultoribus eius ingenium. cedo igitur, mente formemus et gignamus²²⁹ animo id genus corporum texta, quae neque tam bruta quam terrea neque tam levia quam aetheria,²³⁰ sed quodam modo utrimque seiugata vel enim utrimque commixta sint, sive amolita seu modificata utriusque rei participatione: sed facilius ex utroque quam ex neutro intellegentur. habeant²³¹ igitur haec daemonum corpora et modicum ponderis, ne ad superna in(s)cendant, aliquid levitatis, ne ad inferna praecipitentur.*

X. *quod ne vobis videar poetico ritu incredibilia confingere, dabo primum exemplum huius libratae medietatis. neque enim procul ab hac corporis subtilitate nubes concretas videmus. quae si usque adeo leves forent, ut ea quae omnino carent pondere, numquam infra iuga, ut saepenumero animadvertimus, gravatae caput editi montis ceu quibusdam curvis torquibus²³² coronarent. porro si suapte natura spissae tam graves forent, ut nulla illas vegetioris levitatis admixtio sublevaret, profecto non secus quam plumbi rodus et lapis suoapte nisu caducae terris illiderentur. nunc enimvero pendulae et mobiles huc atque illuc vice navium in aeris pelago ventis gubernantur, paululum immutantes proximitate et longinquitate. quippe si aliquo umore fecundae sunt, veluti ad fetum edendum deorsus degrassantur. atque ideo umectiores humiliter meant aquilo[nis] agmine, tractu segniore[s]; sudis vero sublimior cursus est, cum lanarum velleribus similes aguntur, cano agmine, volatu perniciose. nonne audis, quid super tonitru Lucretius facundissime disserat?*

²²⁹ *formemus et gignamus*: subjuntivos exhortativos.

²³⁰ Después de *tam bruta* y *tam levia* hay que sobreentender un verbo *sit* para cada período, pues hay atracción modal.

²³¹ *habeant*: subjuntivo yusivo.

²³² *quibusdam curvis torquibus*: ablativo absoluto.

IX. Porque si, evidentemente, la razón exige que también se entiendan seres exclusivos en el aire, falta que examinemos, por último, también de qué clase son éstos. Así pues, de ninguna manera [son] seres terrestres —pues caen hacia abajo, en efecto, por su peso— pero tampoco hechos de fuego —de modo que no son arrastrados hacia arriba por su calor—. Por tanto, tenemos que equilibrar su naturaleza intermedia según la medianía de su lugar para que, a partir de la esencia de la región, sus habitantes tengan también esa esencia. Bueno, entonces formemos en la mente y concibamos en nuestra alma que está entretejida esa clase de cuerpos que no son tan pesados como los cuerpos terrestres, ni tan livianos como los aéreos, sino que, en cierto sentido están separados de unos y otros, o, ciertamente mezclados con ambos; o si están divididos o regulados por la participación de unos y otros; no obstante, serán entendidos más fácilmente a partir de ambos [grupos] que a partir de ninguno. Por consiguiente, que estos cuerpos de los demonios tengan un poco de peso para no ascender a lo elevado, y algo de ligereza para no descender a los infiernos.

X. Para que a ustedes no les parezca que yo he inventado estas cosas increíbles conforme al rito poético, daré un primer ejemplo de esta medianía equilibrada. Vemos, pues, que las nubes han sido formadas no lejos de este equilibrio de su cuerpo. Si éstas fueran tan ligeras como esas cosas que carecen por completo de peso, nunca coronarían sobrecargadas bajo las cimas, como hemos advertido repetidas ocasiones, la cabeza del elevado monte siendo como ciertos collares encorvados. Ahora bien, si densas por su propia naturaleza fueran tan pesadas que ninguna mezcla de su ligereza más vigorosa las elevara, sin duda, se estrellarían caídas en las tierras por su propio esfuerzo, no de una manera distinta a como caerían un pedazo de plomo y una piedra. Ahora, sin duda, las nubes colgantes y móviles aquí y allá son pilotadas como naves por los vientos en el mar del aire, mientras cambian [de forma] un poquito debido a su lejanía y a su cercanía [con la tierra]. Naturalmente, si son fecundas en algún líquido, caen hacia abajo como para alimentar a una cría. Así pues, van más humedecidas con menor altitud que la corriente del aquilón²³³ [y] más lentas que el trayecto [del mar]. Pero las [nubes] deshidratadas, cuando son conducidas semejantes a los vellones de lanas, tienen un curso más elevado que la corriente blanca por su vuelo más ágil. ¿Acaso no escuchas qué dice el elocuentísimo Lucrecio sobre el trueno?

²³³ Aquilón es el viento de la región septentrional.

*principio tonitru quatiuntur caerulea caeli,
propterea quia concurrunt sublime volantes
aetheriae nubes contra pugnantibus ventis.*²³⁴

XI. *quod si nubes sublime volitant, quibus omnis et exortus e(s)t terrenus et retro defluxus in terras, quid tandem censes daemonum corpora, quae sunt concretio multo tanta subtilior? non enim ex hac faeculenta nubecula et umida caligine conglobata, sicuti nubium genus est, sed ex illo purissimo aeris liquido et sereno elemento coalita eoque nemini hominum temere visibilia, nisi divinitus speciem sui offerant, quod nulla in illis terrena soliditas locum luminis occuparit, quae nostris oculis possit obsistere, qua soliditate necessario offensa acies immoretur, sed fila corporum possident rara et splendida et tenuia usque adeo ut radios omnis nostri tuoris et raritate transmittant, splendore reverberent et subtilitate frustrentur. hinc est illa Homerica Minerva, quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli intervenit. versum Graecum, si paulisper opperiamini, Latine enuntiabo – atque adeo hic sit impraesentiarum. Minerva igitur, ut dixi, Achilli moderando iussu Iunonis advenit:*

*soli perspicua est, aliorum nemo tuetur.*²³⁵

hinc et illa Vergiliana Iuturna, quae mediis milibus auxiliabunda fratri conversatur

*miscetque viris neque cernitur ulli,*²³⁶

prorsus quod Plautinus miles super clipeo suo gloriatur:

*praestringens oculorum aciem hostibus.*²³⁷

²³⁴ Lucret., VI, 96-98.

²³⁵ Hom., *Il.*, I, 198.

²³⁶ Verg., *Aen.* I, 440.

²³⁷ Plaut., *Mil.*, 4. De nueva cuenta Apuleyo adapta un verso a su contexto, esta vez de Plauto: *praestringat oculorum aciem in acie hostibus.*

*En un principio lo azul del cielo es agitado por un trueno,
Precisamente porque las etéreas nubes, volando en lo alto,
Corren por los vientos que luchan en contra*

XI. Y si revuelan en lo alto las nubes que tienen todo su nacimiento terrenal y un retroceso hacia las tierras, ¿qué crees, pues, que son los cuerpos de los démones que son una unión mucho más equilibrada que aquella tan grande? Pues no fueron aglomerados a partir de esta nubecilla llena de sedimento ni a partir de la húmeda niebla, así como el linaje de las nubes, sino que fueron unidas a partir de aquel elemento más puro, líquido y sereno del aire, y por eso no son visibles por casualidad a ninguno de los hombres, a no ser que ofrezcan, por voluntad divina, una representación de sí mismas; porque ninguna solidez terrenal, que podría oponerse a nuestros ojos, ocupó en ellas el lugar de la luz; solidez en la que se detendría necesariamente nuestra mirada obstaculizada, sino que tienen los hilos de sus cuerpos translúcidos, espléndidos y tenues hasta tal punto que también atraviesan todos los rayos de toda nuestra mirada con su porosidad, que los hacen rebotar con su esplendor y que los engañan con su sutileza. De aquí es aquella Minerva de Homero que intervino en medio de las asambleas de los griegos al contener a Aquiles. Si me permiten un momento, enunciaré en latín el verso griego, más bien que sea en el presente. Así pues, Minerva acudió, como dije, para refrenar a Aquiles por mandato de Juno:

Es clara para él, pero ninguno de los otros la observa.

De aquí también aquella Yuturna de Virgilio, que frecuenta a su hermano para auxiliarlo en medio de miles:

*Y se mezcla con los hombres y no es percibida por ninguno,*²³⁸

en suma, por esto el soldado de Plauto se gloria de su escudo:

Al deslumbrar la agudeza de los ojos de sus enemigos.

²³⁸ Yuturna es la hermana de Turno, rey de los rútilos. Sin embargo, este verso se refiere a Eneas yendo hacia Cartago envuelto por una neblina ofrecida por Venus; el pasaje que probablemente Apuleyo tiene en mente acerca de Yuturna corresponde a XII, 221-37 cuando ésta toma la forma de Camertes para ir a ver a su hermano.

XII. *Ac ne ceteros longius persequar, ex hoc ferme daemonum numero poetae solent haudquaquam procul a veritate osores et amatores quorundam hominum deos fingere: hos prosperare et evehere, illos contra adversari et adfligere; igitur et misereri et indignari et angi et laetari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis ad omnes cogitationum aestus fluctuare: quae omnes turbelae tempestatesque procul a deorum caelestium tranquillitate exulant. cuncti enim caelites semper eodem statu mentis aeterna aequabilitate potiuntur, qui numquam illis nec ad dolorem v(er)sus nec ad voluptatem finibus suis pellitur nec quoquam a sua perpetua secta ad quempiam subitum habitum demovetur, nec alterius vi – nam nihil est deo potentius – neque suapte sponte – nam nihil est deo perfectius.²³⁹ porro autem qui potest videri perfectus fuisse, qui a priore statu ad alium rectiorem statum migrat, cum praesertim nemo sponte capessat nova, nisi quem paenituit priorum? non potest enim subsequi illa mutata ratio sine praecedentium infirmatione. quapropter debet deus nullam perpeti vel odii vel amoris temporalem perfunctionem et idcirco nec indignatione nec misericordia contingi, nullo angore contrahi, nulla alacritate gestire, sed ab omnibus animi passionibus liber nec dolere umquam nec aliquando laetari nec aliquid repentinum velle vel nolle.²⁴⁰*

XIII. *sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem. nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta vel incitamenta, ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis invitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum variant.*

²³⁹ *nam nihil est deo potentius [...] nam nihil est deo perfectius*: períodos paralelos; además, entre *potentius* y *perfectius* se refuerza el paralelismo por la rima asonántica.

²⁴⁰ Juego de palabras entre la aliteración del sonido *vel* y, a su vez, paregmenon entre *velle* y *nolle*.

XII. Y para no exponer los restantes con mayor amplitud, generalmente a partir de este número de démones los poetas suelen concebir —para nada alejados de la verdad— que los dioses odian y aman a algunos hombres, que los favorecen y los elevan; que éstos, por el contrario, se oponen y arruinan a aquéllos; que, en consecuencia, también se compadecen, se indignan, se atormentan, se alegran y padecen todo aspecto del alma humana; que fluctúan a causa de un semejante movimiento del corazón y de una agitación de su mente hacia todos los oleajes de los pensamientos. Todos estos ajetreos y conmociones están desterrados lejos de la tranquilidad de los dioses celestes. Pues los dioses celestes siempre poseen el mismo estado por el eterno equilibrio de su mente que nunca es expulsado por aquellos [fuera] de sus límites ni hacia el dolor ni hacia el placer; y por nada se desvía de su perpetua conducta hacia algún hábito repentino, ni por la fuerza de otro: pues nada es más poderoso que un dios, ni por su propia voluntad: pues nada es más perfecto que un dios. Pero, ahora bien, ¿de qué manera puede parecer que ha sido perfecto quien migra de un estado anterior a un estado más correcto sobre todo cuando nadie trata de alcanzar voluntariamente cosas nuevas excepto quien se arrepintió de las cosas anteriores? Pues aquella razón mutada no puede venir después sin una refutación de las cosas precedentes. Por lo cual un dios no debe padecer ninguna afección temporal de odio o de amor, y, por ello, no [debe] ser corrompido ni por la indignación ni por la misericordia, ni ser refrenado por ninguna angustia, ni regocijarse por ninguna alegría, sino [que debe] estar libre de todas las pasiones del alma: nunca debe sufrir ni alguna vez alegrarse, ni querer o no querer algo repentinamente.

XIII. Pero tanto todas estas cosas como las restantes de esta clase convienen adecuadamente con la medianía de los démones. Pues están interpuestos entre nosotros y los dioses, tanto en el lugar de su región, como en la esencia de su mente, teniendo en común con los de arriba la inmortalidad, con los de abajo la pasión. Porque, igual que nosotros, pueden padecer todo lo apacible o incitable de las almas, de manera que son incitados por la ira, conmovidos por la misericordia, invitados por los regalos, aliviados por las súplicas, irritados por los ultrajes, sosegados por los honores y variarían en todas las otras cosas de manera semejante a nosotros.

quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna. ex his quinque, quae commemoravi, tria a principio eadem quae nobis, quartum proprium, postremum commune cum diis immortalibus habent, sed differunt ab his passione. quae propterea passiva non absurde, ut arbitror, nominavi, quod sunt iisdem quibus nos turbationibus mentis obnoxii.

XIV. *Unde etiam religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis fides impertienda est, esse nonnullos ex hoc divorum numero, qui nocturnis vel diurnis, promptis vel occultis, laetioribus vel tristioribus hostiis vel caerimoniis vel ritibus gaudeant, uti Aegyptia numina forme²⁴¹ plangoribus, Graeca plerumque choreis, barbara autem strepitu cymbalistarum et tympanistarum et choraularum.²⁴² itidem pro regionibus et cetera in sacris differunt longe varietate: pomparum agmina, mysteriorum silentia, sacerdotum officia, sacrificantium obsequia; item deorum effigiae et exuviae, templorum religiones et regiones, hostiarum cruores et colores. quae omnia pro cuiusque more loci sollemnia et rata sunt, ut plerumque somniis et vaticinationibus et oraculis comperimus saepenumero indignata numina, si quid in sacris socordia vel superbia neglegatur. cuius generis mihi exempla adfatim suppetunt, sed adeo celebrata et frequentata sunt, ut nemo ea commemorare adortus sit, quin multo plura omiserit quam recensuerit.*

Idcirco supersedebo inpraesentiarum in his rebus orationem occupare, quae si non apud omnis certam fidem, at certe penes cunctos notitiam promiscuam possident. id potius praestiterit Latine dissertare, varias species daemonum philosophis²⁴³ perhiberi, quo liquidius et plenius de praesagio Socratis deque eius amico numine cognoscatis.²⁴⁴

²⁴¹ *forme = fere.*

²⁴² *cymbalistarum et tympanistarum et choraularum*: neologismos transliterados del griego.

²⁴³ *philosophis*: dativo agente en lugar de ablativo agente.

²⁴⁴ *quo* + adjetivo en grado comparativo y modo subjuntivo: oración final.

Sin duda, para abarcarlos con su definición, los démones son seres vivos en cuanto a su género, racionales en cuanto a su ingenio, pasionales en cuanto a su alma, aéreos en cuanto a su cuerpo, eternos en cuanto a su tiempo. De estas cinco [cualidades] que he recordado, las tres del principio son las mismas que tenemos nosotros, la cuarta es exclusiva [de ellos], la última es común con los dioses inmortales, pero difieren de éstos en cuanto a la pasión. Me referí a estas cosas como pasionales, no inconscientemente, según creo, precisamente porque ellos están sometidos a esas mismas inquietudes de la mente a las que nosotros [estamos sometidos].

XIV. Hay que compartir con las diversas observaciones de las religiones y con las variadas súplicas de los ritos sagrados la creencia de que de este número de divinidades hay algunas que se alegran con las cosas nocturnas o diurnas, con las evidentes u ocultas, con las víctimas más felices o más tristes, o con las ceremonias o los ritos, como las divinidades egipcias [se alegran] generalmente con los lamentos, las griegas a menudo con los coros, en cambio, las bárbaras con el estrépito de los platilleros, de los tamborileros y de los flautistas. Asimismo, según las regiones, también difieren mucho en la variedad de sus ritos sagrados los elementos restantes: las marchas de las procesiones, los silencios de los misterios, los oficios de los sacerdotes, los obsequios de quienes hacen sacrificios; del mismo modo las efigies y los ornamentos de los dioses, las religiones y las regiones de los templos, la sangre y los colores de las víctimas. Todas estas cosas son solemnes y constantes según la costumbre de cada lugar, como muchas veces por medio de sueños, de vaticinios y de oráculos encontramos divinidades a menudo indignadas si en sus ritos sagrados algo fuera descuidado por necesidad o por soberbia. Me sobran ejemplos de este género, pero son tan comunes y corrientes que nadie intenta recordarlos sin que haya omitido muchos más de los que ha recorrido.

Por ello me abstendré de ocupar ahora un discurso en estos asuntos que, si no poseen entre todos una creencia segura, sí poseen, en cambio, un conocimiento común entre todos. Será preferible que discutamos esto en latín: que hay variadas ideas de démones nombradas por los filósofos, para que ustedes conozcan de manera más clara y plena el oráculo de Sócrates y a su divinidad amiga.

XV. *Nam quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur:*

diine hunc ardorem mentibus addunt,

⟨Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?⟩²⁴⁵

igitur et bona cupido animi²⁴⁶ bonus deus est. unde nonnulli arbitrantur, ut iam prius dictum est, εὐδαίμονας dici beatos, quorum daemon bonus, id est animus virtute perfectus est.²⁴⁷ eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo poteris Genium vocare, quod is deus, qui est animus sui cuique, quamquam sit immortalis, tamen quodam modo cum homine gignitur, ut eae preces, quibus Genium et genua precantur, coniunctionem nostram nexumque videantur mihi obtestari, corpus atque animum duobus nominibus comprehendentes, quorum communio et copulatio sumus.

Est et secundo significatus species daemonum animus humanus emeritis stipendiis vitae corpori suo abiurans: hunc vetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. ex hisce ergo Lemuribus qui posterorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui vero ob adversa vitae merita nullis [bonis] sedibus incerta vagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum²⁴⁸ bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Larvas perhibent. cum vero incertum est, quae cuique eorum sortitio evenerit, utrum Lar sit an Larva, nomine Manem²⁴⁹ deum nuncupant: scilicet et honoris gratia dei vocabulum additum est. quippe tantum eos deos appellant, qui ex eodem numero iuste ac prudenter curriculo vitae gubernato pro numine

²⁴⁵ Verg., *Aen.*, IX, 184-185.

²⁴⁶ *animi*: genitivo subjetivo determinando a *cupido*.

²⁴⁷ *sc. quorum*.

²⁴⁸ *terriculamentum*: neologismo.

²⁴⁹ Única aparición en singular atestiguada en lengua latina del sustantivo *Manes*.

XV. Pues, en cierto sentido, también el alma humana situada incluso ahora en el cuerpo es llamada demon:

¿Acaso los dioses, Euríalo, inducen este ardor a las mentes?

¿O su propio deseo funesto se vuelve un dios para cada uno?

Así pues, un buen deseo del alma es un buen dios. De donde algunos consideran, como ya se dijo antes, que los felices son llamados εὐδαίμονες, cuyo demon es bueno; esto es, cuya alma se ha perfeccionado por medio la virtud. En nuestra lengua, como yo interpreto —no sabría si correctamente— podrás llamarlo, en todo caso bajo mi propio riesgo, Genio, porque este dios que cada uno tiene como su propia alma, aunque sea inmortal, en cierta manera es engendrado junto con el hombre, de tal modo que me parece que estas súplicas, por medio de las cuales suplican al Genio y a las rodillas, toman por testigos nuestra asociación y nuestro nexo puesto que abarcaban con dos nombres el cuerpo y el alma, de cuya comunión y unión existimos.²⁵⁰

También, en un segundo sentido, una especie de démones es el alma humana que, acabados los deberes de la vida, renuncia a su cuerpo. Encuentro que éste fue llamado Lémur repetidamente en la antigua lengua latina. Por lo tanto, de estos Lémures el que, habiendo obtenido por sorteo el cuidado de sus descendientes, una vez aplacada y tranquilizada la divinidad, posee la casa, es llamado Lar Familiar; pero el que es castigado a causa de sus méritos de vida adversos con una andanza incierta en lugares no buenos, o con cierto exilio, a este género la mayoría lo nombra Larvas, terror vano para los [hombres] buenos, además nocivo para los malos. Pero cuándo es incierto qué sorteo le tocó a cada uno de éstos, si es Lar o Larva, llaman a este dios con el nombre de Mane. Sin duda, el término de “dios” fue añadido a causa de su honor. En efecto, sólo llaman dioses a esos que, de este mismo número, habiendo sido gobernado justa y prudentemente el curso de la vida conforme a su divinidad,

²⁵⁰ En este párrafo Apuleyo hace una asociación metonímica al representar al cuerpo con las rodillas y al alma con el Genio estableciendo la unidad del ser humano que ambos elementos conforman. Sobre las súplicas con las rodillas Plauto dice en *Cur.*, 630: *per tua genua te obsecro* [...]. Para una revisión más amplia sobre la relación entre *Genius-genua* y el sentido vital que ambos tienen en la idiosincrasia romana *vid.* Onians, Richard Broxton. *The Origins of European Thought*, pp. 179-182.

postea ab hominibus praediti fanis et caerimoniis vulgo advertuntur, ut in Boeotia Amphiaraus, in Africa Mopsus, in Aegypto Osiris, alius alibi gentium, Aesculapius ubique.

XVI. *Verum haec omnis distributio eorum daemonum fuit, qui quondam in corpore humano fuere. sunt autem non posteriore numero, praestantiore longe dignitate, superius aliud, augustius genus daemonum, qui semper a corporis compedibus et nexibus liberi certis potestatibus curant. quorum e numero Somnus atque Amor diversam inter se vim possident, Amor vigilandi, Somnus soporandi.²⁵¹ ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat singulis hominibus in vita agenda testes et custodes additos, qui nemini conspicui semper adsint, arbitri omnium non modo actorum verum etiam cogitatorum. at ubi vita edita remeandum est, eundem illum, qui nobis praeditus fuit, raptare ilico et trahere veluti custodiam suam ad iudicium atque illic in causa dicunda adsistere, si qua commentiatur, redarguere, si qua vera dicat, adseverare: prorsus illius testimonio ferri sententiam. Proinde vos omnes, qui hanc Platonis divinam sententiam me interprete auscultatis, ita animos vestros ad quaecumque agenda vel meditanda formate, ut sciatis nihil homini prae istis custodibus nec intra animum nec foris esse secreti,*

²⁵¹ Pl., *Symp.*, 203a-b y *Apul.*, *Fl.*, X, 3.

después, provistos por los hombres con santuarios y ceremonias, son conocidos comúnmente como en Beocia, Anfiarao; en África, Mopso; en Egipto, Osiris; en otra parte de las regiones, algún otro; por todas partes, Esculapio.²⁵²

XVI. Sin embargo, toda esta distribución fue de esos démones que alguna vez estuvieron en el cuerpo humano. Pero hay otro género más elevado de démones, más majestuoso, no de número subsecuente, de prestigio muy distinguido, que, liberados de los grilletos y de las ataduras del cuerpo, siempre ponen sus cuidados en funciones determinadas. Del número de éstos, Sueño y Amor poseen una capacidad diversa entre sí: Amor [la] de estar despierto, Sueño [la] de adormecer.²⁵³ Así pues, a partir de esta abundancia más sublime de démones, Platón afirma que a cada uno de los hombres se otorgaron durante el transcurso de su vida testigos y custodios, los cuales nunca se presentan visibles para nadie, jueces no sólo de todas las acciones, sino también de los pensamientos; pero que cuando, terminada la vida, se tiene que regresar, aquél mismo que nos fue provisto, en seguida [nos] toma, [nos] lleva como su custodia al juicio y nos asiste al litigar [nuestra] causa: si alguno inventara algo, [lo] refutaría, si dijera la verdad, [lo] defendería. En una palabra, que la sentencia es producida por el testimonio de aquél. Por consiguiente, todos ustedes que escuchan esta sentencia divina de Platón siendo yo el intérprete, preparen sus almas para hacer o meditar cualquiera cosa de tal manera que conozcan que frente a esos custodios no hay nada de secreto para el hombre ni dentro ni fuera de su alma,

²⁵² Anfiarao era un adivino que reinó en Argos. Después de que su esposa Erífila lo obligó a participar en la expedición de “Los Siete contra Tebas”, él, sabiendo por sus dones adivinatorios que moriría allí, les pidió a sus hijos, Alcmeón y Anfíloco, que lo vengaran. Cuando cayó con su carro en un abismo que abrió Zeus con un rayo, el primero de sus hijos mató a su madre en venganza. Anfiarao fue divinizado después de su muerte y se le atribuyó un templo propio en Oropo, al suroeste de Beocia. Mopso fue uno de los argonautas y también contaba con el don de la adivinación. Hesíodo refiere que incluso venció a Calcante en un concurso de este tipo (Hes., fr. 278). Nació en la región de Anatolia, en Asia, y murió en Libia, al norte de África, debido a la mordedura de una serpiente. Osiris fue primero un rey de Egipto que luego trascendió al plano divino siendo ampliamente difundido quizá por el hecho de que reencarnó tras ser asesinado por su hermano Seth. Apuleyo menciona su relevancia en *Met.*, X, 27-30. Esculapio es el equivalente latino del dios griego de la medicina y la sanación: Asclepio. En la época del imperio este dios era, como dice, venerado en todas partes; Apolonio de Tiana (s. I d. C.) fue un autor que consagró su vida por completo a este dios. Apuleyo, por su parte, no era ajeno a esta devoción y dedicó varios tratados al mismo dios. *Cfr. Fl.*, XVIII y *Apol.*, 55, 10-11.

²⁵³ Un recuento semejante de esta clase de démones ocurre en *Apul.*, *Fl.*, X.

*quin omnia curiose ille participet, omnia visitet, omnia intellegat, in ipsis penitissimis mentibus vice conscientiae deversetur. hic, quem dico, privus custos, singularis praefectus, domesticus speculator, proprius curator, intimus cognitor, adsiduus observator, individuus arbiter, inseparabilis testis, malorum improbator, bonorum probator, si rite animadvertatur, sedulo cognoscatur, religiose colatur, ita ut a Socrate iustitia et innocentia cultus est, in rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosus tutator, egenis opitulatur, qui tibi queat tum insomniis, tum signis, tum etiam fortasse coram, cum usus postulat, mala averruncare, bona prosperare, humilia sublimare, nutantia fulcire, obscura clarare, secunda regere, adversa corrigere.*²⁵⁴

XVII. *Igitur mirum si Socrates, vir adprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc deum suum cognovit et coluit, ac propterea eius custos – prope dicam Lar contubernio familiaris – cuncta et arcenda arcuit, praecavenda praecavit et praemonenda praemonuit, sicubi tamen interfectis sapientiae officiis non consilio sed praesagio indigebat, ut ubi dubitatione clauderet, ibi divinatione consisteret? multa sunt enim, multa de quibus etiam sapientes viri ad hariolos et oracula cursitent. an non apud Homerum, ut (in) quodam ingenti speculo, clarius cernis haec duo distributa,²⁵⁵ seorsus divinationis, seorsus sapientiae officia? nam cum duo columina totius exercitus dissident, Agamemnon regno pollens et Achilles bello potens, desideraturque vir facundia laudatus et peritia memoratus, qui Atridae superbiam, sed et Pelidae ferociam compescat atque eos auctoritate advertat, exemplis moneat,*

²⁵⁴ Pl., *Phaed.*, 107c, 108c y R., X, 614a-621c.

²⁵⁵ *distributa: i.e. distributa.*

más aún, que aquél participa curiosamente en todas las cosas, visita todas las cosas, entiende todas las cosas, se hospeda en lo más profundo de las mentes mismas a la manera de una conciencia. Este que menciono, custodio privado, prefecto individual, vigía doméstico, administrador propio, íntimo conocedor, asiduo observador, juez individual, testigo inseparable, desaprobador de lo malo, aprobador de lo bueno, si es considerado conforme al rito, si es conocido atentamente, venerado religiosamente así como fue venerado por Sócrates con justicia e inocencia, será proveedor en los asuntos inciertos, premonitor en los dudosos, protector en los peligrosos, auxiliador en los apuros, el que con ensueños, señales y quizá incluso personalmente —cuando el uso lo exija— sería capaz de disiparte los males, propiciarte los bienes, elevarte las cosas insignificantes, servirte de apoyo en las cosas dudosas, aclararte las cosas oscuras, regirte las propicias, corregirte las adversas.

XVII. Por tanto, ¿es increíble que Sócrates, un hombre extraordinariamente perfecto y sabio, incluso según el testimonio de Apolo, haya conocido a este dios suyo y lo haya cultivado, y que por esto su custodio —yo casi [lo] llamaría Lar Familiar a causa de su convivencia—²⁵⁶ haya apartado todo lo que debía ser apartado, haya previsto lo que debía ser previsto, haya prevenido lo que debía ser prevenido, si, agotados los servicios de su sabiduría, en algún lugar requería no de una decisión, sino de un presagio de manera que donde se tambaleara por la duda, allí se mantuviera firme por la adivinación? Hay muchos, en verdad, muchos asuntos acerca de los que incluso los hombres sabios recurrirían a los adivinos y a los oráculos.

¿Acaso no distingues en la obra de Homero, como en cierto espejo enorme, estos dos servicios distribuidos de manera más clara, en parte [el] de la adivinación, en parte [el] de la sabiduría? Pues cuando disienten los dos comandantes de todo el ejército, Agamenón poderoso en cuanto a su reino, Aquiles vigoroso en cuanto al combate, y se desea un hombre alabado por su elocuencia y recordado por su pericia que contenga no sólo la soberbia del Átrida, sino también el salvajismo del Pélida, que reprenda a ambos con su autoridad, los aconseje con sus

²⁵⁶ Parece que en este pasaje Apuleyo se refiere a que Sócrates conoció y cultivó a su dios Genio, o sea, su alma; y no a su dios custodio como podría parecer en una primera lectura. Esta ambigüedad semántica con el término *deus* es factible, como se ha revisado; creemos, pues, que Apuleyo plantea la presencia de dos entidades distintas a partir del hecho de que aquel que procura su alma merece ser cuidado por su custodio: “Sócrates conoció y cultivó a su dios Genio (alma) y por ello su dios custodio previno lo que debía ser prevenido [...]”). *Vid. supra* en nota a pie 147.

oratione permulceat, quis igitur tali in tempore me⟨dius⟩ ad dicendum exhortus est? nempe Pylius orator, eloquio comis, experimentis catus, senecta venerabilis, cui omnes sciebant corpus annis hebere, animum prudentia vigere, verba dulcedine adfluere.

XVIII. *Itidem cum rebus creperis et adflictis speculatores deligendi sunt, qui nocte intempesta castra hostium penetrent, nonne Ulixes cum Diomede deliguntur veluti consilium et auxilium, mens et manus, animus et gladius? enimvero cum ad Aulide desidibus et obsessis ac taedio abnuentibus difficultas belli et facultas itineris et tranquillitas maris et clementia ventorum per fibrarum notas et alitum vias et serpentium escas exploranda est, tacent nemque mutuo duo illa sapientiae Graiae summa cacumina,²⁵⁷ Ithacensis et Pylius: Calchas autem longe praestabilis hariolari simul alites et altaria et arborem contemplatus est, ac⟨tu⟩tum sua divinatione et tempestates flexit et classem deduxit et decennium praedixit. non secus et in Troiano exercitu cum divinatione res indigent, tacet ille sapiens senatus²⁵⁸ nec audet aliquid pronuntiare vel Hicetaon vel Lampo vel Clytius, sed omnes silentio auscultant aut ingrata auguria Heleni aut incredita vaticinia Cassandrae. ad eundem modum Socrates quoque, sicubi locorum aliena sapientiae officiiis consultatio ingruebat, ibi vi daemonis praesag⟨i⟩a regebat⟨ur⟩. Verum eius monitis sedulo oboediebat eoque erat deo suo longe acceptior.*

²⁵⁷ *cacumina*: metonimia.

²⁵⁸ *senatus*: aquí tiene casi un sentido de *adynton*, puesto que no había senado en Grecia. El término se usa aquí para referirse al consejo de ancianos.

ejemplos, los apacigüe con su discurso. ¿Quién, pues, apareció en medio para hablar en tan importante tiempo? sin duda [fue] el orador de Pilos,²⁵⁹ elegante en cuanto al habla, astuto en cuanto a las pruebas, venerable en cuanto a su vejez, de quien todos sabían que su cuerpo estaba débil por los años, que su alma estaba llena de vigor por su prudencia, y que sus palabras fluían con dulzura.

XVIII. Del mismo modo, cuando a causa de los asuntos inciertos y desesperados debían ser designados espías que en la obscuridad de la noche penetraran en el campamento de los enemigos, ¿acaso Ulises junto con Diomedes no son designados como consejo y auxilio, mente y mano, alma y espada? En cambio, cuando en dirección a la Aúlida, aunque algunos estaban inactivos, otros emplazados e incluso renuentes por el tedio, la dificultad de la guerra, la oportunidad del camino, la tranquilidad del mar y la clemencia de los vientos tenían que ser exploradas por medio de las señales de las entrañas, de las rutas de los pájaros y de los alimentos de las serpientes; sin duda guardan silencio mutuamente aquellas dos cabecillas más elevadas de la sabiduría griega: la de Ítaca y la de Pilos.²⁶⁰ En cambio, Calcante, el más destacado para presagiar, tan pronto como examinó las aves, los altares y el árbol, inmediatamente apartó con su adivinación incluso las tempestades, hizo salir las naves y predijo [una guerra] de diez años. No de otro modo también en el ejército troyano, cuando los asuntos requieren de una adivinación, aquella sabia asamblea de ancianos guarda silencio y no se atreven a pronunciar nada, ni Hicetaón, ni Lampo, ni Clitio,²⁶¹ sino que todos escuchan en silencio o los ingratos augurios de Heleno o los vaticinios increíbles de Casandra.²⁶² De esta misma manera Sócrates, si en algún lugar había surgido alguna consulta ajena a los servicios de su sabiduría, allí era dirigido por la fuerza de su demon en los presagios. En verdad obedecía lealmente los avisos de éste y por eso era muy aceptado por su propio dios.

²⁵⁹ sc. Néstor, rey de Pilos reconocido por su sabiduría y su prudencia. A causa de su avanzada edad no combatía, sino que era el guía de las tropas gracias a sus conocimientos. Un pasaje de Néstor como consejero ocurre en una parte de la “Telemaquía” en *Od.*, III, 157-384.

²⁶⁰ Odiseo y Néstor, respectivamente.

²⁶¹ Estos tres personajes son hijos de Laomedonte; no se sabe más de ellos, excepto que los tres son contados en el número de los siete ancianos de Troya en *Il.*, III, 149.

²⁶² Heleno y Casandra son hijos mellizos de Príamo y de Hécuba. Ambos fueron dotados desde niños con el don de la adivinación ofrecido por Apolo. Casandra, cuando creció, despreció el amor de Apolo y, por ello, el dios no le quitó el don de la adivinación, pero sí hizo que sus vaticinios no fueran creídos por nadie.

XIX. *quod autem incepta Socrati(s) quaequam daemon ille ferme²⁶³ prohibitum ibat, numquam adhortatum, quodam modo ratio praedicta est. enim Socrates, utpote vir adprime perfectus, ex sese ad omnia congruentia sibi officia promptus, nullo adhortatore umquam indigebat, at vero prohibitore nonnumquam, si quibus forte conatibus eius periculum suberat, ut monitus praecaveret, omitteret coepta impraesentiarum, quae tutius vel postea capesseret vel alia via adoreretur.*

In huiusmodi rebus vocem quampiam divinitus exortam dicebat audire –ita enim apud Platonem–,²⁶⁴ ne quisquam arbitretur omina eum vulgo loquentium captitasse. quippe etiam semotis arbitris uno cum Phaedro extra pomerium sub quodam arboris opaco umbraculo²⁶⁵ signum illud adnuntium sensit, ne prius transcenderet Ilissi amnis modicum fluentum, quam increpitu indignatum Amorem recinendo placasset,²⁶⁶ cum praeterea, si omina observitaret, aliquando eorum nonnulla etiam hortamenta haberet, ut videmus plerisque usu evenire, qui nimia ominum superstitione non suoapte corde sed alterius verbo reguntur ac per angiporta reptantes consilia ex alienis vocibus conligunt et, ut ita dixerim, non animo sed auribus cogitant.

XX. *verum enimvero, ut ista sunt, certe quid(em) ominum harioli vocem audiunt saepenumero auribus suis usurpatam, de qua nihil cunctentur [de qua sciunt] ex ore humano profectam. at enim Socrates non vocem sibi sed ‘vocem quampiam’ dixit oblatam, quo additamento profecto intellegas non usitatam vocem nec humanam significari. quae si foret, frustra ‘quaequam’, quin potius aut “vox” aut certe “cuiuspiam vox” diceretur, ut ait illa Terentiana meretrix:*

²⁶³ *ferme* = *fere*.

²⁶⁴ Pl., *Apol.*, 31d. φωνή τις γιγνομένη.

²⁶⁵ *sub quodam arboris opaco umbraculo*: hipálage. La deshicimos en nuestra traducción pensando que dice *cuiusdam arboris*. Literalmente dice “bajo cierta sombrita opaca de un árbol”.

²⁶⁶ Pl., *Phaedr.*, 242b-c.

XIX. Pero aquel demon precisamente iba a prohibir algunos designios de Sócrates, nunca a incitarlos; de alguna manera la razón se ha señalado de antemano.²⁶⁷ En efecto, Sócrates, puesto que [era] un hombre extraordinariamente perfecto, por sí mismo resuelto para todos los servicios apropiados para sí, nunca necesitaba de ningún exhortador, sino, algunas veces, de algún prohibidor si por casualidad el peligro estaba latente en sus esfuerzos para que, una vez advertido, se precaviera; a fin de que, por el momento, pasara por alto sus empresas para después tomarlas con mayor seguridad o emprenderlas por otro camino.

En asuntos de tal naturaleza [Sócrates] decía que escuchaba cierta voz surgida por voluntad divina — pues así [está] en la obra de Platón — para que nadie considere que él trataba de apoderarse repetidamente de los presagios de quienes hablan públicamente. Pues, alejados los testigos, únicamente con Fedro afuera del pomerio bajo la sombrita opaca de cierto árbol,²⁶⁸ percibió aquella señal como un anuncio para que no atravesara la pequeña corriente del río Iliso antes de que hubiese apaciguado al Amor, indignado por una reprimenda, al retractarse. Además, si observara cuidadosamente los presagios, puesto que a veces tendría algunas exhortaciones de éstos, como vemos que, en la práctica, le ocurre a la mayoría [de las personas] que son gobernadas por la excesiva superstición de los presagios, no por su propio corazón, sino por la palabra de alguien más y que, caminando lentamente a través de las callejas, recogen los consejos [provenientes] de voces ajenas y que, por decirlo así, no piensan con el alma, sino con las orejas.

XX. Pero, de hecho, como estas cosas son así, los adivinos de presagios por lo menos escuchan muchas veces una voz percibida por sus oídos, sobre la cual no dudan, sobre la cual saben que se ha manifestado a partir de una boca humana. Sin embargo, Sócrates no dijo que se le presentó una voz, sino “cierta voz”, para que, con este añadido, sin duda entiendas que [él] no indica una voz ordinaria ni humana. Si fuera [esta voz], en vano se diría “cierta”, es más, preferiblemente se diría “voz” o, ciertamente, “la voz de alguien”. Como dice aquella meretriz de Terencio:

²⁶⁷ La razón predicha es que incluso los hombres sabios recurren a la adivinación cuando requieren de un conocimiento que está más allá del que es propio de los humanos, incluso sin son sabios como Sócrates o Ulises.

²⁶⁸ Se llama pomerio al terreno que se encuentra limítrofe por fuera a las murallas de la ciudad.

*audire vocem visa sum modo militis.*²⁶⁹

qui vero vocem (quampiam) dicat audisse, aut nescit, unde ea exorta sit, aut in ipsa aliquid addubitat, aut eam quiddam insolitum et arcanum demonstrat habuisse, ita ut Socrates eam, quam sibi divinitus editam tempestive accid(ere dic)ebat. quod equidem arbitror non modo auribus eum verum etiam oculis signa daemonis sui usurpasse. nam frequentius non vocem sed signum divinum sibi oblatum prae se ferebat. id signum potest et ipsius daemonis species fuisse, quam solus Socrates cerneret, ita ut Homericus Achilles Minervam. credo plerosque vestrum hoc, quod commodum dixi, cunctantius credere et impendio mirari formam daemonis Socrati visitatam. at enim [secundum] Pythagoricos mirari oppido solitos, si quis se negaret umquam vidisse daemonem, satis, ut reor, idoneus auctor est Aristoteles.²⁷⁰ quod si cuivis potest evenire facultas contemplandi divinam effigiem, cur non adprime potuerit Socrati obtingere, quem cuivis amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat?²⁷¹ nihil est enim deo similis et gratius quam vir animo perfecte bonus, qui hominibus ceteris antecellit, quam ipse a diis immortalibus distat.

XXI. *Quin potius nos quoque Socratis exemplo et commemoratione erigimur ac nos secundo studio philosophiae pari similitudini numinum aventes permittimus?²⁷² de quo quidem nescio qua ratione derapimur. et nihil aequae miror quam, cum omnes et cupiant optime vivere et sciant non alia re quam animo vivi nec fieri posse quin, ut optime vivas, animus colendus sit, tamen animum suum non colant. at si quis velit acriter cernere, oculi curandi sunt, quibus cernitur; si velis perniciousiter currere, pedes curandi sunt, quibus curritur;*

²⁶⁹ Ter., *Eun.*, 454.

²⁷⁰ Este período está regido por *est*, mientras que *auctor* rige una estructura de acusativo con infinitivo en función apositiva: *Pythagoricos solitos [esse]*.

²⁷¹ *coaequarat = coaequaverat*.

²⁷² Decidimos apartarnos de la lectura de Moreschini y, en su lugar, seguir a Jones en esta parte para conectar la idea de esta primera exhortación con lo último que se dijo en el párrafo anterior acerca de la semejanza con los dioses. La lectura que propone Moreschini es: *ac nos secundo studio philosophiae pari(s) similibus numinum (c)aventis permittimus?* (¿[...] y, precaviéndonos, nos encomendamos a la favorable dedicación a una filosofía igual de divinidades parecidas?).

Me pareció oír la voz como de un soldado

Sin embargo, quien diga que escuchó cierta voz, o no sabe de dónde surgió, o pone en duda algo en esta misma, o demuestra que ésta tuvo algo insólito y secreto, así como Sócrates decía que ésta, producida por voluntad divina, se le presentaba en el momento oportuno. Por lo cual, considero, sin duda, que no sólo percibió las señales de su demon con sus oídos, sino también con sus ojos. Pues decía que se le presentaba frente a sí con mayor frecuencia no una voz, sino una señal divina. Esta señal puede incluso haber sido la manifestación del demon mismo que sólo Sócrates distinguía, así como el Aquiles de Homero [distinguía] a Minerva. Creo que la mayoría de ustedes cree que esto que he dicho oportunamente es más dudoso y que se asombra mucho de que la figura del demon fuera vista frecuentemente por Sócrates. Sin embargo, en segundo lugar, Aristóteles es el autor, bastante idóneo, según considero, de que los pitagóricos solían asombrarse bastante si alguien decía que nunca había visto a su demon.²⁷³ Y si la facultad de contemplar una efigie divina puede llegarle a cualquiera, ¿por qué no pudo sucederle especialmente a Sócrates, a quien el prestigio de su sabiduría lo había igualado con cualquier divinidad ilustrísima? Pues no hay nada más semejante a un dios ni más agradable [para éste] que un hombre perfectamente bueno en cuanto a su alma, quien aventaja a los hombres restantes cuanto él mismo dista de los dioses inmortales.

XXI. ¿Por qué mejor no nos animamos también con el ejemplo y el recuerdo de Sócrates y, por medio de la favorable dedicación a la filosofía, nos encomendamos deseosos a una igual semejanza con las divinidades?²⁷⁴ En verdad no sé por qué razón nos alejamos de esta [dedicación]. Y nada me asombra tanto como el hecho de que, aunque todos desean vivir de la mejor manera y saben que no se puede vivir con otra cosa que con el alma y que no puede ocurrir que vivas de la mejor manera sin que el alma sea cultivada, aun así, no cultivan su alma. Si alguien quisiera distinguir perspicazmente, han de ser cuidados los ojos con los que se distingue; si tú quisieras correr rápidamente, han de ser cuidados los pies con los que se corre;

²⁷³ Ésta es la única referencia que contamos sobre tal noticia de los pitagóricos, no se atestigua en el *corpus Aristotelicum* que conservamos.

²⁷⁴ Como se revisó anteriormente, a partir de aquí comienza la exhortación de Apuleyo encaminada a seguir un modo de vida filosófico basado en la virtud igual que Sócrates para la adquisición de la felicidad.

itidem si pugillare valde velis, brachia vegetanda sunt, quibus pugillatur. similiter in omnibus ceteris membris sua cuique cura pro studio est. quod cum omnes facile perspiciant, nequeo satis mecum reputare et proinde, ut res est, admirari, cur non etiam animum suum ratione excolant. quae quidam²⁷⁵ ratio vivendi omnibus aequae necessaria est, non ratio pingendi nec ratio²⁷⁶ psallendi, quas quivis bonus vir sine ulla animi vituperatione, sine turpitudine, sine rubore contempserit. nescio ut Ismenias tibiis canere, sed non pudet me tibicinem non esse; nescio ut Apelles coloribus pingere, sed non pudet me non esse significem; itidem in ceteris artibus, ne omnis persequar, licet tibi nescire, nec pudeat.

XXII. *Enimvero dic, sodes: ‘nescio bene vivere, ut Socrates, ut Plato, ut Pythagoras vixerunt, nec pudet me nescire bene vivere’. numquam hoc dicere audebis. sed cum primis mirandum est quod ea, quae minime videri volunt nescire, discere tamen neglegunt et eiusdem artis disciplinam simul et ignorantiam detrectant. igitur cotidiana eorum aera dispungas: invenias in rationibus multa prodige profusa et in semet nihil, in sui dico daemonis cultum, qui cultus non aliud quam philosophiae sacramentum est. plane quidem villas opipare extruunt et domos ditissime exornant et familias numerosissime comparant. sed in istis omnibus tanta adfluentia rerum nihil est praeterquam ipse dominus pudendum; nec iniuria. cumulata enim habent, quae sedulo percolunt, ipsi autem horridi, indocti incultique circumeunt.*

²⁷⁵ *quidam = quidem.*

²⁷⁶ Debido a las dificultades semánticas que conlleva el sustantivo *ratio*, decidimos traducir el término como “saber” y sus subsecuentes genitivos de finalidad como objetos directos en infinitivo apegándonos al sentido de este pasaje.

del mismo modo si quisieras combatir enérgicamente, han de ser fortalecidos los brazos con los que se combate. De manera semejante en todos los miembros restantes, cada uno tiene su propio cuidado según su uso.²⁷⁷ Puesto que todos se percatan fácilmente de esto, soy incapaz de reflexionar suficientemente conmigo mismo y, por lo tanto, de sorprenderme —como es el asunto— de por qué no también perfeccionan su alma con un saber. Ciertamente, este saber vivir es necesario para todos por igual, no el saber pintar ni el saber tocar la cítara, cosas que cualquier hombre bueno despreciará sin ninguna recriminación de su alma, sin ninguna deshonra y sin ninguna vergüenza. No sé cantar con las flautas como Ismenias, pero no me da vergüenza no ser flautista.²⁷⁸ No sé pintar con los colores como Apelles, pero no me da vergüenza no ser pintor;²⁷⁹ de la misma manera en las artes restantes —para no exponer todas—, te es lícito desconocerlas y no avergonzarte.

XXII. De hecho, si te atreves, di: “No sé vivir bien como vivió Sócrates, como [vivió] Platón, como [vivió] Pitágoras, y no me avergüenza no saber vivir bien”.²⁸⁰ Nunca te atreverás a decir esto. Pero, ante todo, hay que asombrarse por el hecho de que no les interesa aprender estas cosas que de ninguna manera quieren que parezca que desconocen y al mismo tiempo rechazan la disciplina y la ignorancia del mismo arte. Así pues, si hicieras un balance de las compras cotidianas de éstos, encontrarías que han malgastado con despilfarro muchas cosas en sus intereses y nada en sí mismos, me refiero al culto de su demon, este culto no es otra cosa que la consagración a la filosofía.²⁸¹ Claramente edifican villas, sin duda de manera espléndida, embellecen sus casas muy opulentamente y compran esclavos en grandísimo número. Pero no hay nada vergonzoso en todas esas cosas de gran abundancia de bienes excepto su propio dueño: y con justa razón. Pues [ellos] tienen acumuladas cosas que adoran con celo, pero ellos mismos rondan espantosos, ignorantes e incultos.

²⁷⁷ Cfr. Apéndice 2.

²⁷⁸ Ismenias fue un flautista tebano, quizá el de mayor renombre en la antigüedad. Con todo, sabemos poco de él: debió vivir en el siglo IV a. C. y fue hecho prisionero por Ateas, rey de los escitas. Protagoniza un pasaje conmovedor en la novela sobre la vida de Alejandro Magno atribuida a Ps.-Callisth., I, 46.

²⁷⁹ Apeles (segunda mitad del siglo IV a. C.) fue el pintor oficial de Alejandro Magno y uno de los más reconocidos en la antigüedad. Se le atribuyen pinturas con un sentido alegórico.

²⁸⁰ Pitágoras de Samos (ca. 569-475 a. C.) fue una figura filosófica legendaria también admirada por Apuleyo. Se dice que Platón fue influenciado por su doctrina y que el pitagorismo era una especie de secta mística. Asimismo, quizá lo que más deba remarcarse es que la tradición le atribuye a él la invención y el primer uso del término “φιλοσοφία”. Vid. Cic., *Tusc.*, V, 3, 8; D. L. I, 12 y VIII, 4 y también Apul., *Apol.*, 4, 7. Cfr. Apéndice 3.

²⁸¹ El culto al demon en este pasaje se refiere al culto al alma, entendiendo ese demon como el Genio personal.

igitur illa spectes, in quae patrimonia sua profuderunt: amoenissima et exstructissima et ornatissima deprehendas, villas aemulas urbium conditas, domus vice templorum exornatas, familias numerosissimas et calamistratas, opiparam supellectilem, omnia adfluentia, omnia opulentia, omnia ornata praeter ipsum dominum, qui solus Tantali vice in suis divitiis inops, egens, pauper non quidem fluentum illud fugitivum captat et fallacis undae sitit, sed verae beatitudinis, id est secundae vitae et prudentiae fortunatissimae, esurit et sitit. quippe non intellegit aequae divites spectari solere ut equos mercamur.

XXIII. *neque enim in emendis equis phaleras consideramus et baltei polimina inspicimus et ornatissimae cervicis divitias contemplamur, si ex auro et argento et gemmis monilia variegata dependent, si plena artis ornamenta capiti et collo circumiacent, si frena caelata, si ephippia fucata, cingula aurata sunt, sed istis omnibus exuviis amolitis equum ipsum nudum et solum corpus eius et animum contemplamur, ut sit et ad speciem honestus et ad cursuram vegetus et ad vecturam validus: iam primum in corpore si sit*

*argutum caput, brevis alvus obesaque terga
luxuriatque toris animosum pectus honesti;*

praeterea si

duplex agitur per lumbos spina:²⁸²

²⁸² Verg., G., III, 80-81 y 87. En esta sección nos apartamos de la lectura de Moreschini y seguimos la de Jones, puesto que hay otro verso de Virgilio que el primero no identifica como sí hizo con los otros dos.

Observa, pues, aquellas cosas en las que han malgastado su patrimonio; notarás que sus edificaciones son amenísimas, elevadísimas y adornadísimas, que sus villas fueron construidas como rivales de las ciudades, que sus casas fueron adornadas a la manera de los templos, que sus esclavos son numerosísimos y rizados, que su mobiliario es magnífico, que todas sus cosas son abundantes, que todas son opulentas, que todas están adornadas excepto el propio dueño que, estando solo a la manera de Tántalo, carente, necesitado y pobre entre sus riquezas, no puede tomar aquel torrente que lo rehúye y tampoco está sediento de una oleada engañosa, sino que está hambriento y sediento de una felicidad verdadera, esto es, de una vida favorable y de una prudencia prosperísima.²⁸³ Sin duda aquél no entiende que los ricos suelen ser vistos de la misma manera que cuando compramos los caballos.²⁸⁴

XXIII. Pues al comprar caballos no consideramos sus faleras, ni inspeccionamos los brillos de su cincha ni contemplamos las riquezas de su nuca adornadísimas, si le cuelgan colleras variopintas de oro, plata y gemas, si adornos llenos de arte rodean su cabeza y su cuello, si sus frenos están forjados, si su montura está pintada, si sus correas están cubiertas de oro, sino que, hechos a un lado todos estos adornos, contemplamos al caballo mismo sin ornato, sólo su cuerpo y su alma, cómo es bello para su especie, vigoroso para la carrera y resistente para la carga; en seguida [contemplamos] si en su cuerpo hay:

*Una cabeza fina, un vientre breve y una espalda gruesa
Y [si] el pecho impetuoso del bello [animal] es prominente por sus músculos.*

Además, si:

la espina dorsal crece doble a través de sus lomos,

²⁸³ Tántalo es un personaje mitológico que fue rey de Chipre e hijo de Zeus. A causa de su impiedad con los dioses al robar la ambrosía divina y compartirla con sus allegados, y de su injusticia al sacrificar a su propio hijo y ofrecérselo como tributo, fue castigado por Zeus siendo condenado a estar en una laguna con agua llegándole hasta el cuello y con un árbol frutal sobre él, pero cuando tuviera sed o hambre y quisiera alcanzar tanto el agua como la comida, éstos se alejarían de él, por lo que este castigo se convirtió en un suplicio eterno. *Cfr. Hyg., Fab.*, 82 y *Apollod., Epit.*, 2, 1. Otra crítica parecida sobre los bienes materiales es el tema central de *Fl.*, XXIII. *Cfr. Apéndice 4 y 4.1.*

²⁸⁴ *Cfr. Apéndice 5.*

volo enim non modo perniciouser verum etiam molliter pervehat. similiter igitur et in hominibus contemplandis noli illa aliena aestimare, sed ipsum hominem penitus considera, ipsum ut meum Socratem pauperem specta. aliena autem voco, quae parentes pepererunt et quae fortuna largita est. quorum nihil laudibus Socratis mei admisceo, nullam generositatem, nullam prosapiam, nullos longos natales, nullas invidiosas divitias. haec enim cuncta, ut dico, aliena sunt. sat[e] Porthaonio²⁸⁵ gloria(e) est, qui talis fuit, ut eius nepotem non puderet.²⁸⁶ igitur omnia similiter aliena numeres licebit. ‘generosus est’: parentes laudas. ‘dives est’: non credo fortunae. (nec) magis ista adnumero: ‘validus est’: aegritudine fatigabitur. ‘pernix est’: (st)tabit in senectute. ‘formosus est’: expecta paulisper et non erit. ‘at enim bonis artibus doctus et adprime est eruditus et, quantum licet homini, sapiens et boni consultus’: tandem aliquando ipsum virum laudas. hoc enim nec a patre hereditarium est nec (a) casu pendulum nec a suffragio anniculum nec a corpore caducum²⁸⁷ nec ab aetate mutabile. haec omnia meus Socrates habuit et ideo cetera habere contempsit.

XXIV. *Quin igitur et tu ad studium sapientiae²⁸⁸ (er)i[n]geris vel properas saltem, ut nihil alienum in laudibus tuis audias, sed ut, qui te volet nobilitare, aequae laudet, ut Accius Ulixen laudavit in Philocteta suo, in eius tragoediae principio:*

*inclite, parva prodite patria,
nomine celebri claroque potens
pectore, Achivis classibus auctor,
gravis Dardaniis gentibus ultor,
Laertiade?²⁸⁹*

²⁸⁵ El uso del patronímico no está de sobra aquí, pues Apuleyo lo emplea para indicar la ascendencia de Eneo más que como un cierto apelativo como sí ocurre en el parágrafo XVII: con *Pelidae* y *Atridae*.

²⁸⁶ *non puderet*: lítote (= se enorgullecía).

²⁸⁷ *caducum*: tradujimos el término desplegando una oración de relativo.

²⁸⁸ *Vid. supra* nota a pie 152.

²⁸⁹ *Acc., Trag., Fr., 520.*

pues no sólo quiero que transporte rápidamente, sino incluso que lo haga cómodamente. Así pues, de manera similar al contemplar a los hombres, no tomes en cuenta aquellas cosas ajenas, sino aprecia al hombre mismo en su interior, mira al [hombre] mismo como a mi humilde Sócrates. En cambio, llamo ajenas a esas cosas que los padres produjeron y que la fortuna concedió. No agrego ninguna de estas cosas a las alabanzas de mi Sócrates: ninguna nobleza, ninguna estirpe, ningún abolengo, ninguna riqueza envidiable. Todas estas cosas en verdad son, como digo, ajenas. El hijo de Portaón, quien fue de tal naturaleza que su nieto no se avergonzaba de él, tiene bastante gloria.²⁹⁰ Así pues, será lícito que tú enumeres de manera semejante todas las cosas ajenas. [Si dijeras] “es de noble origen”, alabas a sus padres; “es rico”, no creo en la fortuna; y no enumero más éstas: “es resistente”, se cansará por la enfermedad; “es ágil”, se detendrá en su vejez; “es hermoso”, espera un poco y [ya] no lo será; “pero, sin duda, está versado en las buenas artes, es muy erudito y, cuanto le es lícito al hombre, sabio y aprobador del bien”: ahora, finalmente, alabas al varón mismo.²⁹¹ Pues esto no es algo hereditario del padre, ni algo que depende de la casualidad, ni algo de un año por el sufragio, ni algo que se marchita a causa del cuerpo, ni algo que cambia con la edad. Mi Sócrates tuvo todas estas cosas y por eso rechazó tener las demás.²⁹²

XXIV. ¿Por qué no tú también diriges tu atención al amor por la sabiduría o por lo menos te apresuras para no escuchar nada ajeno en tus alabanzas, sino para que, quien quiera ennoblecerte, te alabe de la misma manera en la que Accio alabó a Ulises en su *Filoctetes* al principio de su tragedia:

*Glorioso [hombre], salido de su pequeña patria,
influyente por su célebre nombre y por su insigne corazón,
consejero en las flotas Aqueas,
severo vindicador de los pueblos dardanios,
hijo de Laertes?*²⁹³

²⁹⁰ Portaón, rey de Calidonia, tuvo seis hijos, de los cuales Eneo fue el de mayor renombre por haber sido su sucesor al trono. Él, a su vez, tuvo como nieto al héroe Diomedes, quien lo socorrió después de que sus sobrinos lo destruyeron. Apuleyo usa este ejemplo mitológico para demostrar que Diomedes se enorgullecía de su abuelo y lo ayudó no por la ascendencia de éste, ya que era común a ambos, sino por la virtud de Eneo mismo.

²⁹¹ Una refutación ficticia como la que tiene lugar aquí también ocurre al final de Apul., *Apol.*, 103, 1-2.

²⁹² Cfr. Apéndice 6.

²⁹³ Lucio Accio fue un poeta trágico que vivió durante el siglo II a. C.; se tiene noticia de que escribió cerca de 40 tragedias, aunque ninguna se conserva completa.

novissime patrem memorat. ceterum omnes laudes eius viri audisti. nihil inde nec Laertes sibi nec Anticlia nec Arcisius vindicat: [nec] tota, ut vides, laudis huius propria Ulixi possessio est. nec aliud te in eodem Ulixe Homerus docet, qui semper ei comitem voluit esse prudentiam, quam poetico ritu Minervam nuncupavit. igitur hac eadem comite omnia horrenda subiit, omnia adversa superavit. quippe ea adiutrice Cyclopi specus introiit, sed egressus est; Solis boves vidit, sed abstinuit; ad inferos demeavit et ascendit; eadem sapientia comite Scyllam praeternavigavit nec ereptus est; Charybdi consaepus est nec retentus est; Circae poculum bibit nec mutatus est; ad Lotophagos accessit nec remansit; Sirenas audiit nec accessit.

Menciona a su padre hasta el final. Por lo demás, escuchaste todas las alabanzas de este varón. De allí ni Laertes, ni Anticlea, ni Arcesio reclaman nada para sí mismos; y todo de esta alabanza no es, como ves, una posesión propia de Ulises.²⁹⁴ Y Homero, quien siempre quiso que la compañera de éste fuera la prudencia, a quien llamó Minerva conforme al rito poético, no te muestra otra cosa en el mismo Ulises. Así pues, siendo esta misma su compañera, hizo frente a todas las cosas horrendas y superó todas las adversas. Sin duda, siendo ésta su auxiliante, entró a la cueva del Cíclope, pero salió; vio las vacas del Sol, pero se mantuvo alejado; descendió a los infiernos, pero ascendió; siendo esa misma sabiduría su compañera pasó navegando por Escila y no fue arrastrado; fue acorralado por Caribdis y no fue retenido; bebió la copa de Circe y no fue transformado; se acercó a los lotófagos y no permaneció [allí]; escuchó a las sirenas y no se acercó.²⁹⁵

²⁹⁴ Anticlea es la madre de Ulises y Arcesio su abuelo; el prestigio de Ulises no se debe a ninguno de ellos.

²⁹⁵ Todas estas historias de Ulises se encuentran relatadas en la parte central de la *Odisea*, abarcando del canto IX al XII. *Cfr.* Apéndice 7.

CONCLUSIONES

Una exhortación a la filosofía resulta más que pertinente para Apuleyo quien se da cuenta de la negligencia con la que viven los hombres con respecto al cuidado de su alma y, a la vez, es consciente de que el tránsito del vivir al vivir bien sólo puede darse por elección y actuar propios; en este sentido él no puede hacer más que exhortar y guiar a su auditorio a la filosofía haciéndoles patentes los beneficios a los que su práctica conlleva.

El hombre como poseedor de alma (*daemon*) se encuentra predispuesto por naturaleza y desde su nacimiento a la felicidad (*eudaemonia*) y nuestro autor desea que su auditorio se disponga consciente y adecuadamente hacia ésta.

Parecería contradictorio el hecho de que nosotros propongamos que el *De deo Socratis* sea estudiado como una unidad entera, como un discurso protréptico en su todo, y, sin embargo, sólo nos centremos en la exhortación a la filosofía; pero, como se dijo anteriormente, la jerarquía de las divinidades que ocupa los primeros XV párrafos tiene una finalidad persuasoria para que los oyentes se convenzan por completo de que existen los démones y de que ellos son más que unos vínculos entre los dioses y los hombres: son la razón por la que vivimos y por la que podemos vivir bien si son cultivados con la virtud. En palabras de Henderson: “el discurso protréptico también busca un compromiso por parte de su adepto: él no sólo debe aceptar los argumentos intelectuales del filósofo; debe adoptar un entero estilo de vida. El discurso protréptico debe hacer que el auditorio primero escuche, luego acepte, y, finalmente, se comprometa a apegarse al estudio, a la formación y a las prácticas discursivas de la disciplina”.²⁹⁶

²⁹⁶ Henderson, James, *op. cit.*, p. 5.

Asimismo, puede notarse que Apuleyo sigue los lineamientos establecidos por Filón de Larissa con su analogía entre el médico y el filósofo en cuanto al contenido de los discursos protrépticos: primero al establecer que es necesario dedicarse a la filosofía porque nadie cultiva su alma a pesar de que los hombres saben que viven sólo con ella, luego, al remover las opiniones falsas que hay sobre la felicidad, que ésta reside en los bienes ajenos al alma, enaltecendo las virtudes del alma, en último lugar, al compartir con nosotros la finalidad de su exhortación a la filosofía: el vivir bien siendo felices, para que sus adeptos reciban elogios a su sabiduría, a su virtud y, en fin, a su persona misma sin considerar aquellos bienes ajenos.

La faceta de Apuleyo como filósofo se ha explorado poco y considero que, de sus tres obras filosóficas, el *De deo Socratis* es la mejor opción para acercarse a su filosofía, pues, además de que ofrece un esbozo de su concepción personal, resulta el más original de estos tratados ya que *de mundo* es una traducción y *De Platone et eius dogmate* es una especie de síntesis del pensamiento de Platón. Así pues, no debe resultar extraño que alguien que considera a la filosofía el medio para alcanzar la felicidad al volverse sabio la equipare con la regia figura de Alejandro Magno y la estime de mayor valor que su propia vida. Sin duda, Apuleyo está a la altura de un Cicerón y de un Séneca en cuanto a la diatriba filosófica, aunque, lamentablemente, la fortuna no nos haya sido favorable para conocer más a fondo su pensamiento filosófico en sus tratados perdidos.

Esperamos que la propuesta de otra obra protréptica —enfaticando el hecho de que está escrita en latín y los protrépticos en esta lengua son muy escasos antes del cristianismo— nutra los estudios en torno a este género y que, al mismo tiempo, haga patente la pervivencia e importancia de la filosofía en Roma, que muchas veces es menospreciada, al resaltar la infravalorada condición de Apuleyo como filósofo. Si después de la lectura de este trabajo y del *De deo Socratis* nuestro lector coincide con nosotros en considerarlo como un texto íntegro de índole protréptica y quizá se deja persuadir también por las palabras de Apuleyo para dedicarse al estudio de la filosofía, nos consideraremos contentos.

APÉNDICE: LOS LUGARES COMUNES

La siguiente selección de fragmentos responde a nuestro interés por hacer más evidente el contenido protréptico en el *De deo Socratis* poniéndolo en relación con otros tratados de este corte. La metodología de la recopilación consistió, primero, en una atenta lectura de la obra de Apuleyo para poder identificar los pasajes protrépticos que podrían tener eco en otros autores antiguos, luego, en la búsqueda bibliográfica de dichas fuentes a partir de los comentarios de estudiosos modernos y de mi conocimiento de esa literatura adquirido a lo largo de la carrera, de manera que esta selección atiende únicamente al contenido protréptico de diversas obras de la antigüedad que, a mi parecer, guardan una estrecha conexión con las palabras de Apuleyo sin importar la época, la patria o la idiosincrasia bajo las que se gestaron. En la primera columna de cada tabla, el lector encontrará como base el texto de Apuleyo, así resultará más sencilla su confrontación con los otros fragmentos, mismos que estarán dispuestos en orden cronológico.

1. SOBRE EL ALMA COMO PRINCIPIO DE EXISTENCIA Y DE UN BUEN VIVIR

Apuleyo, <i>Soc.</i> , XXI.	Aristóteles, <i>Protr.</i> fr. 96.	Jámblico, <i>Protr.</i> 2, 2.
“En verdad no sé por qué razón nos alejamos de este [estudio]. Y nada me asombra tanto como el hecho de que, aunque todos desean vivir de la mejor manera y saben que no se puede vivir con otra cosa que con el alma y que no puede ocurrir que vivas de la mejor manera sin que el alma sea cultivada, aun así, no cultivan su alma”.	“Así pues, todos aquellos que sean capaces deben cultivar la filosofía, pues este cultivo es, ciertamente, la perfección del buen vivir, o al menos, por decir una sola cosa sobre todas, la causa para las almas <de la perfección del buen vivir>”. ²⁹⁷	“Hay que decir que vivimos por el alma y que merced a su virtud vivimos bien, al igual que, cuando miramos con nuestros ojos, vemos perfectamente gracias al servicio que éstos nos prestan”. ²⁹⁸

²⁹⁷ Trad. de Carlos Megino Rodríguez en Aristóteles, *Protréptico: op. cit.*, p. 109.

²⁹⁸ Trad. de Miguel Periago Lorente en Jámblico, *Vida pitagórica / Protréptico*, p. 193.

1.1 LA NECESIDAD DE FILOSOFAR

Apuleyo, <i>Soc.</i>, XXI.	Aristóteles, <i>Protr.</i>, fr. 41	Epicuro, <i>Ep. ad Men.</i>, en D. L. X, 122.
<p>“En verdad no sé por qué razón nos alejamos de este [estudio]. Y nada me asombra tanto como el hecho de que, aunque todos desean vivir de la mejor manera y saben que no se puede vivir con otra cosa que con el alma y que no puede ocurrir que vivas de la mejor manera sin que el alma sea cultivada, aun así, no cultivan su alma”.</p>	<p>“Se puede observar lo mismo de forma aún más reconocible en lo siguiente: tener sabiduría y conocimiento es deseable en sí mismo para los hombres —pues no es posible vivir como hombres sin ambas cosas—, y es útil para la vida, pues nada bueno nos ocurre que no se realice tras haberlo razonado y producido según la sabiduría. [Y ciertamente, ya consista el vivir feliz con tener gozo, en poseer la virtud o en la sabiduría, hay que cultivar la filosofía en todos estos supuestos, pues éstos nos ocurren en mayor medida y de forma clara a través del cultivo de la filosofía]”.²⁹⁹</p>	<p>“Que nadie siendo joven deje de filosofar, que nadie que comience a ser viejo se canse de filosofar. Pues nunca es muy temprano ni muy tarde para estar sano en cuanto al alma. El que diga que aún no es momento para empezar a filosofar o que ese momento ya quedó atrás, es igual a quien dice que, o aún no es momento para ser feliz, o [simplemente] ya no es el momento. Por tanto, tanto el joven como el viejo deben filosofar, de manera que uno, el que está envejeciendo, sea joven gracias a las cosas que han ocurrido a los buenos, mientras el otro sea joven y viejo al mismo tiempo, en la medida de lo posible, a causa del no temor por las cosas futuras”.</p>
Cicerón, <i>Hortensio</i>, fr. 49 en <i>Lact., Inst.</i>, III, 16.		
<p>“Mientras el Hortensio de Cicerón hablaba en contra de la filosofía se llegó a la brillante conclusión de que, cuando él decía que no se debe filosofar, parecía, no obstante, que estaba filosofando, puesto que es propio del filósofo decir qué debe o no debe hacerse en la vida”.</p>		

²⁹⁹ Trad. de Carlos Megino Rodríguez en Aristóteles, *Protréptico: op. cit.*, pp. 71 y 73.

2. ANALOGÍA ENTRE EL CUIDADO DEL ALMA Y EL DEL CUERPO

Apuleyo, <i>Soc.</i> , XXI.	Isócrates, <i>Antid.</i> , 181-2.	Séneca, <i>Ep.</i> , 80, 3.
<p>“Pero si alguien quisiera distinguir perspicazmente, han de ser cuidados los ojos con los que se distingue; si tú quisieras correr rápidamente, han de ser cuidados los pies con los que se corre; del mismo modo si quisieras combatir enérgicamente, han de ser fortalecidos los brazos con los que se combate.</p> <p>De manera semejante en todos los miembros restantes, cada uno tiene su propio cuidado según su uso. Puesto que todos se percatan fácilmente de esto, soy incapaz de reflexionar suficientemente conmigo mismo y, por lo tanto, de sorprenderme —como es el asunto— de por qué no también perfeccionan su alma con un saber”.</p>	<p>“Entonces inventaron dos ciencias y nos las transmitieron; para los cuerpos la educación física, de la que es parte la gimnasia y para las almas la filosofía, sobre la que yo voy a hablar. Ambas materias están en correspondencia, unidas y concordantes, y, gracias a ellas, sus maestros hacen a las almas más sensatas y a los cuerpos más útiles y no separan mucho ambas educaciones entre sí, sino que las usan de manera paralela en sus enseñanzas, ejercicios y demás cuidados”.³⁰⁰</p>	<p>“Particularmente revuelvo en mi mente esta idea: si el cuerpo mediante el ejercicio puede conseguir tal endurecimiento que le permite encajar a la vez puñetazos y puntapiés de muchos contrincantes, que permite a un hombre pasar la jornada aguantando un sol abrasador en medio de la ardentísima arena, impregnándose de su propia sangre; cuánto más fácilmente podría robustecerse el alma para encajar invicta los golpes de la fortuna y, hasta derribada al suelo y pisoteada, poderse levantar. El cuerpo, en verdad, necesita de múltiples recursos para estar vigoroso; el alma se desarrolla, se nutre, se ejercita por sus propios medios”.³⁰¹</p>

3. UNA TRIADA DE SABIOS A MANERA DE EJEMPLO

Apuleyo, <i>Soc.</i> , XXII.	Cicerón, <i>Tusc.</i> , V, 10, 30.	Lact., <i>de Ira Dei.</i> , III, 16.
<p>“De hecho, si te atreves, di: ‘No sé vivir bien como vivió Sócrates, como [vivió]</p>	<p>“Y si a ellos les deleita ese título, insigne y magnífico, de sabio, muy digno de</p>	<p>“Por lo tanto, exceptuados dos o tres calumniadores vanos, puesto que consta</p>

³⁰⁰ Trad. de Juan Manuel Gúzman Hermida en Isócrates, *Discursos*, p. 351.

³⁰¹ Trad. de Ismael Roca Meliá en Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, p. 484.

<p>Platón, como [vivió] Pitágoras, y no me avergüenza no saber vivir bien'. Nunca te atreverás a decir esto. Pero, ante todo, hay que asombrarse por el hecho de que no les interesa aprender estas cosas que de ninguna manera quieren que parezca que desconocen y al mismo tiempo rechazan la disciplina y la ignorancia del mismo arte”.</p>	<p>Pitágoras, de Sócrates y Platón, que induzcan a su alma a despreciar las cosas que les seducen con su esplendor, la fuerza, la salud, la belleza, la riqueza, los honores, el poder y a no tener en consideración alguna sus contrarias: entonces podrás declarar con voz clarísima que ellos no se dejan aterrorizar ni por los golpes de la fortuna ni por la opinión de la masa ni por el dolor ni la pobreza, que todas las cosas dependen de ellos mismos y que no hay nada de lo que ellos consideran bienes que esté fuera de su poder”.</p>	<p>que el mundo es regido, así como también que fue creado por la providencia divina y, puesto que no hay alguno que se atreva a preferir la opinión de Diágoras y Teodoro, o la vacía ficción de Leucipo o la ligereza de Demócrito y Epicuro a la autoridad de aquellos antiguos siete que fueron llamados sabios, o de Pitágoras, o de Sócrates, o de Platón, y del resto de los más eminentes filósofos que consideraron que existe la providencia, es falsa aquella opinión por la que piensan que a causa del terror y del miedo la religión fue instituida por los sabios para que los hombres ignorantes se abstuvieran del pecado”.³⁰²</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

4. RIQUEZA DE BIENES MATERIALES EN CONTRAPOSICIÓN CON LA POBREZA DE ALMA

<p>Apuleyo, <i>Soc.</i>, XXII.</p>	<p>Temistio, <i>Or.</i>, XXIV, 309a.</p>	<p>Boeth. <i>Consol.</i>, II, 5, 13-17, 30-31.</p>
<p>“Así pues, si hicieras un balance de las compras cotidianas de éstos, encontrarías que han malgastado con despilfarro muchas cosas en sus intereses y nada en sí mismos, me refiero al culto de su demon, este culto no es otra cosa que la</p>	<p>“Por ejemplo, sin duda decimos que un hombre es virtuoso no porque haya adquirido muchos campos, muchas casas, muchas túnicas y sandalias, ni porque coma de una mesa costosa y beba de copas de oro, sino que [decimos que el hombre</p>	<p>“¿Por qué te dejas cautivar por vanas alegrías? ¿Por qué abrazas como tuyos los bienes que te son ajenos? La Fortuna nunca te dará lo que la naturaleza ha hecho ajeno a ti. Es cierto que los frutos de la tierra están destinados a servir de</p>

³⁰² Trad. de Marcela Islas Jacinto en “de ira Dei de Lactancio. La ira de Dios como consecuencia de su providencia (Tesis de licenciatura)”, pp. 55 y 57.

<p>consagración a la filosofía. Claramente edifican villas, sin duda de manera espléndida, embellecen sus casas muy opulentamente y compran esclavos en grandísimo número. Pero no hay nada vergonzoso en todas esas cosas de gran abundancia de bienes excepto su propio dueño: y con justa razón. Pues [ellos] tienen cosas acumuladas que adoran con celo, pero ellos mismos rondan espantosos, ignorantes e incultos. Observa, pues, aquellas cosas en las que han malgastado su patrimonio; notarás que sus edificaciones son amenísimas, elevadísimas y adornadísimas, que sus villas fueron construidas como rivales de las ciudades, que sus casas fueron adornadas a la manera de los templos, que sus esclavos son numerosísimos y rizados, que su mobiliario es magnífico, que todas sus cosas son abundantes, que todas son opulentas, que todas están adornadas excepto el propio dueño que, estando solo a la manera de Tántalo, carente, necesitado y pobre entre sus riquezas, no puede tomar aquel torrente que lo rehúye</p>	<p>virtuoso] tiene un gran intelecto y ha procurado su educación [...]”.³⁰³</p>	<p>alimento a los seres vivos; pero si quieres satisfacer tus necesidades —aquello que basta a tu naturaleza— no existe razón para que aspire a la saciedad de la Fortuna. De hecho, la naturaleza se contenta con pocas y modestísimas cosas y si pretendes sobrecargarla con bienes superfluos, aquello que añadas se más será desagradable o nocivo. Seguramente piensas también que es hermoso deslumbrar por la variedad de vestidos. Pero si su aspecto agrada a la vista, es la calidad del tejido o el talento del que lo ha confeccionado lo que admiraré [...] ¡Cuán profundo y vasto es vuestro error si pensáis que podéis adornaros con la belleza de ornamentos ajenos! Antes bien, es imposible que esto suceda, pues si algo destaca por los objetos que se le añaden, se alaba en realidad a esos objetos mientras lo que ellos cubren y disimulan permanece debajo en toda su fealdad”.³⁰⁴</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

³⁰³ Trad. de Abigail Torre Bevide en https://www.lnoriega.es/Themistius_Oratio_24.309a.pdf (consultado el 5 de junio de 2018).

³⁰⁴ Trad. de Leonor Pérez Gómez en Boecio, *La consolación de la filosofía*, pp. 157 y 159.

<p>y tampoco está sediento de una oleada engañosa, sino que está hambriento y sediento de una felicidad verdadera, esto es, de una vida favorable y de una prudencia prosperísima”.</p>		
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--

4.1 LA METÁFORA DE TÁNTALO

<p>Apul., Soc., XXII.</p>	<p>Horacio, S., I, 68-79.</p>	<p>Fedro, App. Perott. VII.</p>
<p>“[...] que todas sus cosas [son] abundantes, que todas [son] opulentas, que todas [están] adornadas excepto el propio dueño que, estando solo a la manera de Tántalo, carente, necesitado y pobre entre sus riquezas, no puede tomar aquel torrente que lo rehúye; y no está sediento de una oleada engañosa, sino que está hambriento y sediento de una felicidad verdadera, esto es, de una vida favorable y de una prudencia prosperísima”.</p>	<p>“El sediento Tántalo intenta alcanzar el agua que huye de sus labios. ¿Por qué te ríes? Cambiado el nombre, el mito se trata de ti: tras recolectar alforjas [con dinero] de todas partes duermes sobre ellas con la boca abierta; te obligas a respetarlas como algo sagrado o a admirarlas como pinturas. ¿No sabes para qué sirve el dinero ni qué uso ofrece? [Con él] se compra pan, verdura, un sextario de vino; añade esas cosas que, si fueran negadas, la naturaleza humana se dolería. [...] Yo siempre desearía ser el más pobre en cuanto a esos bienes”.</p>	<p>Los avaros que están rodeados por un usufructo de bienes —pero no pueden tocar nada— son descritos como Tántalo por el hecho de que está sediento mientras se encuentra parado en medio de un río”.</p>

5. ANALOGÍA ENTRE LA CONTEMPLACIÓN DE CABALLOS Y HOMBRES

Apul., <i>Soc.</i> , XXII y XXIII.	Aristóteles, <i>Protr.</i> , fr. 2.	Séneca, <i>Ep.</i> , 80, 9-10.
<p>“Sin duda [aquél] no entiende que los ricos suelen ser vistos de la misma manera como compramos los caballos.</p> <p>[XXIII] Pues al comprar caballos no consideramos sus faleras, ni inspeccionamos la nitidez de su cincha ni contemplamos las riquezas de su nuca adornadísima, si le cuelgan colleras variopintas de oro, plata y gemas, si adornos llenos de arte rodean su cabeza y su cuello, si sus frenos [fueron] forjados, si su montura [fue] pintada, si sus correas fueron cubiertas de oro, sino, hechos a un lado todos estos sobrantes, contemplamos al caballo mismo sin ornato, sólo su cuerpo y su alma, como es bello para su especie, vigoroso para la carrera y resistente para la carga: En seguida [contemplamos] en su cuerpo si hay:</p> <p><i>Una cabeza fina, un vientre corto y una espalda gruesa / Y [si] el pecho impetuoso del bello [animal] es prominente por sus músculos.</i></p>	<p><El amor por los bienes externos> les impide hacer alguno de los deberes que se han propuesto. Por eso, se debe evitar la desgracia que vemos en esos hombres y pensar que la felicidad no depende tanto de poseer muchos bienes como del estado en que se encuentra el alma. Pues nadie diría que es dichoso el cuerpo adornado con un vestido reluciente, sino el que tiene salud y se halla en buen estado, aun cuando no tenga ninguna de las cosas que acabamos de mencionar; y del mismo modo, si un alma ha sido educada, a tal alma y a tal hombre habría que llamarlo feliz, no al que está espléndidamente provisto de cosas externas, no siendo él mismo de ninguna valía. Como tampoco pensamos que sea de algún valor un caballo tal que, aun teniendo bridas de oro y un lujoso arnés, sea vulgar, sino que alabamos más al que se halla en buenas condiciones”.³⁰⁵</p>	<p>“[...] La felicidad de todos ellos se cubre de una máscara; los despreciarás si se la quitas. Cuando va a comprar un caballo ordenas que le saquen la albarda; a los esclavos en venta les quitas los vestidos para que no oculten defecto alguno corporal; al hombre, ¿le pondrás precio estando embozado?</p> <p>Los traficantes de esclavos disimulan con algún postizo todo cuanto pueda desagradar; por ellos los mismos aderezos despiertan las sospechas de los compradores. Si advirtieses que la pierna o el brazo están sujetos con vendas, mandarías que los descubriesen y que se te mostrase el cuerpo desnudo.</p> <p>¿Ves a aquel rey de Escitia o de Sarmacia, adornado con la diadema? Si quieres ponerle precio y saber en su conjunto cómo es, quítale ese emblema; debajo de él se oculta mucha miseria. ¿Para qué hablar de los demás? Si quieres sopesarte a ti, deja aparte el dinero, la casa, los</p>

³⁰⁵ Trad. de Carlos Megino Rodríguez en Aristóteles, *Protréptico: op. cit.*, pp. 49-50.

<p>Además, si <i>la espina dorsal crece doble a través de los lomos</i>: pues no sólo quiero que transporte rápidamente, sino incluso que lo haga cómodamente.</p> <p>Así pues, de manera similar al contemplar a los hombres, no tomes en cuenta aquellas cosas ajenas, sino aprecia al hombre mismo en su interior, mira al [hombre] mismo como a mi humilde Sócrates”.</p>		<p>honos; contéplate a ti mismo en tu interior; ahora tu valía la juzgas según el criterio ajeno”.³⁰⁶</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

6. LOS BIENES AJENOS EN CONTRAPOSICIÓN CON LOS BIENES DEL ALMA

Apul., <i>Soc.</i>, XXIII.	Cicerón, <i>Tusc.</i>, V, 15, 45-16, 47.	Epicteto, <i>Ench.</i>, 1, 1-2.
<p>“En cambio, llamo ajenas a esas cosas que los padres produjeron y que la fortuna concedió. No agrego ninguna de estas cosas a las alabanzas de mi Sócrates: ninguna nobleza, ninguna estirpe, ningún abolengo, ninguna riqueza envidiable. Todas estas cosas en verdad son, como digo, ajenas. El hijo de Portaón, quien fue de tal naturaleza que su nieto no se avergonzaba de él, tiene bastante gloria. Así pues, será lícito que tú enumeres de manera semejante todas las cosas ajenas.</p>	<p>“[...] no hay que llamar bienes ni tenerlos por tales, a aquellos que, aunque los poseas en abundancia, permiten que seas muy infeliz. Supongamos que alguien sobresale por su salud, su fuerza, su belleza, por la agudeza e integridad de sus sentidos; añádele también, si te place, la agilidad y la rapidez, dótalo de riquezas, honores, mando, poder, gloria; si quien tiene todo esto es injusto, intemperante, medroso, dotado de una inteligencia débil o nula, ¿dudarás tú en llamarlo infeliz?</p>	<p>“De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo,</p>

³⁰⁶ Trad. de Ismael Roca Meliá en Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, p. 486.

[Si dijeras] ‘es de noble origen’, alabas a sus padres; ‘es rico’, no creo en la fortuna; y no enumero más éstas: ‘es resistente’, se cansará por la enfermedad; ‘es ágil’, se detendrá en su vejez; ‘es hermoso’, espera un poco y [ya] no lo será; ‘pero, sin duda, está versado en las buenas artes, es muy erudito y, cuanto le es lícito al hombre, sabio y aprobador del bien’: ahora, finalmente, alabas al varón mismo. Pues esto no es algo hereditario del padre, ni algo que depende de la casualidad, ni algo de un año por el sufragio, ni algo que se marchita a causa del cuerpo, ni algo que cambia con la edad.”

[...] serán muchas las cosas a las que deberemos llamar bienes; prescindo de las riquezas —a las que no cuento entre los bienes, dado que las puede poseer cualquiera, por indigno que sea; porque el bien no es algo que pueda poseer cualquiera—; prescindo del renombre y de la popularidad, que nacen del consenso de los necios y de los malvados, pero hay una serie de cosas que, por muy insignificantes que sean, no hay más remedio que llamarlas bienes: unos dientes blancos, unos ojos bonitos, un color suave [...]. He aquí cómo argumentaba aquel príncipe de la filosofía (*sc.* Sócrates): cual es la disposición anímica de un hombre, tal es el hombre, cual es el hombre mismo, tal es su lenguaje; por otra parte, sus actos se asemejan a su lenguaje y su vida a sus actos”.³⁰⁷

sometido a impedimentos, ajeno. Recuerda, por tanto, que si lo que por naturaleza es esclavo lo consideras libre y lo ajeno propio, sufrirás impedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a los dioses y a los hombres, mientras que si consideras que sólo lo tuyo es tuyo y lo ajeno, como es en realidad, ajeno, nunca nadie te obligará, nadie te estorbara, no harás reproches a nadie, no irás con reclamaciones a nadie, no harás ni una sola cosa contra tu voluntad, no tendrás enemigo, nadie te perjudicará ni nada perjudicial te sucederá”.³⁰⁸

Temistio, *Or.*, XXIV, 307a.

“[...] nunca estimaría a un hombre que no poseyera los bienes del alma en exceso y que, más bien, estuviera cubierto en su exterior con muchas y variopintas cosas, como la historia de un grajillo que se cubre de plumas durante un certamen de belleza perdiendo su tiempo al rodearse de un adorno ajeno a falta de uno propio y natural. Tampoco apreciaría a uno que habitara en una residencia mejor que la del rey de Esparta y que se vistiera con telas más delgadas que las telarañas [...].”

³⁰⁷ Trad. de Alberto Medina González en Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, pp. 413-415.

³⁰⁸ Trad. de Paloma Ortiz García en Epicteto, *Manual / Fragmentos*, p. 183.

7. LA ALEGORÍA DE ULISES/ODISEO

Apul., <i>Soc.</i> , XXIV.	Heráclito, <i>All.</i> 70, 1-13.	Temistio, <i>Or.</i> , XXIV, 309a-c.
<p>“Y Homero, quien siempre quiso que la compañera de éste fuera la prudencia, a quien llamó Minerva conforme al rito poético, no te muestra otra cosa en el mismo Ulises. Así pues, siendo esta misma su compañera, hizo frente a todas las cosas horrendas y superó todas las adversas. Sin duda, siendo ésta su auxiliante, entró a la cueva del Cíclope, pero salió; vio las vacas del Sol, pero se mantuvo alejado; descendió a los infiernos, pero ascendió; siendo la misma sabiduría su compañera pasó navegando por Escila y no fue arrastrado; fue acorralado por Caribdis y no fue retenido; bebió la copa de Circe y no fue transformado; se acercó a los lotófagos y no permaneció [allí]; escuchó a las sirenas y no se acercó.”</p>	<p>“Al presentar Homero, en efecto, al héroe como instrumento de todas las virtudes, se sirve de éste para enseñar filosóficamente la sabiduría, puesto que Odiseo odia los vicios, que hacen estragos en la vida de los hombres. Por ejemplo, el placer, ese país lotófago que cultiva un goce exótico y que Odiseo ha bordeado, vencéndolo. O el fiero temperamento de cada uno de nosotros, que el héroe ciega, podríamos decir, con el hierro candente de sus consejos. Este monstruo recibe el nombre de «Cíclope»: el que «quita» el juicio. Y ¿qué más? ¿No es Odiseo el primero que indicó con precisión, gracias a su conocimiento a la astronomía, el momento oportuno para una travesía favorable, y parece ser que hizo soplar los vientos? Resultó más poderoso que los venenos de Circe, por haber descubierto, con su enorme saber, el remedio contra ciertos bebedizos dañinos traídos de fuera. La sabiduría descende hasta el Hades, para que no quedara ninguna zona, ni siquiera en los infiernos, sin explorar a fondo.</p>	<p>“Ciertamente, tampoco a través de su otro poema (<i>sc. Odisea</i>) y del segundo de sus dos filósofos (<i>sc. Odiseo</i>), puesto que se le había asignado tal fortuna y la apartó de sí valientemente, me parece que el poeta diga otra cosa sino que la sabiduría y la virtud sin excepción son inexpugnables e invencibles en todo (<i>Od. test.</i>), y afirma que quien la ha adquirido firmemente no camina de un modo innoble ni mirando hacia abajo, sino como se dirigía aquel hacia Nausícaa, cuando, desnudo y siendo el único que había escapado al movimiento de las olas, con todo, puesto que estaba cubierto de virtud en lugar de vestidos, iba hacia la hija del rey, no parecido a un mendigo, afirma, ni encogido en actitud de suplicante, sino que ideó una imagen, como si fuera retratista de la virtud: <i>Iba como un león criado en los montes confiado en su fuerza (Od. 6.130).</i> En efecto, su fuerza estaba en la razón, lo único que la divinidad no había sido capaz de quitarle, aunque le había quitado sus</p>

	<p>¿Quién escucha entonces a las Sirenas, aprendiendo de ellas las historias cargadas de experiencia de todos los siglos? Caribdis recibe ese nombre con toda propiedad, para designar el desenfreno sin límites, insaciable de bebida. Escila es, para Homero, una alegoría de la desvergüenza, que se presenta bajo múltiples formas; de ahí que esté rodeada de perros con el hocico lleno de rapiña, de temeridad, de avidez. Las vacas del Sol son la moderación en el comer: ni siquiera el hambre ha impulsado a Odiseo a inferir un agravio a la divinidad. Éstos son, bajo la forma de cuentos, relatos para los oyentes, y, si han derivado en una alegoría de la sabiduría, serán muy útiles a quienes traten de imitarlos”.³⁰⁹</p>	<p>bienes, sus naves, sus soldados y, por Zeus, finalmente, su túnica, cosas en las que no residía el poder de Odiseo. Así pues, confiaba en su fuerza, a pesar de haber perdido aquello.”³¹⁰</p>
--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

³⁰⁹ Traducción de María Antonieta Ozeta Gálvez en Heráclito, *Alegorías de Homero*, pp. 137-139.

³¹⁰ Traducción de Abigail Torre Bevide en https://www.lnoriega.es/Themistius_Oratio_24.309a.pdf (consultado el 7 de junio de 2018).

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES CLÁSICAS

APULEYO, *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt*, t. III. Ed. de Claudio Moreschini, Stuttgart: Teubner, 1991.

_____, *Apologia; Florida; De deo Socratis*. Ed. y trad. de C. P. Jones. Cambridge: Loeb Classical Library, 2017.

_____, *Apologia o discurso sobre la magia en defensa propia*. Trad. de Roberto Heredia Correa. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2003.

_____, *Florida*. Edición de Vincent Hunink. Amsterdam: Gieben, 2001.

_____, *Pro se de magia (Apologia)*. Ed. y comentario de Vincent Hunink. Amsterdam: Gieben, 1997.

ARISTÓTELES, *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. de J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

_____, *Aristotle's Eudemean Ethics*. Ed. de F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884.

_____, *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

_____, *Aristotle's Metaphysics*. Ed. de W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.

_____, *Ars Rhetorica*. Ed. de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.

_____, *Protréptico: una exhortación a la filosofía*. Trad. de Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Abada Editores, 2006.

BOECIO, *La consolación de la filosofía*. Trad. de Leonor Pérez Gómez. Madrid: Akal, 1997.

CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*. Trad. de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2006.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*. Intr., trad. y notas de Consolación Isart Hernández. Madrid: Gredos, 2008.

- DIÓGENES LAERCIO, *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. y trad. de R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- _____, *Vidas de los Filósofos más ilustres*. Trad. de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- EPICTETO, *Manual / Fragmentos*. Trad. de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1995.
- ERASMO DE ROTTERDAM, Desiderius, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Jan Hendrick Waszink, Christopher Robinson, *et al.* Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1969.
- ESTOBEO, *Ioannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*. Ed. de August Meineke. Leipzig: Teubner, 1860.
- FEDRO, *Liber fabularum*. Ed. y trad. de Friedrich F. Rueckert y Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam, 2012.
- GALENO, *Tratados filosóficos y autobiográficos*. Trad. de Teresa Martínez Manzano. Madrid: Gredos, 2002.
- HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*. Trad. de María Antonieta Ozeta Gálvez. Madrid: Gredos, 1989.
- HOMERO, *Odisea*. Trad. de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Cátedra, 2014.
- ISÓCRATES, *Discursos*. Trad. de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos. 2007.
- _____, *Isocrates with an English Translation in three volumes*. Ed. y trad. de George Norlin, Cambridge: MA, Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1980.
- JÁMBLICO, *Iamblichii Protrepticus*. Ed. de Ermenegildo Pistelli. Stuttgart: Teubner, 1996.
- _____, *Vida pitagórica / Protréptico*. Trad. de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 2003.
- MENANDRO EL RÉTOR, *Menander Rhetor*. Ed., trad. y comentario de Russell y Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- PLATÓN, *Republic (books VI-X)*. Ed. de Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 1942.
- _____, *Platonis Opera*. Ed. de John Burnet. Oxford University Press, 1903.
- QUINTILIANO, *Marci Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri*. Edición y comentarios de Michael Winterbottom. Oxford: Clarendon press, 1970
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio I*. Trad. de Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.

- ACCARDO, Pasquale. *The Metamorphosis of Apuleius: Cupid and Psyche, Beauty and the Beast, King Kong*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2002.
- ALARCÓN RODRÍGUEZ, Tania, *Las descripciones en los Florida de Apuleyo* (Tesis de maestría). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- ALBRECHT, Michael Von. *Masters of Roman Prose: from Cato to Apuleius*. trad. de Neil Adkin. Trowbridge: Francis Cairns, 1989.
- _____. *Historia de la literatura romana: desde Andrónico hasta Boecio: Volumen II*. Trad. de Dulce Estefanía y Andrés Pociña Pérez. Barcelona: Herder, 1999.
- ANDERSON, Graham. *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. Londres: Taylor & Francis, 2005.
- BALTES, Mathias *et al.* *Apuleius: Über den Gott des Sokrates*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- BROWN, Peter. "The comic Socrates" en *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*. Ed. Michael Trapp. Nueva York: Routledge (Taylor & Francis Group), 2017.
- BURGESS, Theodore. *Epideictic Literature*. Nueva York: Garland, 1987.
- BURKERT, Walter. *Religión griega: arcaica y clásica*. Trad. Helena Bernabé. Madrid: Abada Editores, 2007.
- FINAMORE, John. "Plutarch and Apuleius on Socrates' daimonion" en *The Neoplatonic Socrates*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2014.
- FREDE, Michael. "Early Christian Reception of Socrates" en *Remembering Socrates: philosophical essays*. Ed. de Lindsay Judson y Vassilis Karasmanis. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- GIBBON, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. I. Londres: Robinson, 1830.
- GSELL, Stéphane, Louis Leschi, y Hans-Georg Pflaum. *Inscriptions latines de l'Algérie. I, 1*. Paris: Champion, 1965.
- HARRISON, S. J. "Apuleius Eroticus: Anth. Lat. 712 Riese". en *Hermes*, núm. 120, 1992.
- _____. *Apuleius: A Latin Sophist*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

- HARTLICH, Paul. "De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia" en *Leipziger Studien zur Classischen Philologie*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1889.
- HENDERSON, James. *Exhortations to Philosophy. The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Nueva York: Oxford University Press, 2015.
- HÜLSZ PICCONE, Enrique. "Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, Apología de Sócrates, 20c4-23c1)". en *Theoría: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- _____. *Lógos: Heráclito y los orígenes de la Filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- HUNINK, Vincent. "The 'Epinomis' and Apuleius of Madauros" en *Epinomide. Studi Sull'opera E La Sua Ricezione*. Ed. de Francesca Alesse y Franco Ferrari. Roma: Bibliopolis, 2012.
- _____. "The Prologue of Apuleius' *De deo Socratis*" en *Mnemosyne*. 48, no. 3. Leiden: Brill, 1995.
- Ingersoll, J. W. D. "Roman Satire: Its Early Name?" en *Classical Philology* (vol. 7, no. 1), 1912,
- ISLAS JACINTO, Marcela. *De ira Dei de Lactancio. La ira de Dios como consecuencia de su providencia* (Tesis de licenciatura). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- JORDAN, Mark. "Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres" en *Rhetorica: A journal of the History of Rhetoric* (vol. 4, no. 4), 1986.
- LAUWERS, Jeroen. *Philosophy, Rethoric, and Sophistry in the High Roman Empire: Maximus of Tyre and Twelve Other Intellectuals*. Leiden: Brill, 2015.
- MONTIGLIO, SILVIA. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2011.
- NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*, México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- _____. *La primera teoría de la praxis*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas), 1978.
- PERELMAN, Chaïm. *The Realm of Rhetoric*. Trad. al inglés de William Kluback. Londres: Universidad de Notre Dame, 1982.

- PERNOT, Laurent. *La retórica en Grecia y Roma*. Ed. de Gerardo Ramírez Vidal y trad. de Karina Castañeda Barrera y Oswaldo Hernández Trujillo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- RAVEN, Susan. *Rome in Africa*, Londres: Routledge, 1993.
- ROSKAM, Geert. “Socrates’ δαιμόνιον in Maximus of Tyre, Apuleius, and Plutarch” en *Tychè et Pronoia la marche du monde selon Plutarque*. Coimbra: Centro de estudios clásicos e humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.
- SLINGS, Simon Roel. *Plato, Clitophon*. Cambridge: Cambridge University Press, (Cambridge classical texts and commentaries), 2006.
- TODD LEE, Benjamin. *Apuleius' Florida: a commentary*. Berlin: Gruyter, Walter de, & Co., 2005.
- WHITMARSH, Timothy. *The Second Sophistic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- WILLIAMS, Gareth y Katharina, Volk. *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2016.