



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

**EL NIHILISMO TEOLÓGICO EN EL ICAROMENIPPUS DE LUCIANO
Y EN EL ZARATUSTRA DE NIETZSCHE**

TESIS

Que para obtener el grado de

LICENCIADA EN LETRAS CLÁSICAS

Presenta:

BRENDA CORINA MARÍN URIBE

Asesor

DR. OMAR DANIEL ÁLVAREZ SALAS

México, CD. MX.

Abril de 2023



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.

Esta tesis fue realizada gracias al apoyo brindado por el Proyecto **PAPIIT IN403622** "Formas del saber en el mundo antiguo y sus formas de transmisión y registro", cuyo responsable es el Dr. Omar Daniel Álvarez Salas.

Agradecimientos

Esta tesis es un homenaje hacia mi autor antiguo favorito, Luciano de Samósata, pues si no hubiera tenido sus diálogos acompañándome durante toda mi carrera, si no hubiera conocido su agudo sentido común y su regocijante sátira, que me deleitó tantas veces, jamás hubiera tenido la misma convicción para finalizar esta odisea, ya que a pesar de que vivió hace muchos siglos me fue posible sentir una real afinidad con su pensamiento.

Me gustaría, especialmente, agradecer a mi asesor de tesis el Dr. Omar Álvarez, por haberme permitido realizar mi investigación de tal manera que disfruté cada momento del proceso. Estimo la importancia de todas las enseñanzas que me transmitió, tanto para mi vida colegial, como para mi vida fuera de la academia, de verdad ha sido más que un simple profesor y agradezco toda la confianza que me ha proporcionado.

También me gustaría agradecer, en particular, a la Dra. Giuditta Cavalletti, por todos sus consejos y el apoyo que me ofreció durante este proceso y antes de comenzar, de igual forma, aprecio todo lo que me ha enseñado y su acompañamiento.

Asimismo, agradezco a los miembros de mi sínodo, el Dr. Rodrigo Figueroa, el Mtro. Gregorio de Gante y el Mtro. Marco Mancera, quienes leyeron y comentaron mi trabajo para que pudiera mejorar el planteamiento de los argumentos que sostienen mi tesis.

Por último, quiero agradecer a todos los amigos que me acompañaron y me dieron ánimos a lo largo de mi etapa como estudiante de Literatura Clásica y Filosofía, para finalizar, quiero mencionar al mejor perro del universo, mi querido Amadeus Mozart.

Δεν περιμένω τίποτα,
δεν φοβάμαι τίποτα, είμαι ελεύθερος

Nikos Kazantzakis

Índice

Introducción.....	6
1. <i>Icaromenippus</i>	14
1.1. Tema central y estilo.....	15
1.2. Estructura y género literario.....	19
1.3. Menipo el <i>Alter Ego</i> de Luciano.....	23
2. Sentido de la crítica nihilista en Nietzsche y Luciano.....	30
2.1. Definición del nihilismo de Nietzsche.....	31
2.2. El significado del mensaje de <i>Zarathustra</i>	35
2.3. La forma del lenguaje metafísico.....	38
3. La tradición interpretativa sobre el nihilismo en Luciano.....	44
3.1. Niveles de comprensión del nihilismo lucianesco.....	62
3.2. De Bernays a Helm: el compatibilismo crítico.....	62
3.3. Nestle y Bompaire: la dicotomía obra / autor.....	63
3.4. Branham y Babich: la superación del prejuicio.....	65
4. ¿Ateísmo o nihilismo en Luciano?.....	67
4.1. Atisbos de nihilismo en las obras de Luciano.....	69
4.2. La utopía metafísica.....	73
4.3. El nihilismo en el contexto pagano vs. el contexto judeo-cristiano.....	78
5. Contraste entre el <i>Icaromenippus</i> y el <i>Zarathustra</i>	86
5.1. El origen de la εὐδαιμονία.....	87
5.2. El viaje filosófico en busca de la verdad teológica.....	95
5.3. La opinión de los mortales: ¿Dios existe?.....	102
5.4. La relación entre el ὑπεράνθρωπος y el <i>Übermensch</i> : ἀνάβασις y κατάβασις.....	107
6. Conclusiones.....	111
Bibliografía.....	121

Introducción

Puesto que Luciano fue un *pepaideumenos* (es decir, un hombre cultivado), su obra refleja cuando menos parte de la ideología de la élite letrada de su época, que consistía en convertirse en un erudito que tuviera un conocimiento sustancial sobre cada una de las escuelas y sistemas filosóficos, es decir, que se apegara a la caracterización que el propio Luciano hizo de sí mismo como: “alguien moderadamente versado en filosofía”¹. Así pues, Luciano en el *Icaromenippus*, como en otras de sus obras, se convirtió en una especie de doxógrafo que utilizó y plasmó el conocimiento que tenía sobre las múltiples contradicciones entre las escuelas filosóficas y la rivalidad que existía entre ellas en términos ideológicos, teológicos y sociales, mismas que continuamente solía retratar en sus escritos por medio de la adopción de poses literarias que se basan en el uso de distintos recursos retóricos como la *transpositio*² y la mimesis que Bompaire agrupa bajo la etiqueta de *pastiche*³.

Dado que el objeto de estudio en esta tesis es el diálogo satírico del *Icaromenippus*, se analizaron en ella los aspectos que pueden interpretarse, bajo una terminología nietzscheana, como nihilistas, para así confirmar que Luciano de Samósata adopta en el *Icaromenippus* una postura nihilista hacia los postulados filosóficos referentes a la teología, una postura cuyos rasgos se pueden rastrear también en otros escritos de Luciano y que es comparable a la de Nietzsche en el *Zarathustra*. De este modo, al abordar la relación de estos

¹ JONES (1986: 26) *apud* MACLEOD (1994: 1377), con referencia a Luc., *Salt.*, 2: Ἀνὴρ δὲ τίς ὄν ὅλως, καὶ ταῦτα παιδείᾳ σύντροφος καὶ φιλοσοφίᾳ τὰ μέτρια ὠμιληκῶς.

² La *transpositio* es una práctica hipertextual en la que un autor lleva elementos de un género literario hacia otro diferente, aunque estos no coincidan, para adaptarlos a una nueva creación literaria. GENETTE (1989: 262 ss.).

³ BOMPAIRE (1958), *passim*.

aspectos y reconocer las semejanzas entre las ideas expresadas en las obras seleccionadas de ambos autores, se contribuirá al establecimiento de la probable postura filosófica de Luciano.

En el *corpus* lucianesco el protagonismo de la filosofía se debió no sólo a las lecturas que realizó para convertirse en un erudito y a las exigencias de sus lectores, sino también se debió a que en “la sociedad y la cultura de su época pululaban tanto filósofos como sofistas, incluso entre los versados en filosofía se encontraba el emperador Marco Aurelio, de quien se podría decir que fue el más sobresaliente de entre todos ellos”⁴. Y queda claro que, como se esperaría de un hombre con acceso a la educación en su época, su relación con la filosofía y la literatura no era meramente superficial.

En sus propias palabras, fue “educado en la cultura” (Luc., *Salt.*, 2:)⁵, de modo que Luciano se describe a sí mismo así: “no un hombre sabio, si es que alguien lo es, sino uno de la multitud común, que se dedicó a la literatura y recibió elogios moderados por ella, pero nunca se ejercitó con miras a esa virtud excelsa de los supremos”⁶. Según afirma Jones, “Su propósito aquí es eludir la acusación de inconsistencia ética y no implica una completa ignorancia de la filosofía”, en lo que adopta una posición similar a la que fue tomada por Galeno, quien no se adhirió a ninguna corriente filosófica, si bien Luciano, aunque a final de cuentas mantuvo su distancia, pasó por momentos en los que “fueron visibles sus preferencias entre las escuelas”⁷.

⁴ JONES (1986: 32).

⁵ Todas las traducciones empleadas en esta tesis son de propia autoría, a menos que se indique lo contrario. Véase la cita textual que se presenta en la nota uno.

⁶ Ap. 15: οὐ σοφῶ ὄντι μοι – εἰ δὴ τις καὶ ἄλλος ἐστὶ που σοφός – ἐπιτιμήσουσιν ἀλλὰ τῶν ἐκ τοῦ πολλοῦ δήμου, λόγους μὲν ἀσκήσαντι καὶ τὰ μέτρια ἐπαινουμένῳ ἐπ’ αὐτοῖς, πρὸς δὲ τὴν ἄκραν ἐκείνην τῶν κορυφαίων ἀρετῆν οὐ πάνυ γεγυμνασμένῳ.

⁷ JONES (1986: 26).

El consenso general entre los estudios de Luciano es que este autor nació alrededor de 120-125 en Samósata, Siria, y murió alrededor de 180-185, así como que se desempeñó como funcionario de la administración provincial egipcia desde aproximadamente el 175⁸. Fue un escritor de lengua griega, aunque no se excluye la posibilidad de que también conociera y manejara el latín; fue exponente del aticismo y representante de la segunda sofística, si bien es importante mencionar que, en el listado que Focio incluyó en su *Bibliotheca*, respecto a la postura ideológica de Luciano no se registró ninguna distinción entre su adhesión a los filósofos o a los sofistas de esa época, pues ambos fueron agrupados en la misma categoría. Por cierto, la confusión aumentó tiempo después debido a que “las obras de Luciano fueron copiadas junto con las de otros sofistas de su tiempo”⁹.

Gallavotti, con gran optimismo acerca de los datos biográficos proporcionados en las propias obras del samosatense, indica que Luciano nació en el año 121, estuvo en Jonia y Grecia en el 135-148, en Galia en el 149-153, en Tesalónica en el 154, en Antioquía como sofista y abogado en el 155-158 y llegó a Roma en el 159. Aunque Luciano fue un literato más que un filósofo, Gallavotti también cree que estuvo bajo la influencia del platonismo desde el 160 al 162, pero alrededor del 163 regresó a Atenas y, luego de esto, en el 164 se sintió atraído primero por el cinismo en general, más tarde, por los escritos satíricos del cínico Menipo; en el 167 estuvo en los Juegos Olímpicos en que presencié la muerte de Peregrino. Por último, regresó a Atenas en el 177 y, en sus últimos años hasta su muerte en el 181-4, se sintió atraído por el pensamiento epicúreo¹⁰. En cuanto a las tendencias

⁸ GALLAVOTTI en MACLEOD (1994: 1380).

⁹ BETZ (1961: 14).

¹⁰ GALLAVOTTI en MACLEOD (1994: 1380). Lamentablemente me fue imposible conseguir el libro de Gallavotti (*Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale*, Lanciano, 1932), por lo que me apego a la reseña de MacLeod, según el cual, el estudio de Gallavotti rastrea la evolución de la personalidad de Luciano en relación con su contexto y no en aislamiento, para lo cual identifica las posturas filosóficas que el sirio probablemente adoptó y abandonó a lo largo de su vida, de lo que hay un reflejo en sus sátiras.

intelectuales presentes en la producción de Luciano, los Fowler detectan la influencia de la sátira menipea en los siguientes grupos de diálogos: *Dialogi mortuorum*, *Dialogi deorum*, *Dialogi marini* en el *Icaromenippus*, que son escritos en que Luciano satiriza la filosofía y la religión; en el *Juppiter confutatus*, que es un diálogo donde satiriza la religión y, por último, *Verae Historiae*, que es una parodia de los antiguos historiadores griegos¹¹. En su importante trabajo sobre la cronología de las obras de Luciano (junto con las de Plutarco), Sinko argumenta que, después del rompimiento de Luciano con la retórica en el 163, muestra sus grandes capacidades creativas como “*Proteus in persona comica et mimica*” al escribir *Dialogi Deorum*, *Dialogi Marini*, *Prometheus* con la pieza complementaria sobre la técnica compositiva *Prometheus es in verbis*, *Iudicium Vocalium* y *Timon*, después compone los *Dialogi Cynici* que constan de los *Dialogi Mortuorum*, *Necyomanteia*, *Cataplus*, *Charon*, *Icaromenippus*, *Juppiter Tragoedus*, *Juppiter confutatus* y *Deorum concilium*¹². Por su parte, Schwartz, que escribió sobre la evolución literaria de Luciano, opina que las obras bajo la influencia literaria de Menipo, que representan una oposición a la influencia filosófica, datan del 158 al 168¹³.

Todo lo que sabemos acerca de la vida de Luciano se deriva de sus propios escritos, sin que se pueda afirmar tampoco que su *corpus* tenga un carácter biográfico. Por otro lado, es posible asegurar la veracidad de algunos sucesos reales narrados en ciertos pasajes de sus obras, cuyo carácter histórico se podría confirmar a partir de la comparación de las declaraciones de Luciano con hechos conocidos que fueron transmitidos por otras fuentes. Además, gracias a los estudios de lucianistas modernos ha sido posible identificar la voz de Luciano en sus propios escritos, que se delata a través de algunos de sus personajes,

¹¹ FOWLER - FOWLER (1905: xvi).

¹² SINKO en MACLEOD (1994: 1381-2).

¹³ SCHWARTZ en MACLEOD (1994: 1382).

quienes típicamente terminan convirtiéndose en su *alter ego*, como sucede también en su *Hermotimusen* apego al estilo de algunos diálogos de Platón¹⁴.

Ahora bien, en cuanto al interés central del presente trabajo, cabe señalar que si se quisiera realizar una investigación de carácter doxográfico tomando en cuenta el *corpus* lucianesco, sin duda el *Icaromenippus* no podría quedar fuera de dicha exploración, ya que éste es uno de los diálogos de Luciano en los que se pueden encontrar más referentes filosóficos. Así, en esta obra se encuentran aspectos relacionados con las críticas hacia las problemáticas filosóficas, teológicas, sociales y metafísicas. Dichas críticas suelen ser transmitidas por el Menipo de Luciano, que es un personaje recurrente en la obra literaria del samosatense y que posee las características de un *alter ego* de Luciano. Cabe señalar aquí que, en esta tesis, se entenderá metafísica como la ciencia del ser y, en el método fenomenológico, la ciencia que es necesaria usar para el planteamiento del problema unitario del ser y el conocer¹⁵. De tal modo que el conjunto de referencias que tanto Luciano como Nietzsche hicieron hacia el conocimiento que se tenía sobre la teología se pueden entender como un estado metafísico del conocimiento que los humanos pueden sostener acerca del ser y sus orígenes como la causa primaria, que involucra la expresión subjetiva relativa, literaria y mitológica.

Entonces, es posible a través de este diálogo, por una parte, reconstruir el pensamiento de Luciano y, por otra, saber a través de sus críticas cuál era su postura filosófica, la que

¹⁴ BOMPAIRE (1958: 305): “Ce dialogue n’est pas une discussion à froid, mais Hermotimos, l’élèveattardé et touchant des philosophes charlatans, s’y engage tout entier. Son espoir de croyant est l’enjeu d’une lutte pied à pied où le sceptique Lycinos-Lucien qui a commencé par mettre en confiance son interlocuteur est impitoyable. C’est de cette manière qu’interviennent Ion, Polos ou Calliclès dans l’œuvre de Platon, que les quatre épisodes du *Gorgias* se succèdent dans une progression où l’émotion va croissant du commencement à la fin, que la démonstration de l’immortalité de l’âme dans le *Phédon* est un drame métaphysique dont les étapes pathétiques sont marquées par les objections des disciples et les réponses de Socrate.”

¹⁵ NICOL (1957: 13 s.).

sugiere numerosas coincidencias con el nihilismo nietzscheano. Como el *Icaromenippus* que pertenece al grupo de obras catalogadas como una extensión de las sátiras menipeas que muestran carácter filosófico y que suelen reproducir un gran número de los tópicos lucianescos. Por consiguiente, es frecuente encontrar pasajes semejantes en otros lugares de su producción escrita, ya que Luciano ha sido a veces catalogado como “mucho de lo mismo”¹⁶. Por este motivo, ésta es una de las obras que más pueden funcionar para llevar a cabo un análisis completo, pues después de realizar el presente estudio partiendo de este diálogo, la investigación no se restringió a un caso particular, sino que, al tratarse de una representación típica de la postura de nuestro autor, se logró encontrar tratamientos análogos en otras partes de su *corpus*.

Así pues, la presente investigación buscará identificar y colocar dentro de la tradición filosófica del nihilismo la probable postura ideológica de Luciano de Samósata según se desprende del rastreo de los aspectos nihilistas que se encuentran en su obra literaria; dicho rastreo se llevará a cabo mediante el análisis del *Icaromenippus*, diálogo cuyo contenido filosófico puede considerarse nihilista, en paralelo con otros escritos de Luciano, para lo cual se comparará este diálogo con algunas selecciones de los textos pertinentes del propio samosatense, así como con los pasajes relevantes del *Zaratustra* de Nietzsche.

En especial, identifiqué los siguientes pasajes clave del *Icaromenippus* que servirán para ejemplificar en este trabajo los aspectos nihilistas presentes en la obra de Luciano: el párrafo 4, porque es donde Menipo plantea el origen de la problemática acerca de las constantes contradicciones entre los filósofos y sus teorías; el párrafo 13, donde se da el encuentro con el filósofo Empédocles y se vislumbra su relación con la metafísica; el

¹⁶ BOMPAIRE (1958: 705).

parágrafo 24, donde se habla de los sacrificios, la autenticidad de los dioses y la opinión de los mortales acerca de la providencia divina; el parágrafo 34 donde se da la resolución de la asamblea y se produce la *κατάβασις* de Menipo.

Casi cualquier aspecto de la postura filosófica adoptada por Luciano de Samósata es difícil de encasillar dentro de límites muy estrictos, ya que en sus obras tiende a combinar ideas pertenecientes a muchas de las escuelas filosóficas anteriores y contemporáneas a él. Lo anterior es una de las razones que hacen imposible tratar de comprender todo su *corpus* como una sola unidad de sentido¹⁷. Sin embargo, esta postura camaleónica genera al mismo tiempo una problemática más, si se investiga en qué obras de Luciano es más factible determinar su adhesión a una escuela filosófica u otra. Por ello, efectivamente, determinar la probable postura filosófica de Luciano, aún en nuestra actualidad, continúa siendo un campo no agotado de investigación que requiere continuamente de nuevos estudios.

Uno de los estudios más recientes sobre la relación de Luciano con Nietzsche, producido por Babette Babich, apunta a la investigación sobre el significado de la muerte y la metafísica en sus escritos y, en particular, sobre la muerte de Empédocles, pues este filósofo fue célebre por mantener una relación cercana con lo divino y lo metafísico. Así, tanto Nietzsche como Hölderlin escribieron borradores no concretados al respecto de esta relación, retomando la narración del suceso extraordinario que recoge Diógenes Laercio en la sección dedicada a Empédocles, es decir, su apoteosis¹⁸. No obstante, dicho suceso también es narrado por Luciano en el *Icaromenippus*¹⁹, como una escena paródica con

¹⁷ BRACHT (1989: 42 s.) habla de la innovación literaria de Luciano al crear el diálogo cómico, donde aparece una combinación incongruente de distintos géneros como la comedia y el diálogo filosófico. Esta innovación se relaciona con la amalgama de tendencias serio-cómicas que se aprecia en muchas de sus obras y que tiene como fin establecer una crítica hacia la concepción clásica de la unidad literaria.

¹⁸ DIOG. LAERT., VIII, 67-74.

¹⁹ LUC., *Icar*, 13.

tintes trágicos, lo que a su vez es una característica del estilo de la sátira menipea. “Un tratamiento tan complejo como éste fue reproducido del mismo modo por Nietzsche en sus distintas obras desde *El Nacimiento de la Tragedia* hasta *Ecce Homo*”²⁰, cosa que ha sido leída por algunos intérpretes en clave paródico-trágica.

²⁰ BABICH (2015: 246).

1. *Icaromenippus*

Las relaciones que Luciano sostuvo con las distintas corrientes filosóficas afectaron el juicio que se hizo de su obra en los años posteriores a su muerte y durante toda la recepción subsecuente. Las declaraciones de algunos de sus personajes, como Licino, Menipo, Momo, Diógenes y Parresiades, sirven de representación para sus propias ideas, así como las afirmaciones de carácter personal que aparecen en *Piscator* y *Somnium sive vita Luciani*, que contienen muchos elementos autobiográficos, en especial porque dan a entender que el autor, al momento de escribir estos diálogos, ya había invertido mucho tiempo en su preparación retórica y su estudio filosófico²¹, como se aprecia también en su *Icaromenippus*, que quizá fue escrito entre los años de 165 y 175 d.C., etapa en que el pensamiento del propio Luciano alcanzaría la madurez.

El *Icaromenippus* es una de las obras canónicas y más representativas de Luciano, si bien los motivos que componen esta pieza son variados y, en gran medida, nos remiten a los préstamos literarios que aparecen en ella, ya sea hacia los intratextos de otras de sus propias obras o sea hacia los intertextos de otros autores. “Muestra de esto es el comienzo del diálogo donde encontramos el soliloquio de Menipo en el cual se narra su ascenso al Olimpo, que recuerda la *Anábasis* de Jenofonte (I. 1.5)”²², con referencias también a otros autores griegos como Hesíodo, Aristófanes, Esopo y Eurípides, o latinos como, Petronio, Horacio y Séneca²³, así como abundan por todas partes las alusiones a una serie de filósofos que abarcan desde los presocráticos hasta sus contemporáneos, además de las citas de

²¹ FOWLER - FOWLER (1905: xxx).

²² VALVERDE (1999: 226).

²³ *Ibid.* (231 s.).

Homero empleadas en este diálogo que constituyen la marca del comienzo y el cierre de los diferentes episodios a lo largo de toda la trama.

1.1. Tema central y estilo

El tema principal que encontramos en el *Icaromenippus* es, claramente, “ἰαῶπορία o perplejidad de los filósofos”²⁴ frente a la ἀλήθεια acerca de la teología y de las cuestiones celestes. Dicho tema se enmarca en el género de la sátira, la cual, como señala Alejandro Valverde apoyado en las tesis de cuatro autores diferentes, se desarrolla a partir de la siguiente idea:

Involucra un nivel intelectual y no social, pues en ella la fantasía cumple la función de poner a prueba los productos de la inteligencia humana [...], así el humor de Luciano actúa en dos planos distintos (relación hombre-hombre y relación hombre-condición humana y modo de vida), se refleja en un humor agresivo y reflexivo cuyo objetivo es atacar tanto el aparente prestigio personal, la mediocridad, la superficialidad y la pobreza moral de individuos concretos como las situaciones absurdas y los intentos de traspasar utópicamente los límites de la condición humana²⁵.

De nuevo aparecen aquí las creaciones utópicas de Luciano, como la escena del arribo a la Luna o la de la estancia de Menipo en el Olimpo al lado de los dioses. Ahora bien, para hablar de la forma de utopía presente en el *corpus* de Luciano, me parece necesario retomar los conceptos que desarrolló Bajtín: “La menipea incluye a menudo elementos de utopía social que se introducen en forma de sueños o viajes a países desconocidos; a veces se transforman directamente en novela utópica [...]. El elemento utópico conjuga orgánicamente con todos los demás elementos del género”²⁶, así pues, se debe entender que las utopías en Luciano funcionan con la creación de lugares fuera de lo ordinario donde distintos agentes conviven de una forma que sería imposible en la realidad, como con la

²⁴ VALVERDE(1999: 229).

²⁵ *Ibid.* (232).

²⁶ BAJTÍN (1986: 172-3).

creación de mundos diferentes. De este modo, el concepto de utopía queda estrechamente relacionado con la sátira menipea como una forma de mezclar cosas que normalmente no aparecerían mezcladas²⁷.

Las utopías de Luciano carecen de una organización política, el autor nunca especifica tales detalles de los lugares fantásticos que suele crear y no sólo cuando describe utopías, sino que guardar silencio sobre los temas políticos es una constante en todo su *corpus*. Por ello, parece que al samosatense no le interesaba el aspecto político, sin que esto fuera un impedimento para crear utopías. Los planos del Hades, el Olimpo, la Luna, la isla de los Bienaventurados, etc. son lugares οὐ-τόπος, ya que no corresponden a un lugar real, sino a algo fuera de lo conocido. Así pues, a Luciano no le interesaba criticar la organización política de estos lugares, lo que pretendía era cuestionar la posibilidad de su existencia. Se entiende entonces que todo lo que sea ‘sin lugar’ es una utopía, pues sólo puede existir a través del lenguaje metafísico.

Esta sátira recuerda especialmente una representación al estilo del teatro griego de la época de Esquilo, donde se solía poner en escena tres tragedias seguidas de un drama satírico, pues aquí podemos encontrar elementos combinados que son al mismo tiempo tanto trágicos como cómicos. Por ello, no se puede pasar por alto la inversión direccional del *Deus ex machina* que aparece en el pasaje donde Menipo llega al Olimpo, cosa que implica que, en vez de que el Dios haga una κατάβασις para resolver el problema en cuestión, en este caso Menipo es quien tiene que hacer una ἀνάβασις para resolver el

²⁷ BABICH (2013: 66): “whenever the ‘other world’ appears in satire, it appears as an ironic counterpart to our own, a reversal of accepted social standards (Frye 1957: 232)”. [...] Note here that Nietzsche’s friend Rohde in his own monograph on the ancient Greek novel and its antecedents, had already emphasized the importance and strange significance of the notion as such, namely of ‘travelling in the underworld, for the sake of philosophical knowledge.’ (1900: 261). This subterranean endeavor appears in both Nietzsche (Zarathustra) and Lucian, and it is the transfiguring point of Empedocles’ leap into the Volcano”.

problema (LUC., *Icar.*, 22): ἔσται ταῦτα, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἅμα πρὸς τὸ ἄναντες ἔτεινον τὴν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ. “Así será, dije yo, al tiempo que aceleraba la marcha hacia lo alto del cielo.”

Ahora bien, lo cómico se hace notar en muchas partes del diálogo, pero señalaré, en específico, el pasaje donde se encuentra narrada la muerte de Empédocles, por ser un suceso transmitido históricamente como algo trágico y que, sin embargo, aquí es contado cómicamente²⁸. En el *Icaromenippus*, Empédocles había llegado a la luna por el impulso de la erupción del volcán Etna, por lo que se encontraba todo tiznado y chamuscado, razón por la que Menipo no lo pudo reconocer cuando se lo encontró y lo confundió con alguna divinidad lunar:

Κατηφεῖ δὲ ὄντι μοι καὶ ὀλίγου δεῖν δεδακρυμένῳ ἐφίσταται κατόπιν ὁ σοφὸς Ἐμπεδοκλῆς, ἀνθρακίας τις ἰδεῖν καὶ σποδοῦ ἀνάπλεως καὶ κατωπημένος: κἀγὼ μὲν ὡς εἶδον, — εἰρήσεται γάρ — ὑπεταράχθην καὶ τινα σεληναῖον δαίμονα ᾤθηθην ὄρᾶν ὁ δέ, ‘θάρρει,’ φησίν, ‘ὦ Μένιππε, ‘ οὔτις τοι θεὸς εἰμι, τί μ’ ἀθανάτοισιν εἵσκεις; ὁ φυσικὸς οὗτός εἰμι Ἐμπεδοκλῆς.

“Cuando me encontraba abatido y a nada de echarme a llorar, se me planta detrás el sabio Empédocles con el aspecto de un pedazo de carbón, cubierto de ceniza y todo rostizado. Cuando lo vi, habré que decirlo, me puse algo agitado y supuse que lo que estaba viendo era una divinidad lunar, pero él dijo: ¡Ánimo, Menipo! ¡No soy ningún dios! ¿Por qué con inmortales me equiparas? Soy el físico Empédocles” (LUC., *Icar.*, 13).

Al ver el desconcierto de Menipo, Empédocles le hizo la misma pregunta que Odiseo, tras ser rejuvenecido bajo su disfraz de mendigo por Atenea, hizo a su hijo Telémaco (*Od.* XVI, 187). En efecto, el pasaje señalado es uno de los quince homerismos que aparecen en esta pieza, con lo que se establece una alusión burlesca, no sólo hacia la filosofía de Empédocles, sino también hacia la tradición de la poesía y de la epopeya clásicas²⁹, además de que los homerismos tenían una doble función, pues de esta forma también Luciano

²⁸ Más adelante regresaré sobre este pasaje, que analizaremos en detalle en cuanto a su contenido ideológico y a su probable paralelismo con algunos aspectos del *Zarathustra* de Nietzsche.

²⁹ BETZ (1961: 101): “Luciano expone como un fraude a todos los filósofos Demonacte, Epicteto, Epicuro, Platón, Pitágoras, Sócrates, Zenón y a otros también que aparecen como personajes en sus obras; los poetas casi no se distinguen de ellos, por ejemplo Hesíodo y Homero; pero también es blanco de sus críticas un rétor como Demóstenes o el gran escultor Fidias y otros, pues de una u otra forma se relacionan con la divinidad”.

mostraba un *locus amoenus* que resultaba familiar a su público, pues los versos de Homero eran bien conocidos por todos los hablantes de griego. El verso de Homero en cuestión figura en la *Odisea* cuando por fin Odiseo llegó a Ítaca y se encontró con su hijo, quien al no reconocerlo y notarlo repentinamente rejuvenecido, creyó estar viendo a un dios y le prometió ofrendas a cambio de que no lo dañara, ni a él, ni a los suyos, a lo que Odiseo replicó con la frase: “¿Por qué con inmortales me equiparas?”³⁰.

En todo caso, la pregunta contenida en el verso de Homero citado es el punto culminante en ambas obras para llegar a la ἀναγνώρισις, pues en Homero ésta se produce cuando Odiseo responde a Telémaco: “Soy tu padre, aquel padre al que lloras ha tiempo sufriendo pesadumbres sin fin, soportando violencias ajenas”³¹. De igual modo, en Luciano la ἀναγνώρισις se produce cuando Menipo escucha a Empédocles decirle “soy el filósofo natural” y comenzar a contarle que se había lanzado de cabeza al cráter y fue expulsado con tal fuerza del volcán que llegó hasta la luna, donde se quedó a vivir, quizá tras haber perdido su sandalia, como en el episodio relatado por Diógenes Laercio.

Entre las diferentes historias recogidas por este autor acerca de por qué Empédocles se arrojó al volcán, una nos dice que lo hizo porque estaba buscando fundirse con la naturaleza. Otra historia dice que quería ver el volcán por dentro, puesto que hasta esa fecha nunca nadie había podido ver uno. La más famosa corre así: “Hermipo dice que luego de haber curado a una mujer agrigentina, llamada Pantea, que estaba desahuciada por los médicos, estaba realizando el sacrificio por eso. [...] Hipóboto afirma que aquél se levantó y se encaminó como hacia el Etna y que, cuando se encontró junto al cráter, saltó dentro del fuego y desapareció, pues quería confirmar la voz acerca de que se había convertido en

³⁰ HOM., *Od.*, XVI, 187.

³¹ HOM., XVI, 188-189.

dios, pero que después la cosa se conoció cuando una de sus sandalias fue arrojada fuera del volcán por la fuerza de las llamas”³². Es interesante notar cómo esa expulsión violenta que, en la versión de Hipóboto recogida por Diógenes Laercio, saca del volcán sólo la sandalia del filósofo, en el relato que Luciano construye en el *Icaromenippus* impulsa al propio Empédocles hacia lo alto en una ἀνάβασις chusca que anticipa el viaje celeste del personaje Menipo:

ἐπεὶ γὰρ ἐς τοὺς κρατῆρας ἔμαντὸν φέρων ἐνέβαλον, ὁ καπνὸς με ἀπὸ τῆς Αἴτνης ἀρπάσας δεῦρο ἀνήγαγε, καὶ νῦν ἐν τῇ σελήνῃ κατοικῶ ἀεροβατῶν τὰ πολλὰ καὶ σιτοῦμαι δρόσον.

Pues luego de que yo me trasladé hacia el cráter y me lancé dentro, el humo me arrebató fuera del Etna y me condujo hasta aquí arriba y ahora habito en la luna, donde la mayor parte del tiempo voy caminando por el aire y alimentándome de rocío. (LUC., *Icar.*, 13)

1.2. Estructura y género literario

La estructura del *Icaromenippus* tiene una semejanza innegable con el género literario del diálogo socrático, pues recurre a la estrategia de hacer entrar en escena a uno de los interlocutores (el famoso personaje anónimo de “El amigo”) y a partir de este suceso comienza la discusión sobre alguna problemática filosófica³³. Sin embargo, como es común encontrar en otras obras de Luciano, en este diálogo también se da una mezcla de géneros que van, como ya se señaló arriba, desde la sátira hasta la epopeya de Homero en retrospectiva, como se puede notar en el siguiente paralelismo entre un pasaje de la *Iliada* y uno del *Icaromenippus*:

³² DIOG. LAËRT., VIII, 69.

³³ VALVERDE (1999: 228): “El ἑταῖρος es un mero recurso retórico, prueba de ello es su gradual desaparición hasta el punto de su total enmudecimiento a partir del párrafo 19, 1-2 [...] La misión indirecta, pero fundamental del amigo es la de actuar como cámara cinematográfica que, interrumpiendo el curso narrativo, unas veces solicitará mayor concreción en el relato (11.18-22), otras propiciará un "flashback" para corregir la incoherencia de las palabras del protagonista (12.13-18) y otras obligará a ampliar el objetivo de las descripciones pasando de la pintura de caracteres individuales a la presentación de grupos étnicos (16.10-11) [...] En la última parte de la obra (22.4-34), por el contrario, Menipo parece estar hablando consigo mismo”.

ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἢ πρὶν ἐπῆεν, / ὄφρ' εἶ γιγνώσκῃς ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα.

Te he quitado de los ojos la niebla que te los tapaba, / para que distingas bien lo mismo a un dios que a un hombre. (HOM.*Il.*, V, 127 s.)

ἦν μὴ σὺ μοι τὴν ἀχλὺν πῶς ἀφέλῃς ἀπὸ τῶν ὀμμάτων νῦν γὰρ δὴ λημῶν οὐ μετρίως δοκῶ.

A no ser el caso que tú quites la niebla de mis ojos, pues ahora supongo tener no pocas legañas dentro. (LUC., *Icar.*, 14)

Ahora bien, es interesante señalar que, en la clasificación que Nestle realiza de las obras de Luciano, el *Icaromenippus* se encuentra incluido en el rubro de las pertenecientes al “grupo teológico”³⁴. Ya otros autores antes de Nestle, que mencionamos arriba, realizaron propuestas de clasificación del *corpus* lucianesco agrupando sus obras en diferentes momentos y bajo diferentes categorías, por lo que, en lugar de abundar en ese punto, me permitiré en lo que sigue guiarme por el esquema del *Icaromenippus* que se encuentra en el estudio de Nestle³⁵, para delinear el desarrollo de esta obra, pues así será posible comprender de mejor manera de qué trata este diálogo, cómo está estructurado y cómo se relaciona con otras obras del *corpus* lucianesco, aspectos que más adelante servirán para ejemplificar la postura filosófica de Luciano.

Estructura narrativa del *Icaromenippus*

1. Despegue de Menipo en busca de la verdad (1-10): Cansado de las incongruencias teóricas de los filósofos acerca del cosmos y recordando la historia de Dédalo y su hijo Ícaro, Menipo decide emprender vuelo con un par de alas, una de águila y otra de buitre, para encontrar la verdad y contemplar el mundo desde las alturas del Olimpo.

2. Destino preliminar, utopía de la Luna (11-21): Después de despegar dejando la tierra detrás, debido a la fatiga del vuelo Menipo hace una primera parada en la Luna para

³⁴ NESTLE (1944: 344). De acuerdo con este autor las obras del grupo teológico son las que están dirigidas “contra la fe en los dioses en todas sus formas, y acaso sobre todo contra la fe en la ultratumba”. Aparte del *Icaromenippus* entrarían en este grupo otras obras satíricas como *Juppiter confutatus* y *Juppiter Tragedus*.

³⁵ *Ibid.* (345 s.).

descansar y observar la pequeñez de la tierra. Es aquí donde se encuentra con el filósofo Empédocles que le ayuda a aguzar su visión para así poder observar con mayor claridad las acciones humanas, luego cuando está a punto de partir hacia su destino final, el Olimpo, la Luna lo detiene y le pide que lleve un mensaje importante a Zeus, pues se encontraba fastidiada de los filósofos que suelen meditar sobre sus diversas formas y sobre si está habitada o no, si es que le roba la luz al Sol, así como sobre lo que otros dicen acerca de que es como un espejo colgado sobre el mar.

3. Destino final, utopía del Olimpo (22-23): Por fin, Menipo llega al destino pensado en un principio, el Olimpo, donde lo recibe Hermes a las puertas del cielo y corre a dar aviso de su llegada a su padre Zeus, pero Menipo se lleva una gran sorpresa, al no haber pasado desapercibido portando sus alas, una de águila y otra de buitre, como había planeado que sucedería al saber que esas dos aves son emblemáticas de Zeus. Por ello, Zeus lo interroga y Menipo explica la razón de su visita.

4. Problematicación teológica, preocupación de Zeus por las opiniones mortales (24-26): Zeus continúa con el interrogatorio a Menipo, pero ahora comienza a hacer preguntas acerca del culto que los hombres le consagran y sobre la opinión que tienen de él. Menipo contesta que lo consideran rey de los dioses. Zeus no lo quiere creer, pues antes, sin duda, valían los versos (Arato, *Phaen.* 2, s.): “Repletas de Zeus estaban todas las calles / y de hombres todos los mercados”, sin embargo, la realidad es que ahora sus fiestas son descuidadas y su culto pasa a segundo plano detrás del de divinidades como Bendis, Asclepio, Anubis, etc. En definitiva, los hombres lo tienen “por anticuado”. Después ambos dan un recorrido y al final se dirigen al lugar del cielo en que los dioses suelen recibir las plegarias de los hombres. Allí desemboca una serie de tuberías que vienen de la tierra, Zeus

suele sentarse a recibir y deliberar sobre cuáles de las peticiones de los mortales son más justas, para luego decidir cuáles son las que se cumplirán y cuáles no.

5. El banquete (27-28): Una vez que Menipo observa cuál es el criterio que Zeus suele tomar al decidir qué otorgar y qué denegar a los mortales, Zeus lo conduce hacia otro lugar de su morada donde se reúnen con los otros dioses del panteón griego y algunos poetas famosos, luego da comienzo un banquete. Menipo no puede evitar maravillarse con todo lo que observa, como el comportamiento y los hábitos de los dioses; después de comer pasan a otro sitio para descansar, pero Menipo no puede dormir y se pregunta por qué no le habrá crecido la barba a Apolo al cabo de tanto tiempo, y cómo puede ser de noche en el cielo si en la fiesta está presente Helios.

6. Comienzo de la asamblea 29-32): A la mañana siguiente Zeus convoca a una asamblea de los dioses ante la cual pronuncia un largo discurso acerca del motivo de dicha reunión, pues ya Menipo ha hecho del conocimiento de Zeus la queja de la Luna y la problemática que han creado los filósofos en la tierra con sus postulados teóricos acerca de cosas que desconocen, como la creencia en la providencia divina. Entre éstos los que peor parados salen son los epicúreos. Zeus asegura que es un problema que a todos los dioses les debe importar por igual, pues, si aquéllos consiguen convencer al mundo de la verdad de su filosofía, los dioses a falta de sacrificios comenzarán a morir de hambre.

7. Resolución de la asamblea (33-34): Todos gritan en desorden y confusión y se oyen indignadas exclamaciones contra los filósofos: “¡Quémalos con el rayo!” “¡Al báratro, al báratro con ellos!” Zeus decide que, como están en un período festivo de cuatro meses, dejará que los hombres se agoten durante ese tiempo con la dialéctica. Y si eso no basta, en

primavera los deshará con el rayo. Mientras que a Menipo, se decide, hay que cortarle las dos alas para que no vuelva al cielo, luego de lo cual Zeus da por terminada la asamblea y le indica a Hermes llevar a Menipo de vuelta a la tierra colgando de una oreja, quien lo deja cerca del Cerámico de Atenas. Menipo se dirige inmediatamente al Pórtico polícromo (*Stoa Poikilē*) de Atenas para llevar a los filósofos que por allí pasean la “buena nueva” que ha traído del Olimpo.

1.3. Menipo el *Alter Ego* de Luciano

Retomando todos los temas y motivos que se presentan en este diálogo y que señalé en el apartado anterior, es importante aclarar que cada uno de ellos se relaciona con la figura de Menipo, es decir, que él es la voz principal y el eje central sobre el cual giran los demás contenidos. Entre todos los filósofos representados por Luciano en sus obras, que estuvieron activos desde el periodo clásico hasta el helenístico, el que más suele sobresalir entre todos es Menipo, por ser el principal modelo para su sátira y por ende el que más apariciones tiene. El personaje debe la mayor parte de su fama a Luciano, pues en la tradición histórica de la filosofía antigua escasea la información sobre este filósofo.

Salvo lo que nos transmite Luciano, la única otra fuente de información que se conserva sobre Menipo es la ficha que le dedica Diógenes Laercio (VI, 99 – 101) que, por su explícita referencia a Hermipo de Esmirna, el peripatético del s. III a.C., asumimos recuperada (parcialmente) de una nota en los *Bíoi* de éste último³⁶. Por ello, concuerdo con Bompaire en que con seguridad no se puede afirmar de Menipo que se trate de una leyenda cínica o retórica, como es el caso de Timón, otro personaje que aparece en Luciano.

³⁶ En Diog. Laërt. VI, 29 hay también una referencia explícita a una obra de Menipo intitulada *Διογένους Πρῶσις* (*Venta de Diógenes*), que parece haber sido la inspiración para la *Βίων Πρῶσις* (*Venta de Vidas*) de Luciano.

Bompaire argumentó además en contra de la reconstrucción que hizo Helm de Menipo a través de la obra de Luciano, asegurando, en cambio, que este personaje claramente fue real, históricamente hablando³⁷.

Encontrándose en estas condiciones el tratamiento que Luciano hizo de Menipo en su obra, cabría retomar las siguientes preguntas que Bompaire plantea y que, al mismo tiempo, responde: ¿De dónde surge la figura que crea Luciano? ¿Acaso es una invención de Luciano o más bien una reconstrucción de un erudito que, a través de sus obras, da nueva vida a un autor al desenterrarlo —metafóricamente hablando— de su tumba? En efecto, sus argumentos resultan muy oportunos en el contexto de Luciano, pues la pregunta / respuesta citada en último término conlleva pensar que la reconstrucción fue lo bastante fiel a la figura histórica. Sin embargo, como también aclara Bompaire, se debe tener cuidado de no ver al Menipo de Luciano completamente como un simple reemplazo del sirio, del mismo modo que lo son los ‘Licinos’ de algunos otros diálogos³⁸.

Ejemplo de lo anterior es lo que Bompaire evidencia en el estudio de Piot, en el que se reproducen los excesos de una interpretación autobiográfica del *corpus* lucianesco, pues así se expresa respecto de Menipo: “Es el corazón de Luciano, el que habla, son sus impresiones personales las que son traducidas por el órgano de Menipo”, para de allí partir con la conjetura de que en sus diálogos *Necyomantia* e *Icaromenippus*, se aprecia una “crisis del alma” de Luciano, señalando por ende que estos diálogos son totalmente dedicados a Menipo³⁹. Sin embargo, a diferencia de Bompaire, me parece que el señalamiento de Piot es correcto, pues es posible percibir una especie de “crisis del alma”

³⁷ BOMPAIRE (1958: 182).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ PIOT en BOMPAIRE (1958: 182).

de Luciano en el *Icaromenippus*, que en terminología nihilista podría entenderse como un estado de pesimismo. Así pues, se debe resaltar el nivel de sarcasmo con que el autor relata su temprano interés en los distintos sistemas filosóficos. Por ello, otra pregunta que se debería hacer es: ¿Qué conlleva entender una “crisis del alma” de Luciano en este tipo de diálogos? Quizá que la figura de Menipo representada en estos textos, que fueron escritos en la etapa de madurez literaria del samosatense, ahora promueve nuevas críticas que distan de las del cínico original, pues el que habla ya no es el Menipo histórico, sino que ahora es un *alter ego* de Luciano.

Pero Bompaire no es tan tajante al negar del todo que Menipo puede ser el *alter ego* de Luciano, así también reconoce esta posibilidad al notar la inconsistencia doctrinal en los distintos diálogos en los que aparece donde simula conversiones hacia distintas sectas filosóficas: así, aunque este personaje está inspirado en el del cínico Menipo, muchas de sus opiniones no son compatibles con las de los cínicos del siglo II⁴⁰, como tampoco dichas opiniones son compatibles con las de los cínicos del s. III a.C., cuando vivió Menipo. Del mismo modo que Luciano, Menipo muestra simpatía hacia otras posturas filosóficas y utiliza argumentos ya sean epicúreos, escépticos o de cualquiera de las escuelas contemporáneas a Luciano, con lo que se da entender que el Menipo de Luciano se muestra no tan fiel a su propia doctrina. Resultan oportunas aquí las palabras del propio Bompaire:

Las mordeduras que el perro Menipo inflige a la autoestima de los reyes y los filósofos son, en efecto, a la manera de Diógenes, pues uno y otro se burlan de todo, incluida la religión y se enorgullecen de sus acciones con el mismo descaro. En resumen, hay un paralelismo sorprendente por un lado entre los personajes de Menipo y Diógenes en Luciano, por otro lado entre el Menipo de Luciano y el Diógenes de la tradición. Se nota, además, un idéntico paralelismo con Menedemo, héroe ficticio de un regreso del inframundo, y con el cínico en general, de quien Menipo tiene el uniforme y el gusto inconfundible por realizar críticas⁴¹.

⁴⁰ BOMPAIRE (1958: 182).

⁴¹ *Ibid.* (184).

La indistinción entre personajes es un recurso retórico empleado por Luciano para crear un lugar común al momento de dar la palabra a cualquier pensador, pues su estimación por la filosofía es la misma en todos los casos, sin importar a qué periodo histórico se esté haciendo alusión, por lo que “los personajes se muestran como copias baratas, bajo diferentes nombres históricos, p.ej. Menipo, Diógenes y Antístenes, cuando en realidad únicamente son la representación de los cínicos contemporáneos a Luciano, mismos por los que no valía la pena hacer una distinción puntual entre sus credos”⁴², de tal forma que todas estas críticas son igualmente corrosivas, sin importar a quién estén dirigidas, si a los muertos o a los vivos.

Ahora bien, un trabajo reciente sobre la ‘voz’ autorial de Luciano precisa que, de acuerdo con los estudios de la teoría narrativa moderna:

Se postuló una estricta separación entre el autor (real) y el narrador y se exigió una correspondiente competencia del lector, creando el concepto de autor implícito, que permitió la introducción de una tercera autoridad entre el autor real y el narrador, para elaborar una imagen del autor real que se deduce y es sugerida por el propio texto⁴³.

Sin embargo, en el caso particular del *corpus* lucianesco resulta imposible hacer dicha separación. Existen críticas hacia la excesiva sutileza metodológica en la recepción moderna de la ficción antigua, como la siguiente de Whitmarsh:

La división narrador/autor se ha vuelto tan central en la crítica literaria que perturbarla parece un acto transgresivo, de una manera que claramente no se daba en la época pre-moderna. La narratología es ahora un lenguaje intelectual tan dominante y omnipresente que es fácil olvidar que la antigüedad no tenía un vocabulario específico para describir al ‘narrador’ en el estricto sentido crítico de un personaje narrador dentro de la ficción textual (a diferencia del ‘poeta’, ‘cantante’ o ‘escritor’ que lo creó). [...] Una dependencia demasiado fuerte de los esquemas críticos modernos corre el riesgo de no prestar atención a los instintos y hábitos de lectura de los mismos antiguos⁴⁴.

⁴² BOMPAIRE (1958: 182-4).

⁴³ ELM VON DER OSTEN (2018: 230).

⁴⁴ WHITMARSH (2013: 66 s.).

La imposibilidad de dicha separación fue denominada ‘metalepsis’ por el narratólogo francés Gérard Genette, pero Whitmarsh propuso el término de personificación o encarnación (*impersonation*) para describir la relación entre autor y autor-personaje. La idea de personificación capta el enfoque fundamental del aspecto no narratológico del “yo” ficticio que prevalecía en el mundo antiguo: como un actor que interpreta un papel, el autobiógrafo ficticio creaba una ilusión de identidad con el papel que representaba, una ilusión que siempre se basó en la conciencia universal de su irrealdad⁴⁵. “Una personificación de este tipo puede entenderse como una subespecie de la metalepsis y Luciano se ve como uno de los autores más metalépticos de la Antigüedad”⁴⁶.

Es decir, existe el *alter ego* de Luciano (el autor real) representado por algunos de sus personajes, como Menipo, mientras que la separación entre el autor real y el narrador de sus escritos, así como el “narrador” propiamente dicho, son convenciones de la narratología moderna que no existían en el imaginario colectivo de la antigüedad. Por ello, el autor asumía el traje de Menipo y se proyectaba en él para impostar una actitud valorativa, así podía narrar eventos extraordinarios sin dejar de ser el protagonista, del mismo modo que Platón solía introducir algún mito en su escrito para dar paso a la explicación de algún concepto filosófico, así también Luciano solía introducir alguna ficción para explicar la crítica hacia algún aspecto metafísico de la religión o de la filosofía.

La aparición de Menipo en el *Icaromenippus* responde a un contexto social, cultural, económico y político específico, por lo que este personaje sugiere ser interpretado como el *alter ego* de Luciano, que a su vez le permite desempeñar la función de un filósofo nihilista, por usar una etiqueta anacrónica, ya que no es, como lo entendió Piot, la representación de

⁴⁵ WHITMARSH (2013: 70 ss.).

⁴⁶ ELM VON DER OSTEN (2018: 230).

una “crisis del alma” de Luciano, sino que, en realidad, es una muestra del pensamiento pesimista de Luciano, como un síntoma previo que lo conduce al nihilismo. Ahora, aunque el *Icaromenippus* sea un texto serio-cómico, en el argumento atribuido a Menipo se concentra una preocupación genuina acerca de la verdad sobre la providencia divina, de tal modo que los valores cínicos con los que tradicionalmente se lo pudiera describir son abandonados en este caso por este personaje de Luciano. Menipo toma una postura más realista que encaja con las preocupaciones de su propia actualidad dentro de una obra para un público del s. II d.C.

Un aspecto importante en este diálogo es que se ha supuesto que existe un vínculo, que se confirma en otros escritos, con la celebración de las fiestas olímpicas, pues la parte de la narración en la que Zeus recibe la plegaria de un mortal pidiendo ganar la corona en los Juegos Olímpicos (Luc., *Icar.*, 25: ‘δὸς στεφθῆναι τὰ Ὀλύμπια’ “concédeme recibir la corona olímpica”), condujo a una discusión académica que determinó que “estos juegos coincidían con los celebrados en el año 157 y, más probablemente, que fueron los celebrados en el año 161”⁴⁷, de modo que, aparte del *Peregrinus*, obra que se toma como histórica por contener una mención de los Juegos Olímpicos, este otro diálogo también podría entenderse de esa misma forma con un sentido histórico que alude a una muestra del pensamiento real de Luciano, al responder a un evento acontecido cerca de la misma fecha de creación de esta obra.

Por ende, dicha característica especial de los escritos de Luciano, en que frecuentemente intervienen personajes en diálogo o hay un narrador, también contribuye al hecho de que “sus lectores generalmente asignen las diferentes voces de los personajes hablantes y

⁴⁷ BOMPAIRE (1958: 516).

narradores al autor real, a saber, el hecho de que los textos de Luciano a menudo estén escritos en primera persona”⁴⁸, así que, como ya se dijo, otros personajes que aparecen como protagonistas en diálogos y narraciones en primera persona aparecen como si fueran el Luciano real, ya que se comportan camaleónicos y versados en distintas corrientes. En el *corpus* lucianesco pocos son los textos en los que aparece la ‘firma’ autógrafa del autor, por ejemplo: *Verae Historiae*, *Nigrinus* y *Alexander*, esta última obra se centra en la crítica de la religión contemporánea⁴⁹. Por ello, sus diferentes declaraciones han contribuido a la elaboración de un perfil general del autor real, cuyo pensamiento también es posible reconstruir, razón por la cual es un error dissociar por completo al autor real (Luciano) del narrador (Menipo) de la obra.

⁴⁸ ELM VON DER OSTEN (2018: 222).

⁴⁹ *Ibid.* (231).

2. Sentido de la crítica nihilista en Nietzsche y Luciano

Luciano abordó en diferentes partes de su *corpus* el tema acerca de cómo los filósofos planteaban la verdad frente a la mentira. En general, transmite la idea de que todos los filósofos, sofistas, poetas y demás que se les parecieran, por establecer en sus discursos verdades que se encontraban sustentadas en cuestiones metafísicas como la mitología, eran en realidad los que más mentían. Para criticar este tipo de posturas, el sirio solía utilizar el recurso de las utopías, en algunas de las cuales incluía elementos exagerados, dando a entender que el mundo ideal sólo existe en el lenguaje de lo filosófico, sofisticado, poético etc., lo que, a su vez, es la representación de una especie de metaficción. De esta forma, parodiaba también los dogmas morales relacionados con la religión que tenían su correlato en el imaginario colectivo griego.

Entonces tanto los filósofos y los sofistas como los poetas manipulaban la mitología a su favor, y al utilizar el lenguaje mitológico metafóricamente para explicar el mundo, los límites de este tipo de lenguaje terminaban por delimitar el acceso al conocimiento del propio mundo. Luciano no se consideraba a sí mismo ni un sofista ni un filósofo, pues de ambos se burlaba por igual, como en su diálogo, el *Juppiter tragoedus* donde adjudica a los filósofos el adjetivo ἐριστικός, propio originalmente de los sofistas⁵⁰. Por ello, Luciano en sus textos no hizo ninguna distinción entre los filósofos y los sofistas, ya que representó a ambos como unos comerciantes de ῥητά (discursos), pues este adjetivo contiene la raíz presente en el verbo ἐρέω, que sirve de futuro a λέγω (hablar, decir), actividad que era la tarea principal de los filósofos; sin embargo, él los relacionó con lo ἄρρητος (lo indecible)

⁵⁰ LUC., *J. tr.*, 16. Con el uso del adjetivo ἐριστικός que contiene la raíz del nombre de la diosa Ἔρις, misma que se asemeja a la del verbo ἐρέω, parecería estar creando una asociación (para-)etimológica entre las dos raíces. De tal modo, se entiende esta conexión al mencionar algunos nombres de los hijos de la diosa: Discursos, Hisminas ('disputas'), Macas ('batallas'), Pseudólogos ('mentirosos'), Algos ('dolor'), Neikea ('altercados'), Analogías ('ambigüedades'), Disnomia ('desorden'), Horcos ('juramentos'), etc.

entendido como irreal, al criticar la falta de verdad en sus discursos y su relación con la metafísica; así Luciano se convirtió en uno de los primeros autores grecorromanos que utilizó la parresía⁵¹ en contra de los filósofos.

2.1. Definición del nihilismo de Nietzsche

Para entender el nihilismo en esta tesis sigo la definición de Nietzsche que aparece en la compilación, realizada por su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast —uno de sus mejores amigos— de los fragmentos recolectados de sus apuntes de 1887, libro publicado póstumamente en 1901 bajo el título *Der Wille zur Macht (Voluntad de poder)*. Una de las razones por las que el nihilismo surge en el pensamiento de Nietzsche es por la necesidad de hacer una crítica sistemática a la moral cristiana, ya que ésta tiene como base toda la filosofía que de igual forma a lo largo de la historia estuvo vinculada con juicios morales de valor. De tal modo que, como las cuestiones morales han influido en la interpretación de toda la realidad, el nihilismo nietzscheano tiene como objetivo deshacerse de toda la validez de la ética que culmina en la interpretación cristiana del mundo.

Uno de los ideales metafísicos que se sustenta con gran fuerza en el cristianismo es la posibilidad de acceder a un más allá en un plano divino, ideal que ya se apreciaba desde el platonismo, que se considera el antecedente de esta religión. Frente a esto el nihilismo propone desacreditar esta realidad metafísica, pues efectivamente el hombre no tiene la capacidad para confirmar la veracidad de algo así, fuera del uso del lenguaje. Ahora pasaremos a analizar la serie de las demás ventajas que ofrecía la hipótesis cristiana de la moral, según quedaron enlistadas en la recopilación de fragmentos de Nietzsche publicados póstumamente bajo el título *Voluntad de poder*:

⁵¹ Más adelante en 2.3 se retomará el concepto de parresía.

1) Concedía al hombre un valor absoluto, por oposición a su pequeñez y a su contingencia en la corriente del devenir y del desaparecer. 2) Servía a los abogados de Dios, en tanto que dejaba al mundo, a pesar de la miseria y el mal, el carácter de perfección — incluida aquella famosa ‘Libertad’ —, el mal se mostraba lleno de sentido. 3) Atribuía al hombre un saber acerca de los valores absolutos y le proporcionaba incluso, de esta forma, un conocimiento adecuado de lo más importante. 4) Impedía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del Conocimiento: era un medio de su sistema⁵².

Como se señala respecto de esta lista en esa misma recopilación de material de Nietzsche:

Estas ventajas traen como consecuencia que se genere la necesidad de valorar lo no verdadero, lo que hace que se soporte la vida. Los valores superiores se construyeron como una realidad y como una verdad, pero en cuanto se descubrió su origen el universo se desvalorizó y perdió sentido, dando como resultado que, en la medida en que se crea en la moral, se condena la existencia⁵³.

Para explicar de mejor manera por qué la moral cristiana se aceptó como una forma de interpretar la realidad y las consecuencias que acarreó esto, el nihilismo echó mano del análisis psicológico del razonamiento abstracto que poseen sólo los humanos, deduciendo que, cuando el hombre se da cuenta de que la creencia de tal realidad se debe tan sólo a necesidades psicológicas y, por ende, no tiene derecho a la existencia, entonces aquél reacciona:

De modo que niega toda creencia en la existencia de un mundo metafísico, pero además se prohíbe la creencia en un mundo verdadero. Desde este punto de vista, se admite la realidad del devenir como única realidad y se rechaza cualquier clase de camino torcido que conduzca al más allá y a las falsas divinidades⁵⁴.

La culminación del razonamiento nihilista de Nietzsche es la abolición del referente metafísico supremo y de la verdad absoluta que éste supone, como el propio filósofo expresa aquí:

El mundo aparece como falto de valor cuando el hombre se da cuenta de que los conceptos ‘fin’, ‘unidad’, ‘ser’, en que creo, no son suficientes para explicar la realidad. De modo que no

⁵² NIETZSCHE (2000: 36).

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.* (40).

existe ninguna verdad absoluta en la cualidad de las cosas, ni en ninguna cosa en sí, pues ninguna realidad corresponde a estos conceptos. El grado más alto del deseo de los valores superiores partía de una certeza absoluta: ‘Dios’, como verdad dada, así los objetivos de los filósofos durante mucho tiempo fueron aspirar a ‘Llegar a ser igual a Dios’, ‘ser absorbido por Dios’. Las causas remotas del nihilismo se desprenden de dos afirmaciones 1) la falta de la especie superior, es decir, aquella cuya fertilidad y poder inagotables mantienen la creencia en el hombre y 2) la especie inferior, (‘rebaño’, ‘masa’, ‘sociedad’) olvida la modestia y exagera sus necesidades de valores cósmicos y metafísicos⁵⁵.

Uno de los conceptos que ayudan a entender el nihilismo de Nietzsche y que es importante definir en este apartado, porque también se aprecia de la misma forma en la postura que adopta Luciano en el *Icaromenippus*, es el “pesimismo”. El pesimismo se identifica como un síntoma que es provocado por una sociedad degenerada guiada por el engaño del optimismo metafísico, el pesimismo surge con el desencanto, es una forma previa del nihilismo que, a su vez, también es un síntoma de la decadencia. Así, se entiende como un paso anterior antes de llegar al nihilismo, por ser la voluntad de reconocer la caída de los valores supremos y la de deshacerse del método acostumbrado para pensar la realidad, ya que el engaño se acepta a través de las cosas que se han divinizado, mediante el lenguaje metafísico. Lo anterior sirve como una especie de consuelo comunitario, el cual conduce a través de las cosas que se han calumniado a lo largo de la historia, primero en los postulados filosóficos y luego en los religiosos, y que se visibiliza en el surgimiento de la división entre los hombres superiores y los inferiores⁵⁶. Nietzsche estableció como causas del surgimiento del pesimismo las siguientes:

1) Porque las tendencias más fuertes y esperanzadoras de la vida han sido calumniadas hasta ahora, de manera que la vida tiene una maldición sobre sí: 2) Porque la creciente valentía y rectitud y la atrevida desconfianza del hombre comprenden la indisolubilidad de estos instintos con respecto a la vida y, por lo tanto, se vuelven contra la vida. 3) Porque solo los mediocres, los que no sienten ese conflicto en absoluto, prosperan y la clase superior fracasa. Como ejemplo de la degeneración, se crean enemigos porque, por otra parte, nos indigna el que se presente lo mediocre como finalidad y sentido. 4) Porque el empequeñecimiento, la capacidad de sufrir, la inquietud, la prisa, la confusión crecen sin cesar, porque la actualización de todo

⁵⁵ NIETZSCHE (2000: 48).

⁵⁶ *Ibid.* (51).

este impulso, la llamada ‘civilización’ es cada vez más fácil y el individuo enfrentado a esta maquinaria monstruosa se desalienta y se somete⁵⁷.

Entonces el nihilismo es un síntoma de la decadencia de la sociedad, que conlleva la aceptación de, primeramente, los ideales de la filosofía y luego los de su sustituto, la religión (el cristianismo), que utilizan lenguaje metafísico para sustentarse, como postula Nietzsche. El lenguaje metafísico de la mitología que creó la divinidad es uno de los blancos principales de las críticas de Luciano y de Nietzsche, por ser la causa del surgimiento de los valores superiores. Así, el nihilismo aparece cuando se comienza a cuestionar y ya no se puede sostener la creencia en Dios ni en un orden cósmico sustentado en una moral esencial, como el que postulaba el estoicismo. En el momento en el que se desconfía de los valores morales vinculados a la divinidad se adquiere un sentimiento de vacío y se entiende que no hay una finalidad ni ningún sentido en la existencia, de tal modo se llega a la forma extrema del nihilismo al volver inevitablemente una y otra vez sobre el mismo punto, sin llegar a un final en la nada, lo que Nietzsche designa el “El eterno retorno”⁵⁸.

Ahora bien, otro concepto que vale la pena definir desde la teoría del nihilismo es la opinión de rebaño. Nietzsche explica su significado como:

La masa que es engañada bajo la idea de un progreso, que en realidad es el empequeñecimiento y domesticación del hombre, es decir, para poner al hombre en un estado de debilidad se utiliza como medio de manipulación la religión, así los hombres que son sometidos con facilidad, son el rebaño⁵⁹.

Desde la Antigüedad las distintas filosofías proponían una especie de domesticación, utilizando una opinión de rebaño parecida a la que señala Nietzsche con la religión. De igual modo, Luciano criticó este método de sometimiento que utilizaba las supuestas

⁵⁷ NIETZSCHE (2000: 52).

⁵⁸ *Ibid.* (68).

⁵⁹ *Ibid.* (115).

virtudes, que los adeptos a las escuelas filosóficas debían acatar convirtiéndose en seguidores de postulados que se basaban en valores morales, y con lo cual dejaban de lado su propia voluntad para cuestionar la realidad del mundo que los rodeaba fuera de lo ya establecido en el lenguaje metafísico.

2.2. El significado del mensaje de *Zaratustra*

Así habló Zaratustra es un trabajo de Nietzsche que se apega a un lenguaje más literario que filosófico. De tal modo que no es posible catalogarlo como una obra meramente filosófica, ya que el estilo en el que fue escrito se aleja de la forma en que suelen estar comúnmente redactados los tratados filosóficos. Este escrito se caracteriza por el uso de metáforas continuas y la representación de imágenes que detrás tienen oculto el verdadero mensaje de Nietzsche, mismo que puede encontrarse transmitido con un estilo claramente filosófico en otras de sus obras como *Más allá del bien y del mal* y en otros de sus escritos de época temprana, como *La gaya ciencia*, donde ya se prefiguraban las mismas ideas⁶⁰.

Por eso, *Así habló Zaratustra* se entiende según Giorgio Colli como:

un serio intento por llevar la filosofía a un plano exotérico, quitándosela al tecnicismo, al aislamiento de círculos sin resonancia, a la irrisión que se reserva a un arte pretencioso fuera de moda. Viene a la mente como un paralelo la innovación platónica del diálogo filosófico. Pero la reforma de Platón es un rebajamiento, es la adaptación de la ‘sabiduría’ presocrática a un público culto⁶¹.

Entonces, por así decirlo, es posible encontrar en las obras de Nietzsche dos estilos diferentes: por un lado, el que tiene una forma más filosófica, menos accesible y sin tanto artificio metafórico, como en *Voluntad de Poder* y, por el otro, el que se asemeja a una forma más literaria, más relajada, más digerible y que, sin embargo, no deja de transmitir algunos de los conceptos fundamentales de su teoría. Del contenido de *Así habló*

⁶⁰ COLLI (1983: 74-5).

⁶¹ *Ibid.* (76).

Zaratuſtra se desprenden algunos de los conceptos primordiales, por lo que una vez disuelta la metáfora tras la que están disimulados se puede encontrar el desarrollo de las ideas del superhombre y del eterno retorno. Zaratuſtra es el personaje principal de la historia y está a cargo de contemplar el empequeñecimiento de la humanidad que está expuesta al “contagio pesimista”, por ello debe actuar de forma reaccionaria para encontrar la recuperación mediante la búsqueda del superhombre que afirma nuevamente la naturalidad y tiene como objetivo desacreditar la moral y la metafísica⁶².

Sin embargo, dichas ideas fundamentales de Nietzsche de las que el *Zaratuſtra* se convirtió en vehículo, lejos de ser orientales y, más precisamente, persas, como lo sugeriría el nombre del personaje que da título a la obra y el marco narrativo en el que se coloca, han sido rastreadas por Giorgio Colli hasta precedentes griegos:

Nietzsche quiso ocultar cuidadosamente que el modelo de su Zaratuſtra era griego, así que utilizó símbolos históricamente antitéticos, orientales, persas y bíblicos. Pero el original griego de esta traducción oriental no es difícil de descubrir, y no solamente por las referencias intuitivas y explícitas, como la isla de los Bienaventurados y la doctrina del eterno retorno. Los temas éticos y especulativos constituyen una alusión permanente en esa dirección para oídos finos: la amistad, el azar y la necesidad, la crueldad, la arrogancia, la naturalidad entrelazada con la belleza. Y finalmente el signo culminante, el protagonista más alto de la obra: Zaratuſtra es el hombre que ha aprehendido el conocimiento del misterio, no es un despreciado de la humanidad, sino todo lo contrario y su acción la más benigna y la más profunda no es más que un reflejo de aquel conocimiento sobre los hombres. El valor más alto de la vida en el conocimiento, y la reabsorción de toda acción en el conocimiento: de esto solamente los griegos han sido el modelo⁶³.

Los lugares comunes de la literatura griega aquí adquieren un nuevo sentido, el acercamiento a conceptos con gran peso dentro de la teoría de Nietzsche se ve favorecido gracias al empleo de todas las imágenes que aparecen en *Así habló Zaratuſtra*, la producción de este aligeramiento se basa en los referentes que proporciona el autor. Un caso emblemático fue puesto en evidencia así por Wolfe: “La clave de las imágenes de

⁶² COLLI (1983: 77).

⁶³ *Ibid.* (83).

Nietzsche reside en una palabra cuya gama completa de significado no puede traducirse literalmente. La palabra crucial es *untergehen* ('decaer', 'perecer'), junto con su sustantivo cognado, *Untergang* ('descenso', 'ruina')⁶⁴. Lo anterior hace alusión a la primera imagen que aparece en el prólogo representando el contexto de la fatalidad mediante los personajes del equilibrista y Zaratustra, que dicho estudioso describe así: "El primero se erige como el primer eslabón de la cadena dionisiaca que incluye a los Hombres Superiores y Zaratustra se extiende hasta el *Übermensch*, que desafiando las leyes humanas y naturales, se elevará desde las profundidades de la desesperación y el aislamiento moral"⁶⁵.

Zaratustra tiene dos objetivos en específico para combatir los síntomas de la decadencia en la sociedad que ha provocado la religión, el primero de los cuales es la aceptación de un universo sin Dios y, el segundo, una reprobación de todos los valores morales. Con gran claridad lo expresa Wolfe:

El primer paso del programa es nada menos que derrocar la ética cristiano-democrática imperante; la 'moral de rebaño', según se expresó en *La gaya ciencia* y en *Crepúsculo de los ídolos*, ha conspirado para auto-preservarse a expensas de socavar el instinto de vida (poseído sólo por los excepcionales) y las potencialidades biológicas del hombre⁶⁶.

Pero Nietzsche transmite a través de Zaratustra que, para alcanzar la posibilidad de que los hombres se conviertan en el *Übermensch*, no sólo basta con el derrocamiento de todos los valores superiores y con la desacreditación de la creencia en la divinidad, sino que, además, se necesita del paso del tiempo para crear un "clima moral" idóneo donde las nuevas generaciones de la humanidad no tengan los mismos impedimentos que se han arrastrado desde la Antigüedad .

Wolfe también explica cómo funciona el eterno retorno en relación con el *Übermensch*:

⁶⁴ WOLFE (1964: 546); vuelvo abajo a abordar este punto, en 5.4.

⁶⁵ *Ibid.* (546).

⁶⁶ *Ibid.* (548).

Si Dios está muerto, como Nietzsche y Sartre creen, entonces la humanidad contingente se convierte en su propio objeto. Sin recompensas finales por las cuales luchar en el éter del más allá, el aquí y ahora carente de respaldo adquiere importancia infinita, convirtiéndose, por adoptar la frase de Pope, en la fuente, el fin y la verificación de todas nuestras acciones e investigaciones [...] La naturaleza dinámica y proliferativa de la doctrina del eterno retorno quedó expresada con la máxima concisión por Hollingdale: [...] ‘Si todo se repite eternamente, entonces no hay propósito ni finalidad en la existencia y todos los que lo buscan están condenados a una desilusión eterna’. [...] Zaratustra mismo comenta metafóricamente sobre la provisionalidad de sus enseñanzas y sobre la necesidad de que generaciones de hombres reviertan los juicios morales y religiosos de siglos. [...] Así pues, es útil el comentario de Manthey-Zorn al llamar a Zaratustra (quien no es más que un precursor del *Übermensch*) ‘la anticipación de una realización posible solamente a gran distancia’⁶⁷.

2.3. La forma del lenguaje metafísico.

La *parresía*, como señaló Foucault en un importante trabajo dedicado a la noción de verdad en Grecia, surgió en la cultura griega⁶⁸ y se entendía como una representación fiel y directa de la verdad, por lo que así se calificaban todos los discursos que mediante sus argumentos contradecían la opinión de la mayoría. Entonces la *parresía* era una actividad verbal en la que el interlocutor hacía uso de su libertad al escoger hablar con franqueza, aunque eso lo pusiera en peligro⁶⁹. Para Platón la *parresía* debía de asumirse como una mala postura, propia de la constitución de la democracia ateniense, por lo cual su uso era un peligro. Además, el filósofo consideraba un riesgo la facultad que, en virtud de la democracia, correspondía a cualquier persona común de dirigir la *parresía* contra los demás ciudadanos y de transmitir ideas que pudieran desestabilizar el *statu quo*⁷⁰. En la literatura cristiana también se identifica la *parresía* como algo malo, se le adjudica un significado peyorativo y se la contrapone a la virtud del silencio, entendida como “disciplina o como

⁶⁷ WOLFE (1964: 549 s.).

⁶⁸ La *παρρησία* en primer lugar describe la franqueza o libertad de palabra que los atenienses reivindicaban como su privilegio (ver Eur. *Hipp.* 422; *Ba.* 668, etc.), si bien después se convirtió en una característica de la doctrina cínica, como “descaro en el habla”.

⁶⁹ FOUCAULT (2004: 46).

⁷⁰ *Ibid.* (38).

condición necesaria para la contemplación de Dios”, así su prohibición se transforma en uno de los muchos dogmas que postula el cristianismo⁷¹. Además, Foucault destaca una diferencia fundamental con respecto de la filosofía moderna en la dimensión veritativa que tenía la *parresía* para los griegos de la Antigüedad:

Desde Descartes, la coincidencia entre creencia y verdad es lograda en una cierta experiencia (mental) probatoria, en cambio para los griegos, no tenía lugar en una experiencia (mental), sino en una actividad verbal, a saber, la *parresía*. Parece que la *parresía* no podría, en su sentido griego, darse en el moderno marco epistemológico⁷².

En apoyo de lo anterior, el pensador francés señala que en ningún texto de la literatura griega se pueden encontrar presentados como falsos los discursos que son pronunciados por el *parresiastés*, pues su posesión de la verdad nunca es cuestionable. Conforme a lo que éste mismo define como la concepción griega de la *parresía*, se presupone que “el *parresiastés* es alguien que tiene las cualidades morales que se requieren, primero, para conocer la verdad y, segundo, para comunicar tal verdad a los otros”, de forma que la posesión de la verdad estaba garantizada por la posesión de ciertas cualidades morales, es decir, que los griegos asumían una conexión entre la verdad y la moral predominante⁷³.

Para los griegos la mitología estaba también estrechamente relacionada con la educación moral predominante, de modo que los dioses al ser los protagonistas de los distintos mitos grecorromanos terminaban convirtiéndose en el referente ético de la sociedad. En el *Icaromenippus*, una de las formas favoritas de Luciano para criticar a los hombres es la aplicación de la *parresía* en contra de la religión griega. Luego en otros de sus diálogos se entiende en un sentido más amplio, ya que la crítica a la providencia divina se extiende desde los dioses antiguos hasta los nuevos, inclusive ésta alcanza al cristianismo. Por ello,

⁷¹ FOUCAULT (2004: 39).

⁷² *Ibid.* (40).

⁷³ *Ibid.*

el tratamiento de sus opiniones acerca de la religión ha sido cuestionado por los filólogos desde la Antigüedad, por ejemplo, Aretas quien lo censuró por considerarlo un anticristiano, mientras a Focio, que encomió las burlas que Luciano lanzó en contra de los dioses los paganos, le pareció que su postura en contra de los dioses griegos era acertada; luego, en el Renacimiento y en la Ilustración surgieron varios de sus admiradores como lo fueron: Erasmo, Ulrich von Hutten, Gibbon y Voltaire, los cuales coincidieron con su propia antipatía hacia la religión establecida en Roma, es decir, el cristianismo⁷⁴. Aunque, es importante mencionar que no se abandonó del todo la desaprobación de su literatura, pues aún se encuentra algo de esto en los estudios modernos, como el de Jacob Bernays.

Como Babette Babich sostiene retomando a Ginzburg, “desde el año 1550 en adelante Luciano fue para muchas personas en toda Europa (incluido Juan Calvino) sinónimo de persona atea e incrédula [... en virtud de] las credenciales de ateísmo declaradas por Luciano tanto frente a los llamados dioses paganos como hacia el Dios judeo-cristiano”⁷⁵. Entonces, si se relacionaba a Luciano con el ateísmo y a los dioses con la moral, también se podría entender a Luciano como un antimoralista, como después se conoció a Nietzsche durante su época y en la posteridad, así ambos autores fueron atacados por estas razones y sus trabajos fueron menospreciados por muchos. Sin embargo, la falta de fe en los dioses por parte de Luciano, no sólo se queda en este aspecto, por así llamarlo, teológico, sino que, en el *Icaromenippus*, la falta de fe se extiende además a otros aspectos, por ejemplo hacia las afirmaciones filosóficas sobre el κόσμος entendido como el universo:

καί μοι ἐνταῦθα πολλήν τινα παρεῖχε τὴν ἀπορίαν πρῶτον μὲν αὐτὸς οὗτος ὁ ὑπὸ τῶν σοφῶν καλούμενος κόσμος: οὐ γὰρ εἶχον εὐρεῖν οὔθ' ὅπως ἐγένετο οὔτε τὸν δημιουργὸν οὔτε ἀρχὴν οὔθ' ὅ τι τὸ τέλος ἐστὶν αὐτοῦ.

⁷⁴ Para esta valoración crítica de Luciano, ver JONES (1986: 33).

⁷⁵ GINZBURG en BABICH (2013: 59).

Lo primero que entonces me ocasionó una gran dificultad fue eso mismo que los sabios llaman cosmos: pues no podía descubrir ni cómo surgió, ni quién era su creador, ni cuál su comienzo ni su fin. (LUC., *Icar.*, 4).

Babich identifica la preocupación del Menipo de Luciano por la veracidad de las afirmaciones filosóficas acerca de la física y la metafísica como un problema epistemológico, similarmente al que plantea Nietzsche sobre los fundamentos en los que se ha basado la religión, por lo que, a propósito recupera la famosa advertencia del samosatense presente en el prólogo de las *Verae Historiae* (Luc. *VH*, I, 4): “Me dirigí hacia la ficción, pero mucho más sensatamente que los demás, pues me apegaré a la verdad al menos en una cosa: cuando digo que construyo ficciones”⁷⁶. Se entiende así que: “la tonalidad de Luciano aquí no es, por supuesto, la de Nietzsche, pero el problema epistemológico es común en ambos”⁷⁷.

La crítica de Luciano hacia las afirmaciones filosóficas, por ejemplo de Platón y de cualquier filósofo que se interese por la metafísica, conduce hacia una crítica de las credos religiosos (o de la presencia divina), del paganismo e incluso del cristianismo, mientras que con Nietzsche sucede a la inversa, pues la crítica que establece hacia los dogmas religiosos del cristianismo, termina conduciendo igualmente hacia una crítica filosófica, por ejemplo de Platón. Cuando Nietzsche cuestiona la forma en la que el hombre ha inventado categorías para poder comprender el mundo, las cuales son una serie de símbolos ficticios

⁷⁶ Volveré más adelante a tratar de este pasaje, en 5.3.

⁷⁷ BABICH (2013: 60): “we recall Nietzsche’s famously frustrating (to analytic philosophers for the most part) declaration contra the very value of truth where he begins his reflections in *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future* by wondering ‘Granted that we want the truth: Why not rather untruth?’. If this initial supposition may seem merely casual rather than central (a worry for some where his preface begins: ‘Supposing truth to be a woman – what? is the suspicion not well founded that all philosophers, in so far as they have been dogmatists, have had little understanding of women ...?’), Nietzsche, very systematically – and this is noteworthy given that Nietzsche is a philosopher who is not only commonly taken to lack a system but who also explicitly opposes what he calls the ‘will’ to the same – applies the same reflections to the logicians and again to the mathematicians and thence to theoretical physicists (or cosmologists) by arguing that their valuations, or estimations, namely ‘that the definite [*Bestimmte*] shall be of greater value than the indefinite [*Unbestimmte*], appearance of less value than the “truth”’.

que conforman el lenguaje, que se simplifican al nivel de la capacidad humana y pretenden explicar el funcionamiento del κόσμος, sin ser más que una interpretación y un acomodo de éste. Sin embargo, al final sólo se reducen a ideales falsos que terminan llevando el pensamiento humano de vuelta a una interpretación de tipo mitológico⁷⁸. Del mismo modo, en el *Icaromenippus* Luciano propone con la misma intención desacreditar la realidad de todo tipo de pensamiento mitológico, comenzando con los dioses del panteón pagano⁷⁹, que predominaban en el imaginario colectivo griego, mismos que estaban intrínsecamente relacionados con la moral socialmente aceptada desde la época de Homero, ya que para el contexto de Luciano dicha moral solamente había cambiando de forma y se había adaptado a las nuevas necesidades, pero siempre había mantenido el mismo sustento mitológico. Con esta postura de Luciano se puede comparar —a manera de epílogo para esta sección— lo que Robert Wicks señala como propio del rechazo de la ‘verdad’ en cuanto constante universal por parte de Nietzsche:

Some regard Nietzsche’s 1873 unpublished essay, “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense” (“ÜberWahrheit und Lügeimaußermoralischen Sinn”) as a keystone in his thought; some believe that it is a peripheral, conflicted and non-representative fragment in his writings. In this essay, Nietzsche rejects the idea of universal constants, and claims, presumably as a truth, that what we call “truth” is only “a mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms.” His view at this time is that arbitrariness prevails within human experience: concepts originate via the transformation of nerve stimuli into images, and “truth” is nothing more than the invention of fixed conventions for practical purposes, especially those of repose, security and consistency. Nietzsche regards our “knowledge” as human, all-too-human, mostly a matter of self-deception that issues from a deep-seated exercise of metaphorical thought. Viewing our existence from a vast and sobering distance, Nietzsche further notes that there was an eternity before human beings came into existence, and believes

⁷⁸ BABICH (2013: 60); *cfr. ibid.* (2013: 70): “Writing that the human being is something to be overcome, Nietzsche points to a perspective beyond the here and now, asking us to consider not the immediate, be it economic advantage or pleasure, but the cosmos, as will to power.”

⁷⁹ *Ibid.* (62): “We thus need Lucian just because his work embraces the full range of Greco-Roman antiquity, its gods and its philosophers ([...] the range of enlightened modernity), both text and tale, along with, and this is essential: the new God of the New Testament, as it is with nothing other than just this new faith that the old Germanic belief, as Nietzsche speaks of it, that ‘all gods must die’ (*Kritische Studienausgabe*, 9, 128) is ultimately, ineluctably fulfilled – consumatū est, it is finished”.

that after humanity dies out, nothing significant will have changed in the great scheme of things⁸⁰.

⁸⁰En*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: WICKS, ROBERT, (2021), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/nietzsche-life-works/>.

3. La tradición interpretativa sobre el nihilismo en Luciano

Para comprender más a fondo la relación de Luciano con Nietzsche se debe recurrir a lo que C.P. Jones llamó la “crítica moderna lucianesca”, que sigue siendo necesario retomar ahora. Los estudios clasificados como de esta etapa “moderna” comenzaron en 1870 y tuvieron aportaciones de autores originarios de Alemania, Inglaterra, Francia y del sur de Europa⁸¹, de cuyos autores haré un recuento breve conforme al mismo paradigma, ya que, entre otras tantas aportaciones, desarrollaron las primeras interpretaciones sobre un Luciano nihilista, cuyas razones para catalogarlo de esta forma señalaré.

El primer autor que denominó a Luciano un nihilista fue Jacob Bernays en su obra *Lucian und die Kyniker* (1879), donde este autor calificó como nihilistas las alusiones de Luciano a las doctrinas metafísicas y religiosas⁸². Además, en concordancia con la afirmación anterior, apunta que Luciano tenía un afán por lanzar burlas contra Júpiter y los filósofos por igual, tal vez porque, al escribir de ambos, relacionaba su crítica con temas metafísicos. Sin embargo, aunque Bernays establece una cercanía entre los escritos del sirio y los de Voltaire, especifica que, al momento de tratar temas bíblicos, el segundo se esforzaba honestamente por obtener el conocimiento necesario para escribir sobre ello. Esto, según Bernays, marcaría una diferencia con respecto de Luciano, quien nunca habría sondeado el contexto orgánico de los sistemas filosóficos de los que tanto solía burlarse, con excepción del sistema epicúreo, puesto que, según Bernays, fue el sistema que Luciano eligió⁸³.

⁸¹ JONES (1986: 1 s.).

⁸² BERNAYS (1879: 44).

⁸³ *Ibid.* (43).

Con los trabajos de algunos otros estudiosos como Croiset, *Essai sur la vie et les œuvres de Lucien* (1882), se continuó cuestionando el pensamiento y la postura moral de Luciano, de la cual este autor hizo un análisis a partir de su estilo satírico, mediante el que señaló las similitudes entre éste y Voltaire que principalmente radicaban en que ambos tenían un estilo definido por nociones como ligereza, delicadeza, sorpresas picantes, multiplicidad de incidentes y una vivacidad satírica que provoca que su arte sea capaz de seducir, asombrar, entretener y hacer pensar a sus lectores⁸⁴. En especial, Croiset apunta que sería lamentable comparar a Luciano con los demás autores clásicos, ya que el estilo del samosatense se asemeja más al de un autor moderno, semejante al de su compatriota Voltaire y es parecido al periodismo. Si bien, Luciano a la vez, presenta grandes diferencias respecto de éste último, pues mientras que Voltaire tenía una actitud curiosa tanto hacia las ciencias —como las matemáticas, la física, la astronomía, la economía y la política— como hacia la literatura, Luciano era un noble erudito educado en escuela que estaba muy atento a las ideas morales y literarias que le habían inculcado, dispuesto a nunca abandonarlas, pero sí a burlarse de ellas⁸⁵.

Entre otros autores que continuaron haciendo críticas *ad hominem contra* Luciano se encuentra Norden con su libro *Die antike Kunstprosa* (1898), donde hace un análisis sobre el surgimiento y el proceso que siguió el estilo de la prosa griega, pasando por todas sus etapas hasta llegar a la decadencia y degeneración de ésta. En la “Introducción” misma de dicho trabajo, en que traza la historia del ascenso y declive del arte griego de la escritura en prosa, Norden declara que “Se trata, si así se quiere, de una historia de la lenta decadencia que transcurre paralela a la decadencia misma de ambos pueblos”⁸⁶. Con el helenismo

⁸⁴ CROISSET (1882: 303).

⁸⁵ *Ibid.* (85-92).

⁸⁶ NORDEN (1898: 9-11) [= NORDEN (2000: 23)].

habría surgido la prosa aticista y comenzado el declive de “la prosa nacional” (con lo que se refería a la prosa griega), y este proceso representa la destrucción de una suerte de idea que tenía Norden sobre un “nacionalismo griego”. Erróneamente Norden catalogó a Luciano como exponente del helenismo, al pertenecer a la época imperial, con lo que entiende que no sólo habría contribuido a la ‘degeneración’, sino que, además, fue un representante del aticismo⁸⁷, pues cuando trató de imitar los diálogos de Platón, corrompió el lenguaje de los más altos eruditos antiguos, afirmación con la que, de nuevo, se volvió a comparar a Luciano con Voltaire⁸⁸. Sobre la misma línea que Norden se encuentra Wilamowitz, *Die Griechische und Lateinische Literatur und Sprache* (1905), quien, en las pocas páginas de su libro dedicadas a Luciano, tuvo la suficiente autoridad para influir sobremanera en las opiniones de los estudiosos posteriores, al decir que el estilo del samosatense era parecido al de un periodista, además de que era un oriental sin profundidad ni carácter, para terminar concordando con Norden en que Luciano fue un sirio irresponsable⁸⁹.

Con el trabajo de los Fowler titulado, *Lucian* (1905), en cuya introducción retomaron a Croiset, ofrecieron, sin embargo, una visión de Luciano un tanto diferente de la que ya se había manifestado anteriormente, pues se aborda el tema del tratamiento que el sirio hizo de la religión de su época. Bajo el imperio de Marco Aurelio hubo un estado de relativa paz y calma que propició el ocio de algunas personas pertenecientes a una cierta clase social superior, lo que permitió que éstas comenzaran a cuestionar la verdad de la religión tradicional y de las filosofías que, para ese entonces, ya se practicaban como sustitutos de la primera. Frente a estos críticos Luciano fue el más vehemente de los interrogadores, pues si los dioses del Olimpo hacía tiempo que habían perdido su dominio sobre los cultivados,

⁸⁷ NORDEN (1898: 357).

⁸⁸ *Ibid.* (394).

⁸⁹ Wilamowitz en JONES (1986: 2).

quizás no lo habían perdido aún sobre las masas⁹⁰. La atención de Luciano parece enfocarse cada vez más y más hacia la ética de la religión, de manera semejante a la actitud que mantuvo hacia la ética de la filosofía en contraposición a los aspectos especulativos o dogmáticos de ambas⁹¹. Así, la opinión sobre Luciano con los Fowler se encauzó hacia una nueva interpretación en la que se lo valoró por el humor, el escepticismo y la perspicacia de que están repletos sus diálogos y se comparó su obra, en un buen sentido, con el monstruo Frankenstein, por ser impredecible y difícil de controlar⁹² al hacer referencia a que los personajes o situaciones que solía crear Luciano iban más allá de una simple interpretación prejuiciosa y que normalmente solían tener un trasfondo mayor, por lo que se deja de lado la concepción de un Luciano bufón, en un mal sentido.

La obra de Helm, *Lukian und Menipp* (1906), se asemeja a la de Bernays, porque este autor continuó desarrollando sus ideas sobre la concepción de un Luciano nihilista falto de moralidad e ideales⁹³. Lo que Helm escribió sobre Luciano es como un ir y venir entre acusaciones y reconocimientos. Uno de los objetivos de Helm era reconstruir a través de los diálogos del samosatense la obra del filósofo Menipo histórico, quien era cínico, sin dejar de lado las acusaciones sobre lo que él entendía como “el plagio de Luciano”, no sólo en detrimento de Menipo, sino también de otros filósofos como Platón⁹⁴, pero a la vez reconociendo asimismo que Menipo, tras ser levantado de su tumba, ahora gozaba de una vida eterna a través de los diálogos de su imitador⁹⁵. Otro de sus objetivos era comparar la sátira de Luciano con la comedia desde sus primeros representantes en la Comedia Antigua,

⁹⁰ FOWLER - FOWLER (1905: xix).

⁹¹ *Ibid.* (xx).

⁹² *Ibid.* (xxii).

⁹³ HELM (1906: 9).

⁹⁴ *Ibid.* (13).

⁹⁵ *Ibid.* (347).

como Aristófanes⁹⁶ —cuyo humor se basaba en ataques más personales, a diferencia de la sátira de Luciano que se distingue porque ser más generalizada—, hasta llegar a la Comedia Nueva como la de Menandro⁹⁷, así Helm quería encontrar el papel que jugó la filosofía en este género de la Antigüedad, pues a través de la comedia se caracterizaron las principales prácticas de diferentes escuelas, de modo que el análisis de Helm sirve para conocer los dogmas filosóficos, no sólo desde la interpretación de las obras filosóficas, sino también desde la comedia.

Helm en algún punto de su libro también señaló el mérito de Luciano, pues a pesar de que Homero y Menipo fueron los inventores reales de motivos tan célebres como las charlas con los muertos, que el sirio solía reutilizar en sus diálogos, las semillas de éstos sin duda también estuvieron presentes en la literatura de Luciano, con la innovación de que el sirio las reinventó de otra manera y les dio una existencia independiente. El ingenio con el que Luciano los adaptó a su propia obra merecía reconocerse al igual que la trascendencia de éste en todas las épocas posteriores, puesto que existieron innumerables imitadores de su literatura desde los tiempos del Renacimiento y la Ilustración, como ya se señaló en el capítulo anterior, hasta la época de Voltaire y Wieland. De modo que, el motivo de la conversación con los muertos y otros tópicos terminaron conduciendo hacia la literatura del samosatense en muchas ocasiones⁹⁸, por lo que el imitador al que se refería Helm pasó a ser el imitado de la posteridad.

⁹⁶ HELM (1906: 21): “Un ejemplo del modelo aristofánico en Luciano es *Las Ranas* de donde tomó, entre otros tópicos, la κατάβασις Ἡρακλέους para relatar los descensos al inframundo que suelen aparecer en el *corpus* lucianesco”.

⁹⁷ *Ibid.* (190). Un ejemplo de préstamo de Menandro en Luciano es su diálogo *Timon* de donde retomó los mismo personajes con la diferencia de que estos representaban valores distintos a los originales.

⁹⁸ *Ibid.* (214).

En el libro de Allinson, *Lucian Satirist and Artist* (1927), de nuevo se aborda el tema de la crítica lucianesca hacia la ética de las filosofías. Así pues, Allinson menciona que el *Hermotimus* sería la obra más seria de Luciano sobre filosofía o, más estrictamente, sobre los sistemas de la ética, pues en ella aseguraba que el estoicismo es lo mismo que todos los demás credos, pues tampoco el judío, ni el gentil, ni el disidente cínico podrían haber guiado a los creyentes o discípulos por la colina de la virtud. Por lo que se entiende que el credo sustituto de Luciano sería el “Sentido común y escepticismo”⁹⁹. Ahora bien, el surgimiento del cristianismo fue contemporáneo de la época de Luciano, por lo que esta religión, al igual que las diferentes corrientes filosóficas, tampoco se salvó de las críticas del sirio, como expone agudamente el estudioso arriba mencionado:

Su sátira, a veces descarnada y amarga, a veces con el resplandor de un encanto iridiscente, persiguió implacablemente todas las supersticiones y manifestaciones de una creencia en lo sobrenatural. Los científicos más intransigentes de mediados del siglo XIX en su denodada búsqueda del protoplasma difícilmente rebasaron su acritud contra toda creencia en “cosas invisibles”¹⁰⁰.

Por ello, en opinión de Allinson, en su diálogo *Alexander* Luciano elogió más abiertamente a Epicuro y los epicúreos, en contraste con su inflexible oposición hacia las posturas metafísicas y las supersticiones con el ejemplo de la perfecta armonía que existe entre el charlatán Alejandro, el cristianismo y las escuelas estoica, pitagórica y platónica¹⁰¹.

A continuación nos referimos a Nestle y a su libro *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian*, (1944), donde este gran conocedor del pensamiento griego comienza a acercarse de mejor manera a una interpretación más estable, razonable y sin prejuicios sobre la relación que Luciano mantuvo con la filosofía¹⁰². Nestle señala que no era posible

⁹⁹ ALLINSON (1927: 63).

¹⁰⁰ *Ibid.* (65).

¹⁰¹ *Ibid.* (97).

¹⁰² NESTLE (1944: 350). “El juicio sobre Luciano ha oscilado en el curso de la historia: unas veces se lo ha considerado como un profundo filósofo, otras veces se le ha dejado de lado como perverso periodista, no era

incluir a Luciano entre los filósofos declarados de esa época, ya que era demasiado superficial para ocuparse en serio de filosofía. En realidad al sirio la filosofía no le interesaba más que en la medida en que esta podía ayudar a los hombres a liberarse de cualquier superstición, la cual podía ser para él todo lo que otros llamaban religión. El estudioso alemán observa que Luciano consideraba teóricamente imposible llegar a un conocimiento filosófico seguro en la práctica, pues le repugnaba la ausencia de un acuerdo entre la vida y la doctrina, así como la desarmonía que encontraba en muchos pequeños partidarios de los grandes pensadores. Sin embargo, en los diálogos de Luciano se pueden apreciar ciertas de sus preferencias, por lo que Nestle sugiere que los que más le gustaban eran los escépticos, con los que el samosatense asocia de manera anacrónica el principio de Epicarmo que se encuentra parcialmente citado en *Hermotimus* 47: νῆφε καὶ μέμνησο ἄπιστεῖν (“Sé sobrio y recuerda ser desconfiado”)¹⁰³. A pesar de ello, a veces se encuentra en específico más cerca de dos escuelas filosóficas que de todas las demás, la epicúrea y la cínica, ya que del epicureísmo aprecia la recusación de la providencia divina y su enérgica lucha contra toda superstición de cualquier tipo, mientras que del cinismo desenterró la sátira menipea donde ya se encontraba su decidida lucha contra la fe en el destino, así como su hostilidad a todo *pathos* vacío y a toda postura orgullosa de una cultura¹⁰⁴. En el análisis de Nestle se hace una división del *corpus* lucianesco donde agrupa las obras que comparten similitudes, la cual se retomó anteriormente por ser útil dentro de este estudio al fijar la

ni una cosa ni otra, sino un genio de la sátira en la medida en que su chiste se orienta en contra de la religión y la filosofía; [...] y no puede ser en absoluto cosa de imitación o préstamo, sino que tiene que deberse a un profundo parentesco espiritual con sus modelos. También la concepción del mundo propia de Luciano se transparenta más de una vez a través de su exposición”.

¹⁰³ La sentencia en cuestión, que en realidad no tiene que ver con el escepticismo, es del cómico siciliano Epicarmo del s. VI a.C., del que varios otros autores, entre ellos Cicerón (*ad. Att.* I 19, 8), citan el verso completo en su original en dialecto dorio, que reza así (Epicharm. Fr. 218 K.-A.): νῆφε καὶ μέμνησο ἄπιστεῖν ἄρθρα ταῦτα τῶν φρενῶν “Sé sobrio y recuerda ser desconfiado: éstas son las articulaciones de la mente”); sobre Epicarmo y la filosofía de su época, ver Álvarez (2017).

¹⁰⁴ NESTLE (1944: 343).

estructura del diálogo *Icaromenippus*. Así este estudioso afirma que: “Pueden distinguirse dos grupos entre las sátiras menipeas de Luciano en atención a su contenido: el grupo teológico, dirigido contra la fe en los dioses en todas sus formas y quizá sobre todo contra la fe en ultratumba; y el grupo ético-pesimista, que toma como blanco de su crítica y burla las locuras y los absurdos de la vida humana”¹⁰⁵.

Este listado continúa con Jacques Bompaigne y su gran libro *Lucien écrivain. Imitation et création* (1958), en que da una definición operativa de la doctrina de la imitación y establece el significado de la *mimesis* a partir de las preguntas que ya los mismos antiguos se habían planteado, como el Pseudo-Longino, quien en su tratado *Περὶ ὑψους* (*Sobre lo sublime*) habla sobre el *ingenium* que se debe alcanzar al momento de crear obras artísticas y la forma en que se debe regresar a los antiguos para imitarlos y, de tal manera, lograr lo sublime. Bompaigne también menciona entre otros autores antiguos, como Platón, a Aristóteles quien contrariamente al *ingenium*, habla de la τέχνη, por la cual se hace la imitación de los modelos ya existentes en la naturaleza. Bompaigne deduce de ahí que, a final de cuentas, lo importante es que el arte esté relacionado estrechamente con la naturaleza al imitar la forma improvisada de ésta¹⁰⁶. El objeto por imitar se convierte en la realidad en general, pero el imitador es un escritor. Esto es lo que se llama la doctrina filosófica de la *mimesis*¹⁰⁷. Luego, continúa analizando cómo la imitación no sólo se da entre géneros literarios iguales, sino que, según señala, se puede dar una adaptación de la filosofía en un género como la retórica, tal como sucedió con Cicerón, quien recomendaba a los escritores un regreso hacia la tradición literaria griega¹⁰⁸. Además señala el mal uso

¹⁰⁵ *Vid.*, n. 34.

¹⁰⁶ BOMPAIGNE (1958: 17-18).

¹⁰⁷ *Ibid.* (21).

¹⁰⁸ *Ibid.* (27).

que hizo Wilamowitz y, por ende, también Norden del concepto de imitación¹⁰⁹ achacado por ellos a Luciano, en contraposición con la lectura de los autores antiguos que ya habían reflexionado sobre la *mimesis*; por esta razón en esta tesis se cita el estudio de los Fowler, que es de la misma época, para integrar una visión más objetiva sobre el juicio de esa época sobre Luciano. Entre otros factores la aplicación impropia del concepto de imitación por parte de Wilamowitz se debió a que, en la medida en que los antiguos no conocían la noción de propiedad literaria, la κλοπή (“plagio”) de la que hablaron algunos lucianistas también se vuelve inexistente¹¹⁰. Imitar a Homero era una práctica del verdadero aticismo, por lo que su imitación es de los valores seguros legados desde el pasado y nunca obsoletos, es una parte del helenismo reinventado en la época de la Segunda Sofística. Por ello, Bompaire aclara que, en cualquier caso, sin hacer juicios de valor, no se puede negar que, después de las cuidadosas investigaciones de Wilamovitz y de Boulanger, el papel protagónico desempeñado por intelectuales de Asia en la elaboración de la Segunda Sofística¹¹¹ apunta al concepto de *asianismo* como imprescindible para entender la *mimesis*¹¹².

En la segunda parte de su libro Bompaire realiza un análisis de la creación retórica y los recursos literarios empleados por Luciano retomando el uso de tópicos, personajes, estilos, vocabulario y géneros de donde el sirio formuló sus argumentos para establecer panfletos antiromanos y esquemas de composición basados en razonamientos o escuelas filosóficas como la de Menipo o en los diálogos socráticos y sus variantes¹¹³. De tal modo, el mundo de Luciano estaría constituido básicamente por clichés tomados de tratados de retórica o de

¹⁰⁹ BOMPAIRE (1958: 63).

¹¹⁰ *Ibid.* (85).

¹¹¹ *Ibid.* (102).

¹¹² *Ibid.* (120).

¹¹³ *Ibid.* (304 s.).

la tradición filosófica, cómica, mímica y elegíaca, pero en varios de estos casos el cliché suele ser superado por la creación literaria¹¹⁴. En la tercera parte del libro Bompaire menciona que la *mimesis* no sólo es la práctica conocida como único recurso utilizado por Luciano, sino que también hizo uso de técnicas de composición escrita como la *contaminatio* y la *transpositio*¹¹⁵, para las que echó mano de todo tipo de autores desde Homero hasta sus propios contemporáneos romanos. Además, hace énfasis en el uso personal que hizo Luciano del *pastiche* (imitación de un estilo con intención lúdica), mismo que a su vez es una técnica que conforma a la *mimesis*¹¹⁶.

BETZ, H. D. en su libro *Lukian von Samosata und das Neue Testament* (1961) ofrece un panorama general de la relación que parecería existir entre varias de las obras de Luciano y el Nuevo Testamento, pasando por la caracterización de cualquier aspecto religioso presente en el *corpus* lucianesco, como puede ser el trato que dio el sirio a los cristianos en sus escritos o la idea que tenía sobre la mitología y los dioses paganos que la representaban. El vínculo que tenían los seres humanos con la providencia divina y el papel que jugaba cada uno de estos dos actores en contraposición con la religión judeocristiana. Asimismo, también habla de los lugares topográficos que se entienden como sagrados, por así decirlo, para las religiones pagana y judeocristiana, describe cómo los entendían y qué características les atribuían los griegos. De modo que, al momento de describir estos

¹¹⁴ BOMPAIRE (1958: 352): “La théorie des Idées n’est qu’une occasion à bons mots: l’acheteur de Socrate dans les *Sectes à l’encan*, l’incrédule du *Philopseudes Écarquillent* vain les yeux pour les distinguer et concluent que Platon Avait Meilleure vue Qu’eux. On saisit le niveau affligeant de ces clichés qui, loin de supposer la pratique directe des textes platoniciens, pourtant évidente dans certains cas chez Lucien, procèdent d’un florilège élémentaire. On trouvera un bon échantillon des connaissances philosophiques de Lucien au début de la *Nécromancie* (4) et de l’*Icaroménipe* (4-9), dans l’enquête que Ménippe perplexe devant les problèmes de morale, de physique et de métaphysique, mène auprès des représentants autorisés des sectes [...] En dehors de toute référence avouée à une doctrine, Lucien emprunte aux Sceptiques leurs tropes dans l’*Hermetimos*; ailleurs il reprend fidèlement la tradition péripatéticienne des observations éthiques et psychologiques, trop fragmentaires pour définir un type.”

¹¹⁵ *Ibid.* (559 ss.).

¹¹⁶ *Ibid.* (601).

lugares se describe, de igual forma, parte del pensamiento de la época sobre la vida y la muerte que hacía referencia al imaginario colectivo que Luciano había estudiado para convertirse en un erudito. Betz señala las semejanzas existentes con el tipo de religión que aparece en el Nuevo Testamento conectando los puntos más importantes entre ambos mundos.

El estudio que realiza Van Rooy en su libro *Studies in Classical Satire and Related Theory* (1965) es un análisis sobre el origen del género de la sátira latina, por lo que el autor recurre a los escritos de los propios latinos que definieron este género, como Quintiliano, y a los que escribieron en este género para compararlos entre sí. Examina las características de las obras que pertenecen al género de la sátira, es decir, si se escribieron en poesía o prosa, los elementos y motivos recurrentes, el tipo de crítica que se representa en ellas y su relación con la moral, así como su conexión con la comedia antigua griega y ática. De tal modo que, entre los autores griegos que Van Rooy retoma para su estudio, se encuentra Luciano, al haber dentro de su *corpus* muestra de algunas obras catalogadas como sátiras. Van Rooy se refiere a las obras de Luciano como pertenecientes a una ‘sátira espuria’, ya que, desde el punto de vista de la sátira latina, la del sirio sería ajena a la seriedad moral fundamental de los satíricos latinos propiamente dichos, tendencia que se encontraría principalmente en sus obras escritas en forma de diálogo. Aclara que, aunque Luciano de Samosata se ubicó en el siglo II d.C., retrató una imagen fiel de Menipo, pero esto no lo exime de que su sátira sea espuria, pues no está presente el *spoudaion* (τὸ σπουδαῖον “lo serio”), elemento que identifica a la sátira griega y que se refiere a la “mezcla de bromas y seriedad” (Geffcken), o a “una mezcla del ridículo y didáctico” (Duff), o a “lo seriamente risible” (Radermacher). Particularmente en el período helenístico

este elemento fue el más típicamente encontrado en la sátira griega y en el espíritu de varios otros griegos que escribieron en diferentes géneros¹¹⁷. Normalmente la sátira latina en el imperio respondía a temas de política, sociales y de costumbres y por eso estaba presente el toque serio, mientras que como dice Van Rooy, en su mayor parte τὸ σπουδαῖον en las obras del samosatense es una seriedad fingida: a pesar de su crítica de la religión popular, las locuras sociales y las pretensiones de los filósofos, Luciano escribió sólo para entretener, de modo que en su obra no se encuentran temas relacionados con la política. De hecho, enseñó a través de Menipo que uno no debe tomarse en serio nada en la vida, así en su diálogo *Necyomantia*, donde el testarudo da cuenta de sus experiencias en el Hades, burlándose de las contradicciones de los diferentes filósofos, luego al final Menipo aprende de Tiresias que la mejor vida no se encuentra en la estúpida especulación e investigación metafísica, sino en la vida del hombre común, y que se debería tener siempre por único objeto hacer buen uso del presente mientras se apresura el camino, riendo mucho y sin tomarse nada en serio¹¹⁸. Así, en el siglo II d.C. encontramos que, por un lado, la sátira latina propiamente dicha alcanzó su culminación en la seriedad de un Juvenal y, por otro lado, apartada de los supuestos temas ‘serios’, la de Luciano es el desengaño, que es total con la idea encontrada en sus diálogos referente a que ni siquiera el filósofo es capaz de mostrar el verdadero camino, por lo que no queda más que la *hilaritas* (alegría)¹¹⁹. Van Rooy sostiene que lo ridículo en Luciano no es meramente negativo, como el de la diatriba de Bión el cínico, sino que más bien es completamente nihilista, por lo que sólo queda una cosa para tomarse en serio, que es hacer reír, exactamente igual a la caracterización que

¹¹⁷ VAN ROOY (1965: 91).

¹¹⁸ Ver LUC., *Nec.* 21.

¹¹⁹ VAN ROOY (1965: 111); cabe señalar que el adjetivo σπουδαῖος, que se tradujo como ‘serio’ para conservar el juego entre serio / cómico, equivale también a ‘destacado’ o ‘empeñoso’, por lo que el texto de Eunapio podría entenderse así: “Hombre sobresaliente en hacer reír”.

Eunapio hizo de Luciano: ἀνὴρ σπουδαῖος ἐς τὸ γελασθῆναι “Hombre serio en hacerse el gracioso” (*Vitae Soph.*, p. 454.)¹²⁰.

Mientras tanto en el continente americano hubo otras aportaciones como la de C. P. Jones con su obra *Culture and Society in Lucian* (1986), que ayudó en gran medida a contrarrestar el error de entender la obra de Luciano como meramente artística, así como a comprender de mejor manera la crítica que Luciano dirigió a la sociedad a través de la imitación de la literatura clásica¹²¹. Incluso Jones retomó, para explicar más claramente este punto, la asociación de Luciano con Virgilio, como lo hizo Norden, al hacer una comparación entre el descenso al inframundo que aparece en *Eneida* VI y el ascenso de Menipo que aparece en el *Icaromenippus* de Luciano¹²². En los dos pasajes anteriores, además de que ambos autores pudieran haber tenido el mismo modelo literario para describir la *κατάβασις* y la *ἀνάβασις*, hay que resaltar que ambos clásicos hicieron uso de la *mimesis*. Ahora bien, al analizar varias de las obras Jones retomó el estado de la cuestión sobre la postura filosófica de Luciano. Deduciendo, que existen obras dentro del *corpus* lucianesco en las que parece que se alaba a distintos filósofos o escuelas, apuntando a que Luciano pudo haber tenido simpatías en específico, como con el epicureísmo o, por lo menos, con algunos de los argumentos epicúreos, pues, por ejemplo en *Jupiter tragoedus*, el tema central sería una crítica hacia la providencia divina que solía ser defendida por los estoicos, de modo que, para que Luciano fuera capaz de lograr dicha crítica tuvo que echar mano de argumentos estrictamente epicúreos, convirtiendo a sus

¹²⁰ VAN ROOY (1965: 111).

¹²¹ BRACHT (1989: 130): “A mode that is by nature an ambivalent mixture of emulous imitation and subversive mimicry is clearly instrumental to the primary techniques of serious jesting, generic disorientation, and satiric scrutiny by which Lucian sought to mediate the aging legacy of a classical past”.

¹²² NORDEN en JONES (1986: 3).

adversarios los estoicos en el blanco favorito de su crítica¹²³. Lo que recuerda a su obra el *Hermotimus* donde de nuevo la escuela estoica es el punto de partida para comenzar la crítica hacia los demás sistemas¹²⁴. En efecto, en la Antigüedad las filosofías se entendían como formas de vida con ciertos preceptos a seguir al igual que las religiones y, si bien aquéllas no se entendían como sectas en la opinión general, Luciano las consideraba de esta forma. Jones observa que, en la literatura del samosatense, el tratamiento de la filosofía es un tema recurrente y paradójico cuando su sátira apunta a objetivos como las creencias religiosas, a menudo hace a la filosofía su defensor o su representante y no hace una distinción entre los vicios e hipocresías de las sectas y los de las filosofías¹²⁵.

Con Branham y su libro *Unruly Eloquence, Lucian and the Comedy of Traditions* (1989), se apunta a una interpretación del comportamiento de Luciano en calidad de autor nihilista. En este sentido se permite adscribirlo a esta postura filosófica por el hecho de encontrar plasmada en su literatura “una mezcla de elementos literarios y la búsqueda de expresar una crítica radical hacia la sociedad partiendo desde una indagación sobre la ética de las religiones y filosofías”¹²⁶. Branham menciona que no hay ningún otro autor clásico que haya recibido juicios tan contradictorios como Luciano, pues a lo largo de la historia se encuentran escritores como Bernays y los demás influyentes eruditos del siglo XIX, que le hicieron un escueto rechazo al catalogarlo como nihilista irresponsable. Sin embargo, el lenguaje moralizador en el que la reprimenda de estos eruditos estuvo expresada se

¹²³ A propósito de *Juppiter tragoedus*, JONES (1986: 27) dice: “The Epicurean Damis is the urbane rationalist and critic of religion, while the irascible Stoic Timocles defends the cause of the gods”.

¹²⁴ LUC., *Hermot.* 13-4.

¹²⁵ JONES (198: 24).

¹²⁶ BRACHT (1989: 13): “Nihilistic is a term used to describe him more often than any other ancient writer—as if this were evidence of a lack of seriousness. It is not simply that Lucian worked in a bewildering variety of forms and styles, some of which confound traditional generic distinctions. That in itself need cause no problem. It is rather the difficulty of deciding how to gauge the tone of whole works and the emphasis of crucial passages. Are they seriously satiric, anarchically comic, or frivolously epideictic? Or has Lucian left us with a collection of cultural dinosaurs that have outlived any suitable audience?”

encuentra inspirada en una valoración diferente de la actual, lo que no hace difícil pensar que seguramente interfirieron motivos ideológicos al momento de concebir dichos juicios sobre Luciano¹²⁷. Branham observa asimismo que, en el *corpus* lucianesco, se encuentra nota de las muestras de la cultura griega y de las representaciones cómicas de los dioses, a tal punto que Marx, por ejemplo, argumentaba que el tratamiento de Luciano fue parte del declive histórico de las religiones paganas:

La fase final del proceso histórico mundial es su comedia. Los dioses griegos ya una vez heridos de muerte, trágicamente, el Prometeo de Esquilo tuvo que morir una vez más cómicamente en los diálogos de Luciano. ¿Por qué la historia procede de esta manera? Para que la humanidad se separe de su pasado¹²⁸.

Branham trata de descifrar a Luciano como escritor, por lo que recurre a los términos con que Bompaire describió la literatura de Luciano diciendo que este autor prefirió caracterizar la obras mitológicas como *jeux d'esprit* (“juegos de ingenio”) literarios y se concentró en sus diversas fuentes en lugar de en los artificios de Luciano o la variada naturaleza de sus técnicas paródicas¹²⁹. Así, sin calificar sus diálogos como apegados al epicureísmo o desprestigiarlos como ejercicios de *mimesis*, hace justicia al *corpus* del sirio. Por ello, para encontrar el verdadero significado de los inventos literarios de Luciano habría que analizar tanto los materiales antiguos de los que hizo uso como a su público contemporáneo, de modo que se complete una visión de Luciano como el parodista del Olimpo, que es diferente significativamente de los dos modelos más influyentes que se le han aplicado: el *pasticheur* (“compilador”) académico y el racionalista reformador a la Voltaire o Swift¹³⁰. Con lo anterior se establece que Luciano no es equiparable a Voltaire

¹²⁷ BRACHT (1989: 212).

¹²⁸ MARX en BRACHT (1989: 128).

¹²⁹ BOMPAIRE en BRACHT (1989: 129).

¹³⁰ *Ibid.* (129 s.).

porque éste último sea más lógico o científico, sino porque Luciano no puede ser copiado, ya que es *sui generis*.

Pasando a otro estudio con aportaciones importantes para todo lucianista se encuentra el recuento de estudios que realiza MacLeod (1994), que está dedicado a reseñar las ideas principales de los académicos más destacados de la época moderna que han escrito sobre Luciano, ofreciendo así un panorama general sobre las aportaciones que éstos han hecho para establecer aspectos como la relación de Luciano con su contexto histórico, la cronología de sus obras, las ediciones, traducciones y la transmisión de su *corpus* hasta nuestros días. Para los fines de esta tesis mencionaré algunas de las ideas recopiladas por MacLeod sobre la relación de Luciano con la filosofía. Un ejemplo señalado por este estudioso de la falta de distinción en el *corpus* de Luciano entre las corrientes filosóficas y las religiones o sectas se encuentra en su diálogo *De morte Peregrini* donde el sirio se burla del fanatismo y dogmatismo cristianos de Peregrino, como si se tratara de un aficionado a la filosofía, ya fuera un cínico, un epicúreo o un estoico¹³¹. Además, es importante resaltar que, en este diálogo, también está implícita la burla hacia el plano metafísico concebido por los cristianos después de la muerte, al cual quiere acceder Peregrino por medio de su autoinhumación.

Entonces, una de las razones por las que según MacLeod aún no existe un consenso en la comunidad académica sobre la postura filosófica de Luciano es que en los diálogos del samosatense se hace uso de argumentos pertenecientes a muchas de las corrientes filosóficas. También se ha dado la discusión entre algunos de los estudiosos que han pretendido encasillar al sirio en sólo una de las escuelas filosóficas que le eran

¹³¹ MACLEOD (1994: 1372): “To him philosophy, religion, faith, oracles and the like were all equally useless”.

contemporáneas, como el cinismo¹³², el epicureísmo¹³³, el escepticismo¹³⁴ y el platonismo¹³⁵, entre otras. Pero, MacLeod menciona que la asociación de Luciano con las escuelas filosóficas propias de su época parece más congruente, si sólo se piensa que: “he was an eclectic attracted to the negative side of Epicureanism, Cynicism and Scepticism”¹³⁶ y que utilizaba los argumentos de dichas filosofías para su propio provecho. Es importante aclarar que en la actualidad la asociación de Luciano con estas escuelas filosóficas ha quedado superada, de modo que algunos estudiosos de Luciano, como señala MacLeod, se han desdicho de sus afirmaciones en otras de sus obras, como hizo Baldwin¹³⁷. Por lo que, en las últimas décadas, se ha dado paso a las nuevas interpretaciones sobre el samosatense. Por lo tanto, este estudio espera contribuir al análisis de la relación de Luciano con el nihilismo, filosofía que, para la época donde se ubica temporalmente el sirio, aún no tenía nombre. Ahora bien, decir que Luciano estaba adelantado a su tiempo al interpretar su literatura desde una perspectiva nihilista es una apuesta justificada y no vista como anacrónica en nuestra actualidad.

Por último, retomaré el estudio de Babette Babich, “Becoming and Purification: Empedocles, Zarathustra’s *Übermensch*, and Lucian’s *Tyrant*” de (2014), donde la autora busca demostrar que el Zarathustra de Nietzsche dentro de su contexto judeocristiano juega un papel parecido a la figura de Empédocles, en cuanto ambos buscan respuestas a cuestiones como, ¿qué pasa después de la muerte?, ¿los dioses existen? o ¿existe el más

¹³² BALDWIN (1961: 199 ss.) dice que Luciano simulaba las actitudes de los agitadores cínicos anti-romanos de la época imperial que promulgaban la visualización de injusticias y tenía una aparente preocupación por el conflicto entre pobres y ricos.

¹³³ *Ibid.*, n. 123.

¹³⁴ MACLEOD (1994: 1372).

¹³⁵ *Ibid.* (1380).

¹³⁶ *Ibid.* (1375).

¹³⁷ *Ibid.* (1374): MacLeod argumenta que BALDWIN (1973), “happily now somewhat modifies his earlier extreme views of Lucian as an anti-Roman [...] and thinks that Lucian was not anti-Roman but merely pro-poor”.

allá?¹³⁸ y esto se relaciona con Luciano por la burla hacia estos temas que aparece, por ejemplo, en el *Icaromenippus*. Dado que el *Übermensch* es uno de los conceptos más influyentes de Nietzsche¹³⁹, Babich distingue la relación que existe entre el *Übermensch* y el *ὑπεράνθρωπος* de Luciano, y cómo este concepto fue extraído por Nietzsche de Luc., *Cataplus* 16, así como también menciona a la primera persona que descubrió esta relación, que fue Walter Kaufmann. Para esta estudiosa, tanto Zaratustra como Empédocles representan al *Übermensch* de Nietzsche, entendiendo esta asociación siempre bajo la condición de que las enseñanzas que pretenden transmitir ambos personajes son las mismas en cada una de las obras a las que pertenecen, el primero en la obra de Nietzsche *Also sprach Zarathustra* y el segundo con referencia a la obra de Luciano *Icaromenippus*, aunque dicha asociación debe ser interpretada en un contexto serio-cómico o paródico-trágico¹⁴⁰.

Como menciona Babich, Luciano de Samosata fue un satirista del siglo II, que era famoso por su estilo como ejemplo de la mismísima ‘sátira menipea’ y por el que Nietzsche declaró su admiración en su obra *Crepúsculo de los ídolos, lo que debo a los antiguos*. Nietzsche antes de convertirse en un filósofo realizó estudios en filología clásica, por lo que en sus obras existen referencias a la literatura clásica, por ejemplo, a Luciano, ya que ambos compartían un interés común hacia la desmitificación. En el *Icaromenippus* y en otros diálogos de Luciano, Menipo aparece como el Sócrates de Platón, de modo que se debe tomar la figura de Menipo como el doble de Luciano. Se puede suponer que la personificación de Menipo pudo haber inspirado la propia reputación de Luciano, como alguien que dice la verdad mintiendo¹⁴¹.

¹³⁸ BABICH (2014: 248 s.).

¹³⁹ BABICH (2013: 67).

¹⁴⁰ *Ibid.* (66).

¹⁴¹ *Ibid.* (59).

3.1. Niveles de comprensión del nihilismo lucianesco

Durante el siglo XVII se entendía como una suma de contradicciones la interpretación de la humanidad, por lo que se pretendía descubrir, organizar y resumir al hombre, mientras que en el siglo XVIII la corriente de pensamiento cambió y se comenzó a olvidar lo que se sabía acerca de la naturaleza del hombre, para adaptarlo a una utopía contemporánea, en la que se percibía una pasión por el hombre. De esta manera, en el siglo XVIII se quiso borrar las huellas del individuo para que la obra (todo tipo de literatura) pareciera lo más semejante posible a la vida actual y esto permeó hasta el siglo XIX y principios del XX¹⁴².

Así en los autores tanto del siglo XVIII como del XIX se aprecia un genuino interés por el autor a través de la obra, sin embargo, la reconstrucción de la biografía de Luciano se remonta a estos hábitos de lectura que sólo parecen carecer de una falta de competencia por parte de sus lectores al no comprender del todo la relación entre las figuras de autor y la de narrador. Luego en la segunda mitad del siglo XX, la teoría narrativa postuló una separación estricta entre el autor (real) y el narrador y exigió una competencia correspondiente del lector lo que condujo a la creación del concepto de autor implícito, que permite una intromisión de una tercera instancia entre autor real y narrador, con lo que es posible crear una imagen del autor real que posibilita comprender mejor la dicotomía de ambas figuras¹⁴³.

3.2. De Bernays a Helm: el compatibilismo crítico

De acuerdo con lo anterior y con la información de los estudios recopilados, es posible identificar tres niveles de entendimiento de los términos bajo los que se da la asociación de

¹⁴² NIETZSCHE (2000: 95).

¹⁴³ ELM VON DER OSTEN (2018: 221 ss.).

Luciano con el nihilismo. Bajo estos términos se ha examinado el *corpus* lucianesco durante la época moderna, misma que es enmarcada por C.P. Jones. El primero de estos niveles se ubicaría con Bernays (siglo XIX) quien fue un parteaguas en los estudios lucianescos por ser el πρώτος εὐρετήζεν establecer la relación de Luciano con el nihilismo, si bien lo hizo desde una posición prejuiciosa que responde claramente a las necesidades de su propia época.

De tal modo, Bernays explicó la relación entre la opinión personal de Luciano que aparece plasmada en sus diálogos y las cuestiones metafísicas que las escuelas filosóficas articulaban en ese entonces, para llegar a la conclusión de que Luciano, aunque tomó partido por algunos aspectos del epicureísmo, no siguió dogmáticamente esta filosofía ni perteneció a ningún sistema filosófico, sino que más bien fue un nihilista, lo cual no estaba bien visto en el contexto de Bernays, ni en el de los autores que estuvieron influenciados por su estudio, como lo fueron Norden, Croiset, los Fowler y Helm que se ubican al principio del siglo XX, por lo tanto se entiende que estos autores fueron incapaces, por una parte, de disociar su propio contexto con el del autor y, por otra parte, de separar debidamente la ficción en la obra, de lo que era la realidad del autor, pues son anteriores a la noción que se instaura hasta la década de los años sesenta propiamente con el ensayo crítico de Roland Barthes “La muerte del autor”.

3.3. Nestle y Bompaire: la dicotomía obra / autor

En el segundo nivel se encuentran los autores como Nestle y Bompaire que pertenecen a mediados del siglo XX, quienes no hablan en sus estudios específicamente sobre la relación del nihilismo con Luciano, sino que hacen de la literatura lucianesca su objeto de estudio y no toman en cuenta al autor como persona real, a diferencia de como lo venían haciendo los

anteriores. De este modo, en este nivel de análisis el *corpus* lucianesco se estudió por separado, abandonando la idea de que la opinión de Luciano se podría encontrar plasmada en sus diálogos.

Este análisis se centra más en explicar los géneros literarios como la sátira menipea y el diálogo platónico; los recursos literarios como el pastiche; las temáticas, como la doxografía, la teología, etc., lo que son los elementos y características que contiene la literatura en general producida en la época imperial donde se sitúa Luciano y sus contemporáneos. Por ello, el estado de la cuestión sobre cuál era la postura filosófica de Luciano de Samósata se dejó de lado, lo que provocó, primero, que surgieran nuevos conceptos muy útiles, como la *mimesis*, para explicar no sólo la literatura del samosatense, sino también las producciones literarias de otros autores y, segundo, provocó que se ignorara el hecho de que la literatura no está por encima de los fenómenos sociales, es decir que todo texto literario está inscrito en un contexto social, cultural e histórico que influye en su conformación y recepción sin importar su género. Por ello, la opinión del autor de alguna forma se plasma en su obra, aunque ésta no sea propiamente autobiográfica.

Se aprecia un intervalo en la interpretación de Luciano con autores como C.P. Jones y MacLeod, quienes de una forma diferente a los autores apenas mencionados retomaron el estado de la cuestión sobre cuál era la postura filosófica de Luciano. Así, sin querer que sus argumentos sonaran anacrónicos al hablar de nihilismo, estos autores optaron por tratar de encasillar a Luciano en alguna de las distintas escuelas filosóficas o corrientes literarias que fueran cercanas a la propia época del samosatense. De este modo, los estudios posteriores quedaron impregnados con las ideas de MacLeod referentes a que Luciano era simplemente un sofista que desempeñó muchos roles o que sólo fue un ecléctico atraído hacia el lado

oscuro de las filosofías, lo que significa que, en vez de retomar los aspectos buenos de los distintos postulados filosóficos, sólo retomó lo peor de éstos para hacer una crítica despiadada.

Sin embargo, lo anterior claramente contradice la noción de lo que significaba ser un ecléctico en aquella época, ya que al igual que las demás corrientes filosóficas, el eclecticismo sí creía en algunos de los distintos postulados y con esto intentaba encontrar la *eudaimonia*, del mismo modo que los demás sistemas filosóficos, contrario a las ideas que se encuentran en la literatura del samosatense, por lo tanto, se podría decir que, si alguna vez Luciano adoptó esta postura filosófica fue desde un eclecticismo crítico, pues él no mantuvo nunca una consistencia cuando afirmó ser creyente de alguna de las escuelas filosóficas, ni buscó la *εὐδαιμονία*¹⁴⁴, porque consideraba que esos temas pertenecían al campo de lo metafísico. Tampoco se podría decir que Luciano fue un simple sofista, pues ningún otro sofista de la época estuvo tan interesado, ni le dedicó tanto tiempo a la discusión de un sólo tema, como es lo referente a las cuestiones filosóficas. Y puesto que, aunque ocurrieron demasiados sucesos importantes en la época antonina, como los concernientes a la política del imperio, en el *corpus* lucianesco no se encuentra nada al respecto, en comparación con la cantidad de temáticas filosóficas que plantea el samosatense.

3.4. Branham y Babich: la superación del prejuicio

En el tercer nivel se encuentran los estudios más recientes como los de Branham y los de Babettequienes no dejan de lado la literatura para centrarse totalmente en el autor, sino que justo a través de la literatura del samotasense es que intentan explicar el sentido que el autor

¹⁴⁴ Sobre este término se profundizará más en 5.1, por su relación con la teología.

pretendió darle a su *corpus* completo, sin aislar las demás obras. Estos autores retoman el estado de la cuestión referente a la postura filosófica de Luciano, y para ello vuelven al principio con Bernays y su clasificación de entender a Luciano como un nihilista, pero con la diferencia de que ahora se deshacen de los prejuicios que esta categoría pudiera haber tenido en el pasado. Así pues, en sus análisis se encuentran algunas de las evidencias de una relación entre Luciano y el nihilismo de Nietzsche. Al tratar de interpretar la postura filosófica de Luciano ellos se centran en el pensamiento del autor y la intención de su obra precisando su contexto, de acuerdo con los principios formulados de manera inigualable por el filósofo prusiano:

La Filología como la ciencia de la antigüedad, desde luego que no es para siempre; sus elementos no son inagotables. Lo que puede ser interminable, sin embargo, es la adaptación siempre nueva de nuestro propio tiempo a la antigüedad; la comparación de las dos. Si hacemos nuestra la tarea de entender mejor nuestra edad a través de la antigüedad, entonces nuestra labor será inagotable. —Ésta es la antinomia de la filología: siempre hemos tratado de entender la antigüedad en términos del presente—y quizá, ¿el presente debería ser entendido ahora en términos de la antigüedad? Mejor: nos hemos explicado la antigüedad desde nuestras propias experiencias, y a partir de la carga de la antigüedad adquirida hemos calculado el valor de nuestras acciones. La experiencia, por lo tanto, es ciertamente el prerrequisito esencial para un filólogo—o sea que, el filólogo debe ser en primer lugar un adulto; pues sólo entonces puede ser productivo como filólogo¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Extracto de los aforismos de Nietzsche mientras vivía y enseñaba en la Universidad de Basilea, publicados póstumamente (1869-1878) en “*Nosotros los filólogos*”, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy, 13 & 15 Frederick Street, Edinburgh & London (1911: 21).

4. ¿Ateísmo o nihilismo en Luciano?

Para hablar concretamente de la relación de Luciano con Nietzsche primero hay que resaltar las actitudes nihilistas que otros autores encuentran expresadas en la literatura lucianesca, por ejemplo Bernays¹⁴⁶, quien además de haber sido el primero en llamar a Luciano nihilista, también planteó de manera despectiva una conexión entre Voltaire y el sirio¹⁴⁷. A este escritor francés a su vez se le suele relacionar con Nietzsche, quien no fue el creador del nihilismo, pero sí su máximo exponente por las críticas que dirigió a la religión. En este sentido, si bien es cierto que ser ateo no es sinónimo de ser nihilista, la asociación de Luciano con Voltaire se da en ese mismo nivel de negación teológica en la que se coloca también la crítica propia del nihilismo, que se basa en la negación de los juicios morales de valor creados por el cristianismo. El nihilista de la Antigüedad se dedicó así a cuestionar la verdad sobre todos los ideales metafísicos que postulaban las sectas, como la creencia de una vida después de la muerte, de igual modo que, en su momento, lo hizo Nietzsche al cuestionar la supuesta verdad sobre el plano metafísico del más allá y sobre la moral platónico-cristiana, pues para él la verdad sólo se podía sustentar con lo que los hombres tienen a la vista, por ello no hay otra realidad fuera de lo terrenal.

Los escritos de Luciano, según expone Hans Dieter Betz a partir de la comparación de este autor con el Nuevo Testamento¹⁴⁸, dan testimonio elocuente de una época de decadencia donde el ánimo de las personas hacia la vida se percibía como una actitud

¹⁴⁶ JONES (1986: 1): “La obra de Jacob Bernays se centró en el estudio *De morte Peregrini* de Luciano”. En este diálogo de Luciano a modo de crítica se relata satíricamente la inmólación de Peregrino, un cristiano al que Luciano consideraba como un charlatán.

¹⁴⁷ BERNAYS (1879: 42 s.): argumenta que la comparación de Luciano con Voltaire es injusta, pues el samosatense se movía en un aticismo prestado y robaba sus argumentos de las filosofías de las que se burlaba, mientras que Voltaire era prolífico y utilizaba herramientas estilísticas propias. Sin embargo, la relación entre ambos se da, porque de la misma forma en la que Voltaire no perdonaba a los poderosos también Luciano se burlaba tanto de la autoridad de Júpiter como la de los filósofos.

¹⁴⁸ BETZ (1961: 100).

pesimista, debido a que su contexto no les permitía asegurar un presente ni un futuro estables. En ese contexto, como explica el propio Betz, la aparición de una figura como la del θεῖος ἀνὴρ que, de acuerdo con los postulados de las distintas filosofías, era posible alcanzar y comprender, se vuelve aceptable, por lo que se reafirma la confianza que se había perdido en el *homo religiosus* y en la seguridad que proporcionaba una grandeza que provenía de fuera de este mundo; en este fenómeno, la religión y la filosofía no están de ninguna manera separadas, sino que, de hecho, se consolidan en una unidad¹⁴⁹. Por lo tanto, el θεῖος ἀνὴρ aparece como la representación del filósofo e incluso de los poetas que adquieren las mismas cualidades¹⁵⁰.

En cuanto a la utilización de los dioses de la mitología griega que suele hacer Luciano, es importante aclarar que comúnmente es sólo para justificar sus propios fines, ya que los dioses olímpicos ya habían perdido gran parte de la consideración pública y las burlas contra ellos ya no eran peligrosas. En cambio —de nuevo según Betz—, en aquellos casos en que la burla podría volverse peligrosa y atraerle el desagrado del emperador, el sirio guardaba total silencio, por ejemplo a propósito de las deidades helenísticas de importación veneradas en sus tiempos, como Isis y Sarapis, que salen incólumes de su mención por Luciano la primera, mientras que Sarapis de plano no fue nombrada. También era factible argumentar en contra de la apoteosis de Alejandro en *Alexander*, siempre que Luciano no tuviera que tomar posición sobre la divinización del emperador¹⁵¹.

4.1. Atisbos de nihilismo en las obras de Luciano

¹⁴⁹ BETZ (1961: 101).

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.* (27).

Por lo que hemos expuesto en páginas anteriores, es un error tratar de comprender el pensamiento de Luciano tomando como objeto de estudio una sola de sus obras, pues al ser literalmente un autor camaleónico, centrarse en un sólo texto limita la posibilidad de analizar todas sus facetas, por lo que en esta sección se tomarán en cuenta algunos otros de sus diálogos que comparten similitudes con el *Icaromenippus* en cuanto a la presencia de características nihilistas. Comenzaremos con el *Peregrinus*, diálogo que presenta similitudes respecto a la aparición de una forma de nihilismo en contra de la teología, dado que en ambos textos se transmiten las críticas del autor hacia las religiones de distintas épocas.

Por un lado, en el *Icaromenippus*, hacia la religión griega tradicional pagana y, por otro lado, en el *Peregrinus*, hacia la religión cristiana que era tendencia en el siglo II d.C. junto con el fanatismo hacia esta religión, que culmina en la muerte de Peregrino. *Peregrinus* es un ataque frontal a dos de los cínicos más conocidos de la época, Peregrino y su discípulo Teágenes de Patras. Aunque Jones señala que este diálogo está dedicado a Cronios, quien fue probablemente otro platónico conocido de Luciano o al filósofo Sabinus, también apunta que la mejor evidencia sobre las amistades filosóficas de Luciano se proporcionan en otro de sus diálogos, *Alexander*, donde sobresale el tema de la individualización de cada culto filosófico y religioso¹⁵². Otros filósofos a los que Luciano dedicó algunas de sus obras fueron, por ejemplo, el *Nigrinus*, que no se considera un amigo de Luciano, así como el *Demonax*, escrito para un cínico viejo y divertido con quien Luciano afirmó tener una larga asociación, al decir que éste fue “el mejor filósofo que he conocido” (*Demon. 2*) y que, sin duda, puede considerarse como una persona real¹⁵³.

¹⁵² JONES (1986: 26).

¹⁵³ *Ibid.* (25).

El objetivo que Luciano quiere alcanzar con estas críticas hacia la religión y la filosofía es el mismo que el del *ὑπεράνθρωπος*, término que se atribuye al personaje Megapentes en *Cataplus* 16, quien es un hombre que desprecia los asuntos metafísicos, como la que hay después de la muerte o la providencia divina, pues para él, la felicidad o la εὐδαιμονία únicamente se pueden encontrar en el mundo material y ésta para nada está ligada con la religión. La felicidad consiste en que un hombre pueda ser superior entre los mismos hombres, dejando de lado la competencia con los dioses, pues la única forma de ejercer un poder real entre los humanos es mediante la cantidad de cosas materiales que se poseen y no mediante la cantidad de sabiduría o de espiritualidad que pueda llegar a acumular cada hombre¹⁵⁴.

De este modo, el *ὑπεράνθρωπος*¹⁵⁵ de Luciano se presenta como un concepto irónico, ya que este supuesto hombre superior, el tirano Megapentes¹⁵⁶, es un hombre distinguido en vida, es decir, en el mundo de arriba, pero contra su voluntad es trasladado hacia el plano metafísico del Hades o inframundo donde, en calidad de muerto, tiene que abandonar su posición de poder con lo que pierde su superioridad. Según explica Babich, “este es su ‘viaje descendente’, que se refiere a un tránsito que lo coloca entre las sombras, como los griegos concebían el más allá: un ámbito oscuro, sin luz, no muy diferente al pozo sin sol del She'ol hebreo”¹⁵⁷, para después terminar juzgado por Radamante. La resistencia de Megapentes en negarse a aceptar una vida en el inframundo después de morir se puede

¹⁵⁴ LUC., *Cat.* 15-17.

¹⁵⁵ La palabra *ὑπεράνθρωπος* sólo se puede rastrear tres veces en la literatura griega. El primer registro que se tiene de la aparición de esta palabra es en Dionisio de Halicarnaso, *Antiquitates Romanae*, II, 35, sección 2, línea 4, sin embargo, el contexto de este pasaje se refiere a la belleza sobrehumana de una mujer. También se encuentra esta palabra en Eusebio *Scr. Eccl., Theol.*, 101, línea 19, aquí como adjetivo aplicado a una diosa. Sólo en el contexto de LUC., *Cataplus*, 16, *ὑπεράνθρωπος* mantiene similitudes con el *Übermensch* de Nietzsche.

¹⁵⁶ El nombre parlante Megapentes (Μεγαπένης) es un compuesto posesivo exocéntrico que significa “el que tiene un gran pesar”.

¹⁵⁷ BABICH (2013: 59).

asimilar al objetivo del *Übermensch* de Nietzsche, cuando cuestiona y combate la opinión de rebaño que existe entre los hombres respecto a la muerte.

El tratamiento chistoso de la relación entre la filosofía y la providencia divina en el *Icaromenippus* es el tema central del que también se ocupa Luciano en otros de sus diálogos, como en el *Juppiter tragoedus* y *Juppiter confutatus*¹⁵⁸. De este modo, Luciano consigue una reducción al absurdo de la religión de su tiempo al poner en discusión la conformación del universo y plantear la incoherencia de los planteamientos filosóficos al respecto. Estos escritos tienen la cualidad de ser pesimistas porque destacan las desgracias y las injusticias de la vida terrena. Este pesimismo se vuelve sobresaliente y peculiar en Luciano, después de que comprobó la nulidad de la religión dominante, así ya en su vejez consideraba que también la filosofía, en la que aún muchos hombres encontraban consuelo metafísico, era no sólo problemática, sino, por lo menos en la mayoría de sus representantes, una cháchara vacía, respecto a esto la crítica más fuerte que escribió está plasmada en otro diálogo, el *Vitarum auctio*¹⁵⁹.

En el desenlace de *Piscator*, diálogo que es continuación de *Vitarum auctio*, también aparece un ataque frontal contra varias de las escuelas filosóficas, pues en ese diálogo la personificación de Parresiades (franqueza) es llevada a juicio ante la Verdad por haber hecho acusaciones a los filósofos ya muertos, de modo que Parresiades desempeña un papel similar al de Sócrates en la *Apología* de Platón, pues ambos son denunciados bajo acusaciones falsas e incluso los dos tienen una personalidad similar, mostrándose despreocupados y confiados todo el tiempo esperando que el veredicto estará a su favor, es

¹⁵⁸ NESTLE (1944: 346 ss.).

¹⁵⁹ *Ibid.* (349).

decir, del lado la justicia, con la diferencia de que aquí Parresiades logra salir impune de dicho juicio y sobrevivir¹⁶⁰.

En *Verae Historiae* se encuentra el género del viaje fantástico contado alegóricamente, con referencia a la búsqueda de la verdad filosófica, así Menipo en el *Icaromenippus* también emprende uno de estos viajes dotados de un significado metafórico, elemento que se presenta asimismo en las distintas utopías creadas en este diálogo, donde aparecen muchas extrañas criaturas e incidentes que funcionan como parodias de filósofos y de sus teorías. La alegoría estaba bien establecida como estrategia literaria y filosófica mucho antes de la época de Luciano. De hecho, en el contexto filosófico, Platón usó la alegoría del viaje para explicar lo que sucede a las almas después de la muerte en la *República* (614b-621d)¹⁶¹.

El viaje filosófico en busca de la virtud también aparece en el diálogo *Hermotimus* de Luciano, en el que Hermótimo mismo, en apego a las enseñanzas estoicas de su maestro, retoma felizmente la conocida idea de ascender por la escarpada colina en busca de la virtud y la felicidad, pues piensa que todas las personas deberían desear llegar a esta utopía sin preocuparse por la duración y la dificultad del viaje hasta allí¹⁶². “Licino responde hipócritamente que uno debe desprenderse de su país y, si quieren impedirnos la salida, uno no debe dejar que su familia lo detenga, sino que debe abandonarlo todo, tan sólo para emprender el viaje a la ciudad de la virtud”¹⁶³. La crítica nihilista aparece después de que Licino, un *alter ego* de Luciano, pone de relieve la irrealidad de conceptos como la virtud, al cuestionar los valores morales de la ética alimentada por los filósofos, oponiendo los

¹⁶⁰ LUC., *Pisc.*, 8.

¹⁶¹ Sobre esto véase GEORGIADOU & LARMOUR (1998: 311).

¹⁶² LUC., *Herm.*, 2.

¹⁶³ BETZ (1961: 96).

vicios a las virtudes que el estudiante, Hermotimo, debe aprender diligentemente para alcanzar dicha virtud.

4.2. La utopía metafísica

Para comprender de mejor manera la crítica nihilista hacia la religión que se da en los dos autores que nos interesan en este trabajo, es necesario establecer la relación entre los lugares que Luciano pinta como utopías y lo que en el nihilismo nietzscheano serían los lugares metafísicos. Ambos autores ubican topográficamente, del mismo modo, dos lugares imprescindibles para la crítica que buscan hacer, el cielo y el inframundo, es decir, planos en el más allá, que son lugares con características utópicas donde, además, se ubican ciertas zonas de relevancia para la crítica nihilista por los elementos metafísicos que las describen.

La morada de los dioses normalmente se ubica en el cielo por encima del plano terrenal e incluso ya en la época de Luciano se tenía el supuesto cálculo de sus coordenadas, de modo que su ubicación topográfica podía ser indicada. Con esta información en mente Luciano plantea el itinerario del viaje de Menipo a los cielos, contemplando su destino preliminar en la Luna, para que no se pierda en ese plano inexplorado, que sólo es conocido por poetas. Luciano pretendía con el uso de estos datos ficticios ridiculizar tanto las ideas populares sobre lugares inaccesibles como los cálculos astronómicos, poniendo especial énfasis en las especulaciones contradictorias y la terminología complicadas de los filósofos¹⁶⁴. Esto se puede ver desde el inicio mismo del *Icaromenippus*:

οὐκοῦν τρισχίλιοι μὲν ἦσαν ἀπὸ γῆς στάδιοι μέχρι πρὸς τὴν σελήνην, ὁ πρῶτος ἡμῶν σταθμός: τοῦντεῦθεν δὲ ἐπὶ τὸν ἥλιον ἄνω παρασάγγαι που πεντακόσιοι: τὸ δὲ ἀπὸ τούτου ἕς αὐτὸν ἦδη τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς ἄνοδος καὶ ταῦτα γένοιτ' ἂν εὐζώνῳ ἀετῷ μίᾳς ἡμέρας.

¹⁶⁴ BETZ (1961: 38).

Había entonces tres mil estadios desde la tierra hasta la luna, mi primera parada: desde allí al sol por encima hacia arriba más o menos quinientas parasangas, luego de éste hacia el mismo cielo y la acrópolis de Zeus, habría un ascenso de un día para un águila rápida. (LUC., *Icar.*, 1).

En efecto, todo lo que Luciano escribió respecto del plano metafísico del más allá siempre alude a ideas que presentan contradicciones flagrantes, como la convivencia y conversación entre personajes que pertenecen a distintas épocas, con lo que se dan saltos temporales que rompen con la línea histórica, pues en general muestra poco interés real en el más allá, de tal forma que las concepciones presupuestas por Luciano sobre dicho plano “sirven simplemente como vehículo para su sátira; de hecho, en sus escritos producidos bajo la influencia de la sátira menipea, la concepción del Hades es utilizada como confirmación burlesca de dos temas abordados por los cínicos, a saber, la severidad del castigo del infierno y la completa igualdad de todos en ese lugar”¹⁶⁵. A propósito de estas cuestiones, en el pasaje aquí transcrito Betz hace referencia al trabajo del ya mencionado Helm:

Helm probó que Luciano usó la *Nekyia* (“descenso al Hades”) de Menipo como fuente principal. Luciano consideraba las ideas en sí mismas como invenciones de los poetas mitológicos como Homero y Hesíodo, a quienes la gran masa de ignorantes se apega ciegamente. Estas concepciones pueden describirse con bastante precisión con apego al texto *De luctu*.

El inframundo es un lugar muy profundo debajo de la tierra, que se llama Hades, grande, espacioso y oscuro. El “territorio” está circundado por grandes ríos, cuyos nombres ya provocan miedo [...]. Sin embargo, sólo inmediatamente antes del Hades se encuentra el Aqueronte, lago infranqueable por el cual los muertos deben ser transportados en una barcaza¹⁶⁶.

En el imaginario colectivo de los griegos, el inframundo era a donde los mortales iban después de morir y sus almas eran juzgadas por Minos y Radamante; sin embargo, en el caso de que las almas tuvieran ἀμαρτίαι (pecados) debían ser entregadas a las Erinias para ser castigadas “en el lugar de los impíos” (*V.H.*, II, 23: ἐν χώρῳ τῶν ἀσεβῶν). La ἀμαρτία

¹⁶⁵ BETZ (1961: 81).

¹⁶⁶ HELM en BETZ (1961: 81).

respondía a los conceptos generales de la moralidad, pero Betz detectó algo así como la idea de los conceptos morales, ya no en general, sino en particular, que conservó Luciano para juzgar a la ética. Así para el sirio entre los pecados que debían ser candidatos de su parodia y del castigo de las Erinias se encuentran los que cometieron los siguientes: μοιχοί (adulterio), πορνοβοσκοί (prostitución), τελῶναι (recaudación de impuestos), κόλακες (adulación), συκοφάνται (calumnia) καὶ τοιοῦτος ὄμιλος τῶν πάντα κυκῶντων ἐν τῷ βίῳ y (“y la muchedumbre de los que confunden todas las cosas durante la vida”), así como los πονηροί (perversos), ἱερόσυλοι (sacrílegos)¹⁶⁷. Un ejemplo de la sátira que lanza Luciano contra los que cometieron estos pecados también aparece en el *Icaromenippus*:

Ἐώρων Ἑρμόδωρον μὲν τὸν Ἐπικούρειον χιλίων ἔνεκα δραχμῶν ἐπιорκοῦντα, τὸν Στωϊκὸν δὲ Ἀγαθοκλέα περὶ μισθοῦ τῷ μαθητῇ δικαζόμενον, Κλεινίαν δὲ τὸν ῥήτορα ἐκ τοῦ Ἀσκληπιείου φιάλην ὑφαιρούμενον, τὸν δὲ Κυνικὸν Ἡρόφιλον ἐν τῷ χαμαιτυπείῳ καθεύδοντα.

Veía a Hermodoro el epicúreo que juraba en falso a cambio de mil dracmas, al estoico Agatocles que llevaba a juicio a su discípulo por unos honorarios, al rétor Clinias que sustruía una copa del templo de Asclepio y al cínico Herófilo que estaba durmiendo en un burdel. (LUC., *Icar.*, 16).

Contrariamente a los que incurren en ἀμαρτία, los dichosos eran enviados a la Isla de los Bienaventurados (νῆσος τῶν Μακάρων en *Verae Historiae*, II,6)¹⁶⁸, que era un lugar agradable, otra utopía con elementos metafísicos. En el *corpus* lucianesco tanto la Isla de los Bienaventurados como la ciudad celestial se reinterpretan bajo la influencia filosófica; este último lugar, como explica Betz, se entiende como un paraíso ético y, si originalmente la idea provenía de Hesíodo, como lo transmite Luciano en *Hermotimus* 25, en la reinterpretación estoica se convirtió en la *areté* ideal, pero en las *Verae Historiae* y en *Icaromenippus* la idea fue presentada por Luciano irónicamente: así la *areté* de esta *polis*

¹⁶⁷ BETZ (1961: 85).

¹⁶⁸ Es un lugar común en la literatura la representación de la parte venturosa del Hades. Antes de Luciano hablan de este lugar varios otros autores, como Hesíodo (*Op.*170), Píndaro (*Ol.* II, 70-83) y Platón (*Phd.*, 111a); como señala ALLINSON (1927: 95), se encuentran incluso reminiscencias de esto en el Nuevo Testamento, como el evidente préstamo de la noción de las doce cosechas anuales que “dan fruto cada mes” en el *Apocalipsis*.

consiste en la imposibilidad de encontrar vicios y pecados en las actitudes de los hombres, así los que la habitan son perfectos e incluso se puede entender que casi son dioses¹⁶⁹.

En el pasaje de las *Verae Historiae* donde se da un informe de la utopía de la Isla de los Bienaventurados, Luciano nos dice quiénes eran los personajes más singulares que habitaban en ella, sobre lo cual una reciente estudiosa escribe así: “En esta representación utópica, las leyes de la lógica que separan los mundos diegéticos del mundo de la realidad extradiegética parecen estar suspendidos, y los autores coexisten en el mismo plano ontológico que los personajes que lo ‘crearon’”¹⁷⁰. No quedan fuera los más famosos poetas como Homero y los filósofos como Pitágoras, Sócrates, Diógenes, Epicuro, pero Luciano asegura que Platón no estaba allí, porque éste se encontraba en la ciudad (otra utopía) que él mismo había creado¹⁷¹:

Πλάτων δὲ μόνος οὐ παρῆν, ἀλλ’ ἐλέγετο αὐτὸς ἐν τῇ ἀναπλασθείσῃ ὑπ’ αὐτοῦ πόλει οἰκεῖν
χρῶμενος τῇ πολιτείᾳ καὶ τοῖς νόμοις οἷς συνέγραψεν.

Únicamente Platón no estaba, sino que se decía que él habitaba en la ciudad plasmada por él, haciendo uso de la constitución y las leyes que él mismo compuso. (LUC., *V. H.*, II, 17)

A propósito de la contradicción lógica instaurada por la coexistencia en el plano narrativo entre los autores de ciertas concepciones y los personajes creados por ellos, son interesantes las observaciones siguientes de Andrew Laird que retoma Karen Ní Mheallaigh a propósito de la irónica colocación de Platón por parte de Luciano en un espacio utópico surgido de la propia obra del filósofo:

Dado el deslizamiento surrealista entre autores y personajes en este pasaje, es significativo que Sócrates, el ‘personaje’ de las obras de Platón, esté presente en la Isla de los Bienaventurados, mientras que su autor, Platón, no lo está. Esto no sólo refleja una vez más la conciencia de Luciano de la modestia de Platón como autor de su propio trabajo, sino también sugiere una conciencia de la ficcionalidad de los diálogos filosóficos de Platón [...] que la construcción de

¹⁶⁹ BETZ (1961: 95 s.).

¹⁷⁰ NÍ MHEALLAIGH (2005: 97).

¹⁷¹ *Ibid.*

dicha ciudad por parte de Platón es un acto de ficción [...] Laird también identifica una astuta ambigüedad en la referencia a la πολιτεία y los νόμοι que Platón escribió [...] “Dentro del dominio de la ficción de Luciano, Platón es capaz de crear un dominio ficticio en el que el mismo Platón puede vivir. Los dominios imaginarios de Platón poseen así el mismo estatus ontológico que el dominio presentado aquí por Luciano. Su logro es presentado por Luciano como la generación de mundos posibles¹⁷².”

La ciudad de Platón que se menciona en las *Verae Historiae* de Luciano, a simple vista, podría interpretarse como una referencia a la ciudad de Magnesia, pues como se sabe, para la fundación de esa ciudad Platón redactó una constitución y leyes; sin embargo, la intención de Luciano aquí es desacreditar la creencia en las utopías metafísicas, por lo que la ciudad de la que se está hablando parecería identificable con la utopía del *hyperouranios tópos*, de la que se ofrece una impactante descripción en *Phdr.*, 247c, en tanto que poco antes en el relato de Luciano (*V.H.*, II, 15) se alude al mito de Estesícoro que también aparece en el *Fedro* (243 a-b = Stes. fr. 192 *PMG*), lo que sugiere que Luciano tomó toda esta información de la misma fuente. Como es bien conocido, para Platón existían dos mundos distintos donde se situaban dos tipos de objetos, los sensibles que eran parte del mundo terrenal y los inteligibles que pertenecían a la utopía del más allá¹⁷³; de este modo, después de haber seguido el camino de la virtud sólo las almas virtuosas podrían acceder a este plano metafísico al ser parte de la experiencia inteligible¹⁷⁴.

Para Nietzsche, Platón es uno de los culpables de la decadencia de la filosofía griega, ya que, “quería que se enseñase como verdad absoluta de las cosas [...], la existencia personal y la inmortalidad personal del alma”¹⁷⁵; así pues, dicha inmortalidad del alma es posible

¹⁷² LAIRD en NÍ MHEALLAIGH (2005: 98).

¹⁷³ Entre los múltiples pasajes de la obra de Platón en que aparece la famosa dicotomía entre τὰ αἰσθητὰ (o τὰ ὄρατά) “objetos sensibles” (u “objetos visibles”) y τὰ νοητὰ “objetos inteligibles”, véase *Pl. R.* 509 d 1-8.

¹⁷⁴ GEORGIADOU & LARMOUR (1998: 41): Luciano explora la noción de *eudaimonia* y satiriza los ideales utópicos de escritores como Platón; *Id.* (1998: 33): “esquemas filosóficos utópicos como los de Platón pueden haber sido una fuente importante para Luciano; éstos son parodiados con máxima amplitud en la visita a la Isla de los Bienaventurados, pero algunos detalles de otras utopías como la vida de los hombres lunares parecen sacados de visiones utópicas de otras fuentes filosóficas”.

¹⁷⁵ NIETZSCHE (2000: 300).

gracias a la creación de la utopía metafísica del *hyperouránios tópos*. De igual modo en que funcionan los juicios filosóficos que se apoyan en utopías metafísicas para asegurar verdades, también lo han hecho religiones como la egipcia con su vida tras la muerte, la judeocristiana con el juicio final y los pitagóricos y otras corrientes de creencias escatológicas con sus cultos subterráneos, el silencio, el terror del más allá, por lo que según Nietzsche la valoración religiosa termina estableciendo un comercio con el todo cósmico¹⁷⁶.

En efecto, según el filósofo prusiano-suizo, el moralismo fue lo que creó las condiciones bajo las cuales el cristianismo pudo adueñarse de la opinión de la masa en la Antigüedad. El fanatismo moral de Platón transformó el valor de la moral que existía en la conciencia humana hasta ese momento sustituyéndolo posteriormente por el cristianismo¹⁷⁷. Es decir, que el cristianismo retomó en gran medida las supuestas verdades metafísicas del platonismo y de las filosofías afines, como la del *hyperouránios tópos*, para convertir el plano del más allá en una especie de recompensa en la muerte después de la vida, que estaba condicionada por el buen comportamiento ético que se obtenía al seguir el camino de la virtud.

4.3. El nihilismo en el contexto pagano vs. el contexto judeocristiano

Durante el siglo II d. C. el cristianismo se extendía a gran velocidad por todas las provincias romanas ganando seguidores en todos los lugares, sobre todo en los estratos más bajos de la sociedad a los que llegaba. Cuando Luciano tuvo contacto con el cristianismo decidió retratar esta postura religiosa en su *Peregrinus* como si se tratara de una secta

¹⁷⁶ NIETZSCHE (2000: 298).

¹⁷⁷ *Ibid.* (310).

filosófica más, ya que, como he mencionado antes, en la antigüedad no existía una diferencia clara entre religión y filosofía, de modo que ambas se entendían como formas de vida a seguir, que se llevaban a cabo de forma ritualizada, que tenían preceptos y altos estándares de moralidad que debían ser acatados por sus partidarios.

Sin embargo, uno de los objetivos en particular de las polémicas de Luciano se centra en el dogma estoico sobre la providencia divina, frente al que se encontraba la concepción contraria del ateísmo racional epicúreo. En los tiempos de Luciano, según explica Betz, el culto a la *πρόνοια* (“providencia”) estaba arraigado en los principios fundamentales de la secta estoica, por lo que se entendía que el régimen divino gobernaba el universo entero y todos los sucesos individuales eran conducidos teleológicamente hacia el bien. La providencia divina estaba vinculada a la *heimarmene*, una especie de destino del cual ni los mortales ni los dioses podían escapar¹⁷⁸.

Así pues, Luciano dedicó en *Icaromenippus* un pequeño espacio (además de la discusión mucho más extensa y detallada que hizo a lo largo de sus diálogos *Jupiter confutatus* y *Jupiter tragoedus*) a la discusión acerca de la *πρόνοια* (providencia) de los dioses, para lo cual se da la opinión idealista sobre lo que acerca de los dioses creían pensadores como Pitágoras, Sócrates y Epicuro. Sin embargo, al final del pasaje se hace una atribución doctrinal que parece muy radical para el pensamiento común de la época de Luciano y se asemeja más al pensamiento del nihilismo, pues se niega la existencia de cualquier dios, mientras se deja vagar el mundo sin destino y sin la guía de la divinidad, aunque sin indicar la referencia de cuál era la corriente filosófica que afirmaba esto, por lo que tal vez se trate de una invención del propio Luciano.

¹⁷⁸ BETZ (1961: 44).

περὶ μὲν γὰρ τῶν θεῶν τί χρῆ καὶ λέγειν; [...] ἔνιοι δὲ ταῦτα πάντα ὑπερβάντες οὐδὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι θεοῦς τινας ἐπίστευον, ἀλλ' ἀδέσποτον καὶ ἀνηγεμόνευτον φέρεσθαι τὸν κόσμον ἀπελίμπανον.

En efecto, ¿para qué hablar acerca de los dioses? [...] Algunos que fueron más allá de todas estas cosas, no creían para empezar que hubiera deidades algunas, sino dejaban que el universo anduviera errante sin amo y sin guía. (LUC., *Icar.*, 9).

Como se ha mencionado repetidamente a lo largo de esta tesis, uno de los temas favoritos de Luciano es la religión o, más bien, la crítica teológica, por lo que la opinión de Epicuro acerca de la metafísica en relación con los dioses y la muerte le resultaba muy atractiva, pues el epicureísmo se caracterizaba por una negación de la providencia divina, razón por la que fue a menudo acusado en la antigüedad de ser una filosofía atea, aunque Epicuro y sus seguidores negaron la acusación. Epicuro identifica que el problema no está en la cuestión de si creer o no creer en los dioses, pues como dice en la *Carta a Meneceo*, él culpa a aquellos humanos, que tienen las peores opiniones acerca de los dioses, de haber corrompido con juicios falsos la creencia en la divinidad¹⁷⁹; en palabras más simples, los peores serían los blasfemos.

Por lo tanto, un ejemplo de ellos sería el poeta Homero, al ser uno de esos hombres blasfemos que han contribuido en gran medida a la corrupción de la divinidad, por haber emitido opiniones vulgares sobre los dioses y por haberles adjudicado características propias de los mortales. Inclusive, los filósofos que se encargaron de vincular los juicios de valor moral con la providencia divina también comparten la culpa con los poetas; por eso, para Epicuro los dioses son como ideales éticos, cuyas vidas podemos esforzarnos por emular, pero cuyo poder no debemos temer. Un importante postulado que complementa la postura epicúrea acerca de los dioses tiene que ver con la anulación del miedo a la muerte que también forma parte de la doctrina fundamental de esa corriente de pensamiento. Una

¹⁷⁹ Diog. Laërt., X, 123.

cómoda recapitulación del razonamiento de Epicuro con relación a la muerte nos la proporciona así O’Keefe:

Uno de los mayores miedos que intenta combatir Epicuro es el miedo a la muerte. Epicuro piensa que este miedo a menudo se deriva de la angustia por tener una vida desagradable después de la muerte; esta angustia, según piensa, debe disiparse una vez que uno se da cuenta de que la muerte es aniquilación, porque la mente es un grupo de átomos que se dispersa al morir. [...] Si la muerte es aniquilación, dice Epicuro, entonces “no es nada para nosotros”. El principal argumento de Epicuro de por qué la muerte no es mala está contenido en la *Carta a Meneceo*, y puede denominarse el argumento de “no susceptibilidad al daño”. Si la muerte es mala, ¿para *quién* es mala? No para los vivos, ya que no están muertos, y no para los muertos, ya que no existen. Su argumento puede exponerse de la siguiente manera:

1. La muerte es aniquilación.
2. Los vivos aún no han sido aniquilados (de lo contrario, no estarían vivos).
3. La muerte no afecta a los vivos. (A causa de 1 y 2)
4. Entonces, la muerte no es mala para los vivos. (En virtud de 3)
5. Para que algo sea malo para alguien, esa persona por lo menos tiene que existir.
6. Los muertos no existen. (A causa de 1)
7. Por tanto, la muerte no es mala para los muertos. (Con base en 5 y 6)
8. Por tanto, la muerte no es mala para los vivos ni para los muertos. (En virtud de 4 y 7)

Epicuro agrega que si la muerte no te causa dolor cuando estás muerto, es tonto permitir que el miedo te cause dolor ahora¹⁸⁰.

De tal modo, teniendo en cuenta los ideales que eran de común acuerdo en el pensamiento griego, Epicuro ofreció otra propuesta al explicar que era posible alcanzar en este mismo mundo la salvación y la felicidad, si bien no necesariamente se hallaban en el plano metafísico del más allá correspondiente al cristianismo, el cual tiene su antecedente en el *hyperouránios tópos* de Platón¹⁸¹. Entonces, la respuesta de Epicuro era contraria al idealismo de Platón y sin ser tan exhaustiva en explicar la verdad sobre la física, pues se

¹⁸⁰ Tomado de O’KEEFE, T. “Epicurus”, en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/>.

¹⁸¹ PLATÓN, *Phdr.*, 247c.

valía de lo ya antes formulado acerca de los átomos por Demócrito, ya que justificaba su teoría con ello y dejaba de lado la creencia en la trascendencia y en la inmortalidad¹⁸².

Sin embargo, Luciano no siguió fielmente los postulados del epicureísmo, sino que su estimación por los postulados de la física y la metafísica respondía a un pensamiento más moderno dislocado de su propia época, pues, aunque los dioses ya no tenían el mismo peso que tuvieron antes en la cultura grecorromana, Luciano, a diferencia de Epicuro, no tenía ya ningún miedo cuando se burlaba tanto de los hombres que eran unos blasfemos, como tampoco temía al burlarse del epicureísmo¹⁸³, dando a entender así que la noción de un ateísmo racional no funciona igual en Luciano, sino que era una crítica más generalizada en contra de la degeneración de la sociedad.

En relación con la probable filiación filosófica y religiosa de Luciano, cabe mencionar un importante estudio reciente sobre la relación compleja entre el personaje que toma la palabra en cada una de sus obras y el propio carácter como autor del samosatense, en el que la autora se refiere a los resultados de un trabajo previo de Fabio Berdozzo sobre las concepciones paganas de los dioses según se reflejan en las posturas filosóficas puestas en juego por Luciano. Dicho estudioso moderno, en efecto, con base principalmente en una comparación con los escritos de Galeno, habría llegado a la conclusión de que:

No hay evidencia de un sentimiento religioso personal del autor en ningún punto de su muy extensa obra, ni siquiera indirectamente, sino que la ‘religión’ aparece siempre como algo negativo, como una de las tantas debilidades que tiene la naturaleza humana. A diferencia de su contemporáneo Galeno, Luciano estaba carente de la experiencia de lo numinoso, de lo sagrado en el sentido de Otto, de ese poder superior que permanece siempre como sustancia detrás de los ritos y cultos inventados o manipulados por el hombre. En otras palabras, el samosatense vio sólo la parte *humana* de los fenómenos religiosos¹⁸⁴.

¹⁸² Sobre la relación de Epicuro y Demócrito hablaré más, en 5.1.

¹⁸³ Para Luciano el epicureísmo es objeto de burla p.ej. en las obras de: *Par.*, 30; *Alex.*, 33, 46; *Vit. auct.*, 19 e *Icar.*, 16.

¹⁸⁴ BERDOZZO en ELM VON DER OSTEN (2018: 228).

En el *Alexander* Luciano daría muestra de su crítica al proceso de individualización de las deidades grecorromanas desde un desapego característico de un observador ajeno a dicha realidad cultural, lo que significaba una aplicación de una especie de ateísmo que tenía como objetivo sólo el culto pagano. Es interesante por ello que, en el mismo estudio sobre la ‘voz’ de Luciano como autor al que nos referimos arriba, se declare como objetivo que:

En especial, la presentación del perfil religioso del autor [i.e. Luciano] se puso en relación con su origen. [...] tras considerar estas dos perspectivas — origen étnico y religiosidad— se prestó atención a los conceptos de autor en las investigaciones recientes sobre Luciano. Con esto se conecta una interpretación de la voz del autor en su escrito *Alexander o el falso profeta*¹⁸⁵.

Como justificación para dicha orientación de su estudio, según explica a continuación dicha estudiosa: “En esta obra, el autor se ocupa de la innovación religiosa contemporánea, en este caso bajo la forma de un nuevo culto oracular”¹⁸⁶. En efecto, el interés primordial de Luciano por cuestiones religiosas resultaría evidente a todo lo largo del escrito, ya que:

En el *Alexander* se ponen en contraste unos con otros la adivinación neopitagórica, el epicureísmo y el cristianismo. [...] El *Alexander* se ocupa de procesos de innovación religiosa que se han descrito como un *bricolage* (“montaje”), como un proceso de selección de elementos tomados de diferentes fuentes antiguas y su recombinación para crear un todo nuevo. Este procedimiento transfiere a una nueva deidad el prestigio de diferentes deidades ya existentes y, con ello, de sus implicaciones sobre el universo. [...] Con ello, el autor implícito refleja procesos de innovación e individualización religiosas ya consumadas¹⁸⁷.

Ahora bien, para Nietzsche, según los fragmentos que fueron recogidos de la *Voluntad de poder*, la religión pagana significaba afirmar lo natural, mientras que con la cristiana lo

¹⁸⁵ ELM VON DER OSTEN (2018: 222 s.); cfr. *ibid.* (2018: 231 s.): "Nachdem bereits Kritik an dem Propheten von epikureischer und christlicher Seite manifest geworden ist, tritt der bislang extradiegetische Ich-Erzähler als intradiegetischer in Erscheinung. Als actor, nun mit dem Namen Lucian, möchte er zwar Alexander als Erfinder des Gottes und seines Kultes entlarven, trägt aber stattdessen zum Erfolg von dessen Inszenierung bei, indem er vor den Augen der Zuschauer als Ein ‚konvertierter‘ gläubiger Anhänger des Kultes präsentiert wird. Auf der Weiterreise entgeht er einem von Alexander veranlassten Mordanschlag während einer Schiffsreise und widmet sich fortan dem ‚Krieg‘ gegen Alexander. [...] Das religiöse Profil dieser Rolle des Autobiographen entspricht der Charakterisierung des realen Autors Lukian".

¹⁸⁶ *Ibid.* (223).

¹⁸⁷ *Ibid.* (233).

natural se negaba. Por ello identifica como una gran mentira en la historia de la humanidad la afirmación de que la corrupción del paganismo fue lo que abrió el camino al cristianismo, puesto que más bien lo que lo provocó fue la debilitación y la desmoralización del hombre antiguo, transformándose el instinto natural en el vicio del cristianismo¹⁸⁸; esto último es la misma razón por la que Luciano pone en escena la crítica al falso profeta en su *Alexander*¹⁸⁹. Pero ya desde Platón se percibía una individualización de la deidad que se intensificó con mayor fuerza en el cristianismo. En la obra de Nietzsche en cuestión se lee al respecto:

El cristianismo se adaptó a un antipaganismo que ya existía por doquier y que se había introducido en todas partes, incluso en los cultos que habían sido combatidos por Epicuro... mejor dicho a las religiones de la masa inferior, de las mujeres, de los esclavos, de las clases no nobles.

Tenemos, pues, como errores:

- 1) La inmortalidad de la persona.
- 2) El supuesto de otro mundo.
- 3) Lo absurdo del concepto de castigo y expiación como centro de la interpretación de la existencia [...] ¹⁹⁰.

El cristianismo más adelante retomó la individualización de las deidades del paganismo para condenar dicha pluralidad y lograr así establecer los juicios morales de valor que permearon desde los estratos más bajos de la sociedad hasta los más altos, con lo que el cristianismo se convirtió en la religión dominante durante el imperio romano y en toda la posteridad occidental. De tal modo que, para Nietzsche, la creencia en los juicios morales de valor del cristianismo resultó ser el objetivo de su crítica nihilista en el contexto judeocristiano, así como lo fue en su momento también de la crítica de Luciano, en ambos

¹⁸⁸ NIETZSCHE (2000: 130).

¹⁸⁹ LUC., *Alexander*, 4.

¹⁹⁰ NIETZSCHE (2000: 157).

casos hacia la misma religión, por tratarse solamente de una invención del propio pensamiento humano.

5. Contraste entre el *Icaromenippus* y el *Zaratustra*

De acuerdo con el planteamiento de los objetivos que se esbozaron en la parte inicial de esta tesis y después de haber establecido los términos bajo los que se puede fijar una relación entre el nihilismo de Luciano y el de Nietzsche, vimos que, en líneas generales, en ambos autores se remite a la negación de la verdad teológica, así como a la de la metafísica de las filosofías idealistas. De aquí en adelante, procederé a hacer la comparación entre algunos pasajes del *Icaromenippus* de Luciano con algunos pasajes, pertinentes a la comparación, de *Also sprach Zarathustra* (*Así habló Zaratustra*) de Nietzsche. Es importante señalar que estas dos obras fueron escritas en las etapas más maduras del pensamiento de cada uno de los autores y en ellas se encuentran algunos de los referentes más sólidos que sustentan la teoría antigua y moderna del nihilismo.

5.1. El origen de la εὐδαιμονία

ἄκουε τοίνυν· οὐ γὰρ ἀστεϊόν γε τὸ θέαμα κεκηνηότα φίλον ἐγκαταλιπεῖν, καὶ ταῦτα ὡς σὺ φῆς ἐκ τῶν ὧτων ἀπηρτημένον. ἐγὼ γὰρ ἐπειδὴ τάχιστα ἐξετάζων τὰ κατὰ τὸν βίον γελοῖα καὶ ταπεινὰ καὶ ἀβέβαια τὰ ἀνθρώπινα πάντα εὕρισκον, πλούτους λέγω καὶ ἀρχὰς καὶ δυναστείας, καταφρονήσας αὐτῶν καὶ τὴν περὶ ταῦτα σπουδὴν ἀσχολίαν τῶν ἀληθῶς σπουδαίων ὑπολαβῶν ἀνακύπτειν τε καὶ πρὸς τὸ πᾶν ἀποβλέπειν ἐπειρώμην καὶ μοι ἐνταῦθα πολλήν τινα παρεῖχε τὴν ἀπορίαν πρῶτον μὲν αὐτὸς οὗτος ὁ ὑπὸ τῶν σοφῶν καλούμενος κόσμος· οὐ γὰρ εἶχον εὐρεῖν οὐθ' ὅπως ἐγένετο οὔτε τὸν δημιουργὸν οὔτε ἀρχὴν οὐθ' ὅ τι τὸ τέλος ἐστὶν αὐτοῦ. ἔπειτα δὲ κατὰ μέρος ἐπισκοπῶν πολὺ μᾶλλον ἀπορεῖν ἠναγκαζόμην· τοὺς τε γὰρ ἀστέρας ἑώρων ὡς ἔτυχε τοῦ οὐρανοῦ διερριμμένους καὶ τὸν ἥλιον αὐτὸν τί ποτε ἦν ἄρα ἐπόθουν εἰδέναι· μάλιστα δὲ τὰ κατὰ τὴν σελήνην ἄτοπά μοι καὶ παντελῶς παράδοξα κατεφαίνετο, καὶ τὸ πολυειδὲς αὐτῆς τῶν σχημάτων ἀπόρητόν τινα τὴν αἰτίαν ἔχειν ἐδοκίμαζον. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀστραπὴ διαῖξασα καὶ βροντὴ καταρραγεῖσα καὶ ὑετὸς ἢ χιὼν ἢ χάλαζα κατενεχθεῖσα καὶ ταῦτα δυσεῖκαστα πάντα καὶ ἀτέκμαρτα ἦν.

Entonces escucha. Pues, por cierto, no es espectáculo agradable dejar atrás boquiabierto a un amigo, sobre todo, como tú dices, colgado de las orejas. En efecto, en cuanto yo me ponía a explorar acerca de las cosas ridículas, insignificantes y además inciertas de la vida, encontraba todos los intereses humanos, me refiero a las riquezas, los cargos y los poderes. Tras despreciar tales cosas y asumir que el empeño por ellas era un impedimento para las verdaderamente importantes, intenté levantar la cabeza y dirigir la mirada hacia el todo y, en ese punto, lo primero que me ocasionó una gran dificultad fue eso mismo que los sabios llaman cosmos: pues no podía descubrir ni cómo surgió, ni quién era su creador, ni cuál su comienzo ni su fin. Después, al inspeccionar cada parte, me veía mucho más forzado a sentir dificultad: en efecto, veía las estrellas lanzadas al azar por el cielo y anhelaba saber qué cosa era el propio sol. En

especial me parecían absolutamente increíbles y fuera de lugar los ciclos de la luna, así como llegaba a la idea de que la variedad de sus fases tenía alguna causa secreta. No sólo eso, sino incluso el resplandor del relámpago, el estallido del trueno y la caída de lluvia o nieve o granizo eran todos fenómenos difíciles de discernir y carentes de rastros. (LUC., *Icar.*, 4).

La εὐδαιμονία era un ideal metafísico relacionado con la felicidad y el bienestar de los humanos, tradicionalmente proporcionado por los dioses o, bien la representación de un valor supremo para los filósofos, por lo que fue uno de los objetivos de la crítica de Luciano, pues las escuelas de pensamiento que florecieron en el tiempo del escritor sirio buscaban alcanzar la εὐδαιμονία como meta de sus enseñanzas, en un afán por encontrarla que no era una idea original de los filósofos contemporáneos de Luciano, sino que era una aspiración que se venía gestando desde los llamados filósofos presocráticos. Entre estos σοφοί a los que Luciano se refiere aquí, se encuentran los que intentaron explicar a través de los elementos naturales la conformación y funcionamiento del κόσμος¹⁹¹, y este término que habría sido utilizado para referirse al universo por primera vez por Pitágoras y, siguiendo sus pasos, más tarde por Platón.

Ahora bien, aunque es cierto que Platón fue el filósofo que más influyó en toda la posteridad, sus doctrinas estuvieron influenciadas fuertemente a su vez por las de sus predecesores como Empédocles, Parménides y Pitágoras, de quienes retomó entre otras cosas la idea de la reencarnación de las almas después de la muerte¹⁹², además del término κόσμος. No obstante, parece que Platón se interesó más por las teorías metafísicas que postularon los pensadores previos que por la física. Luciano, ya en su tiempo, era

¹⁹¹ El término κόσμος con referencia al universo fue empleado primeramente por Pitágoras (según se transmite en Aët. II 1, 1: Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν <κόσμον> ἐκ τῆς ἐν αὐτοῖσι τάξεως, sobre lo cual puede verse el estudio clásico de Gladigow (1965); fue seguido en esto, entre otros, por Platón, como se lee en el reciente tratamiento de la cuestión por Palmer (2014: 204-226), que aborda entre otras cuestiones la recepción del ‘tecnicismo’ pitagórico κόσμος en Platón.

¹⁹² Sobre la doctrina de Pitágoras acerca de la reencarnación de las almas o metempsicosis el testimonio más temprano es Xenophan., 21 B 7.2-5 DK; cfr. también Arist. *De an.* 407b22 —sobre lo cual véase Álvarez (2021: 245 ss.)— y Porphy. *V.Pyth.* 19 (= Pyth. 14 A 8a DK).

consciente del alcance que tenía el platonismo y de que era imposible deshacerse de él, ya que, aunque las demás corrientes no lo aceptaran del todo, mantenían similitudes con sus postulados; en efecto, si bien cada secta filosófica podía diferir en cuanto a las prácticas, rituales y sacrificios para alcanzar la εὐδαιμονία, la meta era esa misma.

Platón era un eudaimonista racional, es decir, su sistema dependía de creer que la meta de cada individuo, en tanto que es racional, es la búsqueda de la (εὐδαιμονία) lo que se relaciona con su propia felicidad y bienestar. Así se encuentra explicado en *Leyes*, 662 c-e, donde el discurso del ciudadano ateniense presenta como más apropiado atribuir a los antepasados o a los legisladores que a los dioses la recomendación de que la vida más feliz sea la placentera siempre y cuando se viva con el máximo apego a la justicia, así el objetivo de las leyes se relaciona con la importancia que tiene la virtud, la cual conduce a una vida feliz y placentera¹⁹³.

Las *Leyes* también ofrecen una discusión sobre lo que es bueno para un ser humano. Platón distingue entre los bienes humanos, como la salud, la belleza y la riqueza, y los bienes divinos, es decir, las virtudes, y afirma que los bienes humanos no son buenos si se buscan independientemente de la virtud. En cambio, son buenos para el hombre bueno, pero malos para el hombre malo (661B – C; cf. 631D). En otro punto, inmediatamente después de los argumentos de los atenienses de que dios no descuida a los hombres, se continúa con una breve declaración de que el cosmos ha sido creado por Dios con miras a la seguridad y la virtud del todo y que las partes del cosmos, incluidos los seres humanos, han llegado a ser en aras de la *eudaimonia* de todo el cosmos (*Leyes* 903B – D)¹⁹⁴.

En este párrafo del *Icaromenippus* como en algunas otras partes de su *corpus* la intención de Luciano es señalar cuál fue el origen de las explicaciones que involucran la metafísica y por qué estas ideas eran tan atractivas en su propia época, aunque fueran imposibles de comprobar; de tal modo, aquí se entiende el supuesto interés de Menipo por

¹⁹³ BOBONICH y MEADOWS (2020: 16).

¹⁹⁴ *Ibid.*

los secretos de la luna como un guiño hacia ciertas teorías pitagóricas¹⁹⁵, así de nuevo aparece la constante crítica por parte de Luciano en contra de Pitágoras, por el hecho de considerarlo una de las fuentes principales de la filosofía de Platón y de la creación de conceptos como la εὐδαιμονία. Otro ejemplo está en su diálogo *Vitarum auctio*, donde los filósofos son subastados en un orden específico de acuerdo con sus semejanzas, empezando con Pitágoras.

Normalmente los filósofos de los que más escribió Luciano son de los que más se podía burlar y por eso los cínicos son personajes recurrentes en sus diálogos, así como también Pitágoras, pues tanto aquéllos como éste comparten algunos principios, cosa que podría entenderse como consecuencia de una cierta conexión doctrinal entre este presocrático y los cínicos, aunque estuvieran muy separados temporalmente. En efecto, de acuerdo a lo transmitido por Diógenes Laercio, muchos de los cínicos no eran capaces de seguir sus propios principios¹⁹⁶, como el de despreciar la riqueza y el poder. Otro diálogo de Luciano en que se desdibujan las diferencias entre Pitágoras y los cínicos es el *Gallus*, donde el gallo metamorfoseado resulta ser una de las reencarnaciones de Pitágoras que recuerda sus vidas pasadas, cuando fue el cínico Crates¹⁹⁷ y cuando fue Pitágoras el filósofo,

¹⁹⁵ GEORGIADOU & LARMOUR (1998: 314): “A single source has been proposed by Reyhl as the basic model for Lucian's lunar episode: the voyage to the moon in Antonius Diogenes' >Wonders Beyond Thule<. This lost work, perhaps best described as a travel-romance, included a trip to the moon (cf. Phot. *Bibl.* 11 1a7-11). Photius says that it appears to be the πηγῆκαίριζα of Lucian's *VH* and Lucius' >Metamorphoseis<. A hypothesis of direct and substantial borrowing by Lucian from Antonius is elaborated with much ingenuity by Reyhl: he argues that there may have been a Pythagorean flavour to Antonius' account of the moon which was copied by Lucian. He suggests, for instance, that Lucian is following the Pythagorean belief that the hills and valleys of the moon were inhabited by fantastic creatures, which Antonius Diogenes had explained in his work (42-3). Another example is provided by the dead children of the Moonmen, who come to life when blown on (*VH* 1.22): this is taken, he says, from the Orphico-Pythagorean concept that the soul hangs in the air and through the pneuma moves into a new body (46)15. As far as the account of the strange features of the Moonites in the *VH* is concerned, Reyhl concludes that Lucian has contaminated the 'genuine Pythagorean model' of life on the moon with motifs of travel paradoxography from Ctesias' >Indica< (44-5)”.

¹⁹⁶ Diog. Laërt., VI, 99.

¹⁹⁷ Diog. Laërt., VI, 85-93.

mencionando que también era un sofista. Este rasgo no sólo aparece en Luciano, sino también en otros autores mucho anteriores, quienes dijeron que la enseñanza de Pitágoras estaba asociada con la locuacidad y que incluso él fue el inventor de los engaños retóricos, como se le presenta en el siguiente pasaje de la *Retórica* de Filodemo que parece contener una alusión polémica de Heráclito a Pitágoras (22 B 81 DK): “La instrucción de los oradores tiene todas sus enseñanzas dirigidas a este fin y, según Heráclito, es principio de engaños retóricos [κοπίδες]”¹⁹⁸.

Así, en *Vitarum auctio*, el vendedor primero subasta a Pitágoras seguido de Diógenes el cínico, quizá para sugerir que ambos eran más unos sofistas estafadores que unos filósofos de verdad; después en la subasta le siguen Demócrito el filósofo de la risa¹⁹⁹ y Heráclito el filósofo de las lamentaciones o de la μελαγχολία²⁰⁰; en penultimo lugar están Sócrates y Crisipo²⁰¹, el filósofo que dio consistencia a la doctrina estoica y a la secta del estoicismo, los dos también comparten la creencia en la providencia divina y, al último, queda sólo por vender sin compañero Pirrón²⁰², pues, al ser un escéptico y dudar de todo y de todos, sus semejanzas con las demás escuelas quedan cuestionadas. Sobre las asociaciones entre los filósofos de las distintas épocas que se subastan en el diálogo de Luciano aquí referido, Allison menciona que:

¹⁹⁸ Trad. de Álvarez (2023).

¹⁹⁹ En *Icaromenippus* también se continúa parodiando la recepción de la teoría de Demócrito en Epicuro: ver ALLINSON (1927: 50): “The ‘Bird man’, appraising from his airy height the relative insignificance of earth’s broad acres, sees that the largest landholder is ‘farming an estate no bigger than an Epicurean atom’”, donde se refiere a (LUC., *Icar.*, 18): ὥστε ἐνενόουν ἐφ’ ὀπόσῳ τοῖς πλουσίοις τούτοις μέγα φρονεῖν κατελείπετο: σχεδὸν γὰρ ὁ πολυπλεθρότατος αὐτῶν μίαν τῶν Ἐπικουρείων ἀτόμων ἐδόκει μοι γεωργεῖν (“de modo que pensaba cuán poco quedaba a estos ricos para alimentar su soberbia: pues prácticamente el mayor terrateniente de ellos me parecía estar trabajando un campo igual a un átomo de Epicuro”).

²⁰⁰ LUC., *Vit. auct.*, 13-14.

²⁰¹ LUC., *Vit. auct.*, 15-18 y 20-25, respectivamente.

²⁰² LUC., *Vit. auct.*, 27.

Pirrón, un contemporáneo de Aristóteles que, en contraste con los estoicos, desarrolló una tendencia hacia los académicos. Luciano es, en varias ocasiones, propenso a fusionar a los escépticos y los académicos. Zeus, por ejemplo, sentado sobre la trampilla de las oraciones ascendentes, en el *Icaromenippus*, cuando tiene la oportunidad de hacer algo igualmente bueno con dos ofrendas idénticas de dos plegarias mutuamente excluyentes, tiene esa experiencia académica habitual y, como Pirrón, permanece en la valla²⁰³.

Con estas asociaciones se pueden comprender de mejor manera las semejanzas que establece Luciano entre los “primeros” filósofos y los “nuevos”. Luciano como alguien versado en filosofía era capaz de encontrar similitudes y rastrear el semillero de las “nuevas” escuelas, así que tomó esta posibilidad como un motivo de crítica en sus diálogos. De este modo, mediante los paralelismos que existían entre los postulados de las distintas corrientes filosóficas, solía introducir comparaciones entre los filósofos ya muertos y sus propios contemporáneos, de tal modo que, al atacar a los muertos también estaba atacando a los vivos, sin necesidad de mencionar nombres propios o los nombres de las sectas filosóficas. Ejemplo de esto es su diálogo *Piscator*, que es continuación de *Vitarum auctio* y donde se esclarece que el ataque va dirigido hacia sus contemporáneos que se hacen llamar filósofos, porque en realidad sólo son unos charlatanes que reciclan los argumentos de los primeros σοφοί²⁰⁴.

Como en el *Icaromenippus*, en este diálogo también aparece la práctica de los viajes en busca de la verdad, así los primeros σοφοί hacen una ἀνάβασις desde el inframundo de vuelta a la vida en la tierra en busca de venganza por haber sido atacados (Luc., *Pisc.*, 14):
παπαῖ: τί Πλάτων καὶ Χρῦσιππος ἄνω καὶ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ λοιποὶ ἅπαντες, αὐτὰ δὴ τὰ κεφάλαιά μου τῶν μαθημάτων; τί αὔθις εἰς τὸν βίον; ἄρά τι ὑμᾶς ἐλύπει τῶν κάτω; ὀργιζομένοις γοῶν εἰκόκατε (“¡Ay ay ay! ¿Por qué están arriba Platón, Crisipo y Aristóteles, esa quintaesencia de las ciencias? ¿Por qué están de vuelta en la vida? ¿Acaso los afligía

²⁰³ ALLINSON (1927: 57).

²⁰⁴ Ver diagrama sobre *Origen del pensamiento metafísico según Luciano* de la p. 120.

algo de allá abajo? Tienen la facha de unos encolerizados.”). El *Piscator* es importante, ya que los temas que se tratan ahí, además de que se relacionan con el *Icaromenippus*, también se conectan con *Así habló Zaratustra* de Nietzsche. Como sostiene Babette Babich, esta sátira es un ejercicio agonístico y el concurso de pesca en cuestión es indispensable para iluminar lo que es una referencia desconcertante a la “caña de pescar dorada” que tiene Zaratustra en *La Ofrenda de Miel*, IV²⁰⁵, además de que la metáfora de la pesca y el cebo es un recurso recurrente para Nietzsche²⁰⁶.

En el *Piscator*, Luciano pesca a los peores filósofos con un cebo de oro y en *Así habló Zaratustra* este profeta pesca a los mejores hombres del jardín de las delicias²⁰⁷ con un cebo de miel, así ambos tienen una caña de pescar dorada. Luciano enfatiza que su caña está apropiadamente cebada, describiendo su función para probar el temple de los filósofos, ya que ante el juicio se presentan las personificaciones de la Verdad y de la Filosofía, junto con Diógenes de Sínope, el cínico que habla con franqueza. La comparación franca de Luciano de una prueba para los pretendientes filosóficos en cuestión es instructiva en el contexto del Zaratustra, pues pone en boca de la Filosofía misma el relato de la prueba a superar²⁰⁸.

En el *Icaromenippus* reaparece en tono de parodia el mismo reproche que en el *Piscator* la personificación de la Verdad hace a los filósofos que son pescados con la caña de pescar dorada que es cebada con oro, fama y placer, diciendo que aquel de ellos que no preste atención y de ninguna manera sea atraído por el espectáculo debe ser el que lleve la corona

²⁰⁵ NIETZSCHE (1980: 282). Para las referencias a esta obra de Nietzsche utilicé la traducción en español publicada en Gredos, la cual está basada en la edición canónica de las obras de Nietzsche a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari.

²⁰⁶ BABICH (2013: 62).

²⁰⁷ Piénsese en el jardín de Epicuro.

²⁰⁸ BABICH (2013: 62).

de verde oliva, es decir, un verdadero filósofo. Así, el personaje Menipo dice que hay que hacer a un lado los intereses humanos que son banales o lo que sería el cebo de oro, de riquezas, de cargos y de poderes, para concentrarse en los que verdaderamente importan: LUC., *Icar.*, 4: ἐγὼ γὰρ ἐπειδὴ τάχιστα ἐξετάζων τὰ κατὰ τὸν βίον γελοῖα καὶ ταπεινὰ καὶ ἀβέβαια τὰ ἀνθρώπινα πάντα εὔρισκον, πλούτους λέγω καὶ ἀρχὰς καὶ δυναστείας, καταφρονήσας αὐτῶν καὶ τὴν περὶ ταῦτα σπουδὴν ἀσχολίαν τῶν ἀληθῶς σπουδαίων ... (“En efecto, en cuanto yo me ponía a explorar acerca de las cosas ridículas, insignificantes y además inciertas de la vida, encontraba todos los intereses humanos, me refiero a las riquezas, los cargos y los poderes. Tras despreciar tales cosas y asumir que el empeño por ellas era un impedimento para las verdaderamente importantes...”). Y, parece que de igual forma el Zarathustra de Nietzsche hace un reproche similar hacia los intereses de los aspirantes a ser el ὑπεράνθρωπος, cuando menciona: “¿Con mi mejor señuelo capturaré hoy a los peces humanos más singulares!”²⁰⁹.

Babich analiza este pasaje de *Así Habló Zarathustra* y deduce que el lenguaje que emplea Nietzsche es semejante al de Luciano, así mezcla el lenguaje de la literatura clásica con el del Nuevo Testamento, añadiendo la preocupación paródica de Nietzsche hacia su propia búsqueda de los hombres dignos para convertirse en el ὑπεράνθρωπος²¹⁰:

Extraordinario el mundo humano, el mar humano: a esto arrojé ahora mi dorada caña y digo: ¡Ábrete, abismo del hombre! [...] Hasta que ellos picando en mi oculto y puntiagudo anzuelo, tengan que subir a mi altura los multicolores gobios de los abismos hacia el más malvado de todos los pescadores de hombres²¹¹.

Luciano también parodia su temprano interés en la filosofía mediante su *alter ego* Menipo cuando dice (LUC., *Icar.*, 4): καταφρονήσας αὐτῶν καὶ τὴν περὶ ταῦτα σπουδὴν

²⁰⁹ NIETZSCHE (1980: 282).

²¹⁰ BABICH (2013: 63).

²¹¹ NIETZSCHE (1980: 282).

ἀσχολίαν τῶν ἀληθῶς σπουδαίων ὑπολαβὼν ἀνακύπτειν τε καὶ πρὸς τὸ πᾶν ἀποβλέπειν ἐπειρώμην (“Tras despreciar tales cosas y asumir que el empeño por ellas era un impedimento para las verdaderamente importantes, estaba intentando levantar la cabeza y dirigir la mirada hacia el todo”), pues después de comprobar que la filosofía de su tiempo estaba impregnada de platonismo, se basaba en teorías imposibles de comprobar y en la búsqueda de la εὐδαιμονία, buscó convertirse a alguna filosofía que fuera contraria al platonismo, sin embargo, no logró encontrar ninguna escuela que rompiera el esquema de la buscar la εὐδαιμονία. Por ello, sólo retomó de algunas filosofías ciertos postulados, por ejemplo, del epicureísmo, con los que se identificó. De tal modo, hubo un momento en que se le puede confundir erróneamente con un epicúreo, como lo insinuó Jones²¹², cuando en realidad sólo se trata de una parodia de su propia curiosidad juvenil.

Pues, como ya se ha dicho antes, el epicureísmo negaba la providencia divina y se atraía por ello la acusación de ateísmo, además de que negaba la pervivencia del alma después de la muerte y no tomaba la metafísica como una explicación viable del cosmos, pues Epicuro adoptó el principio materialista de Demócrito que postulaba que los constituyentes básicos de la realidad eran los átomos, a la que veremos abajo una probable referencia en el *Icaromenippus*. Sin embargo, a final de cuentas la filosofía epicúrea no era tan diferente de las demás, pues de igual forma que los estoicos y los escépticos, aún seguía en busca de una especie de εὐδαιμονία entendida como la felicidad que brindaba la ἀταραξία. Epicuro estaba en el fondo de acuerdo con algunos de sus antecesores (como Aristóteles) en que la felicidad era el bien supremo. Por ello, luego de que Luciano también pasara por el escepticismo y el eclecticismo, al final terminó siendo más bien pesimista al entender que

²¹² Ver pág. 56.

todas las corrientes filosóficas partían del (y llegaban al) mismo punto, por lo que después adoptó una postura que hoy llamaríamos prenihilista y así se muestra en el *Icaromenippus* con el falso optimismo metafísico de Menipo que se revela como un ingrediente de su sátira. Por esto, no debe tomarse en serio dicha postura, sino, por el contrario, debe entenderse como un pesimismo implícito de Luciano con relación a la metafísica, un paso prenihilista en su trayectoria.

5.2. El viaje filosófico en busca de la verdad teológica

εὖ γε ὑπέμνησας: ὃ γὰρ μάλιστα ἐχρῆν εἰπεῖν, τοῦτο οὐκ οἶδ' ὅπως παρέλιπον. ἐπεὶ γὰρ αὐτὴν μὲν ἐγνώρισα τὴν γῆν ἰδὼν, τὰ δ' ἄλλα οὐχ οἷός τε ἦν καθορᾶν ὑπὸ τοῦ βάθους ἅτε τῆς ὄψεως μηκέτι ἐφικνουμένης, πάνυ μ' ἠνία τὸ χρῆμα καὶ πολλὴν παρεῖχε τὴν ἀπορίαν. κατηφεῖ δὲ ὄντι μοι καὶ ὀλίγου δεῖν δεδακρυμένῳ ἐφίσταται κατόπιν ὁ σοφὸς Ἐμπεδοκλῆς, ἀνθρακίας τις ἰδεῖν καὶ σποδοῦ ἀνάπλεως καὶ κατωπημένος: κἀγὼ μὲν ὡς εἶδον, — εἰρήσεται γὰρ — ὑπεταράχθην καὶ τινα σεληναῖον δαίμονα φήθην ὄρᾶν ὁ δέ, 'θάρρει,' φησίν, 'ὦ Μένιππε, ' οὔτις τοι θεὸς εἰμι, τί μ' ἀθανάτοισιν εἴσκεις; ' ὁ φυσικὸς οὐτός εἰμι Ἐμπεδοκλῆς: ἐπεὶ γὰρ ἐς τοὺς κρατῆρας ἐμαντὸν φέρων ἐνέβαλον, ὁ καπνὸς με ἀπὸ τῆς Αἴτνης ἀρπάσας δεῦρο ἀνήγαγε, καὶ νῦν ἐν τῇ σελήνῃ κατοικῶ ἀεροβατῶν τὰ πολλὰ καὶ σιτοῦμαι δρόσον. ἦκω τοίνυν σε ἀπολύσων τῆς παρούσης ἀπορίας: ἀνιᾶ γὰρ σε, οἶμαι, καὶ στρέφει τὸ μὴ σαφῶς τὰ ἐπὶ γῆς ὄρᾶν.' 'εὖ γε ἐποίησας,' ἦν δ' ἐγώ, ' βέλτιστε Ἐμπεδοκλείς, κάπειδαν τάχιστα κατάπτωμαι πάλιν ἐς τὴν Ἑλλάδα, μεμνήσομαι σπένδειν τέ σοι ἐπὶ τῆς καπνοδόκης κὰν ταῖς νομηνιαῖς πρὸς τὴν σελήνην τρεῖς ἐγχανῶν προσεύχεσθαι.' ἄλλὰ μὰ τὸν Ἐνδυμίωνα, ἦ δ' ὅς, 'οὐχὶ τοῦ μισθοῦ χάριν ἀφίγμαι, πέπονθα δέ τι τὴν ψυχὴν ἰδὼν σε λελυπημένον. ἀτὰρ οἶσθα ὃ τι δράσας ὄξυδερκῆς γενήσῃ'

Pues qué bueno que me lo recordaste: pues lo principal que necesitaba decir, no sé por qué lo omití, ya que cuando reconocí la tierra al mirarla, no obstante al no ser capaz de observar las demás cosas por la inmensidad, como mi vista ya no alcanzaba más, la empresa sin duda me angustiaba y me causaba mucha dificultad. Cuando me encontraba abatido y a nada de echarme a llorar, se me planta detrás el sabio Empédocles con el aspecto de un pedazo de carbón, cubierto de ceniza y todo rostizado. Cuando lo vi, habrá que decirlo, me puse algo agitado y supuse que lo que estaba viendo era una divinidad lunar, pero él dijo: “¡Ánimo, Menipo!

¡No soy ningún dios! ¿Por qué me equiparas a los inmortales?

Soy el físico Empédocles, pues luego de que yo me trasladé hacia el cráter y me lancé dentro, el humo me arrebató fuera del Etna y me condujo hasta aquí arriba y ahora habito en la luna, donde la mayor parte del tiempo voy caminando por el aire y alimentándome de rocío. Así pues, he venido a procurar liberarte del problema que ahora se te presenta: pues te atormenta y te trastorna el no contemplar con claridad las cosas que hay sobre la tierra.” Yo repuse: “Hiciste muy bien, ¡magnífico Empédocles! Tan pronto haya volado de regreso hacia la Hélade, me acordaré de hacerte libaciones en la chimenea y de ofrecerte oraciones tras quedar boquiabierto tres veces hacia la luna nueva el primer día de cada mes.” “Aquél dijo, “¡Por Endimión! Para nada he venido por el atractivo de la recompensa, sino que al verte afligido mi ánimo experimentó una especie de afección. Sin embargo, ¿sabes lo que tienes que hacer para desarrollar una mirada penetrante?” (LUC., *Icar.*, 13)

Los destinos inaccesibles o fantásticos como resultado de los viajes filosóficos en busca de la verdad son creaciones utópicas que también se retoman en el *Icaromenippus*, como el viaje a la Luna, lugar que Luciano describe con ciertas características, como que se encuentra habitada por hombres lunares²¹³. Por ello, Empédocles en el *Icaromenippus* también podría considerarse un hombre lunar, pues Luciano le otorga la luna como su nueva casa, ya que, a pesar de sus súplicas, su acceso a la isla de los Bienaventurados para estar junto a los demás filósofos le fue denegado (Luc., *VH.*, II, 21): Ἐμπεδοκλῆς ἦλθεν μὲν καὶ αὐτός, περίεφθος καὶ τὸ σῶμα ὅλον ὠπτημένος: οὐ μὴν παρεδέχθη καίτοι πολλὰ ἰκετεύων (“Llegó también Empédocles mismo, completamente cocinado y con todo el cuerpo rostizado: con todo, no fue admitido por más que estaba suplicando mucho”).

La creación de esta utopía responde a una metaficción que, además de estar sostenida por elementos pitagóricos, es una mezcla de creencias de otras escuelas²¹⁴. Luciano establece en *Icaromenippus* una asociación entre Pitágoras y Empedocles, que justo ocurre cuando Menipo llega a la luna: καὶ νῦν ἐν τῇ σελήνῃ κατοικῶ ἀεροβατῶν τὰ πολλὰ καὶ σιτοῦμαι δρόσον “y ahora habito en la luna, mientras la mayor parte del tiempo voy caminando por el aire y alimentándome de rocío.” (LUC., *Icar.*, 13).

Los híbridos que aparecen en *Verae Historiae* como habitantes de la luna están conectados con la figura mitológica del Hipocentauro, que es una de las figuras favoritas de Luciano y que, a su vez, es un símbolo de los híbridos filosóficos que suele crear. La opinión de Luciano parece ser que los verdaderos filósofos ya no existen, de modo que tanto el cielo como la tierra están llenos de híbridos y criaturas grotescas, que son como los filósofos, por ello se parodian las nociones tales como la creencia pitagórica de que la luna es como la tierra, pero habitada por criaturas más grandes ‘quince veces más grandes’²¹⁵.

²¹³ LUC., *Verae Historiae*, 1. 17-26.

²¹⁴ GEORGIADOU & LARMOUR (1998: 325): Las teorías que son parodiadas en los extraños atributos de los hombres de la Luna, por ejemplo, no son las de una escuela en particular, sino una mezcla de varias. GEORGIADOU & LARMOUR (1998: 15): El viaje a la Luna es un ejemplo del vuelo aéreo para adquirir conocimiento (visto en su forma básica en el mito de Dédalo, Parménides fr. 1 o en el *Fedón* de Platón), esto formó el marco del *Icaromenippus* de Luciano y de su viaje a la luna en busca de la verdad filosófica.

²¹⁵ GEORGIADOU & LARMOUR (1998: 321).

Las asociaciones propuestas por Luciano entre los distintos filósofos, como ya he dicho, se establecen de acuerdo a los aspectos en común que le puedan servir como un material útil al formular sus críticas, aquí Pitágoras y Empédocles se relacionan²¹⁶ por el hecho de que ambos creían en la supervivencia del alma después de la muerte corporal y por esto ambos son pintados como unos charlatanes metafísicos. Además, la relación entre el detalle del muslo de oro de Pitágoras y la sandalia dorada que Empédocles perdió al ser expulsado del Etna, sigue siendo parodiado, en *Verae Historiae*, cuando Pitágoras ya no sólo tiene sólo el muslo de oro, sino también ahora la mitad derecha de su cuerpo (Luc., *VH*, II, 21): ἦν δὲ χρυσοῦς ὅλον τὸ δεξιὸν ἡμίτομον, (“era de oro por completo su mitad derecha”), casi como si se estuviera convirtiendo en un ser divino. Luciano condena la insensatez del afán de apoteosis de Empédocles, pues no es muy diferente al de Pitágoras en cuanto a su intención de auto-divinizarse, por ello también lo excluye de la Isla de los Bienaventurados, ya que no merece permanecer en esta utopía junto con los demás filósofos²¹⁷.

Luciano reacciona construyendo la utopía de la luna especialmente para Empédocles, con una crítica nihilista hacia la teología, en respuesta a su afán de apoteosis. Así se entiende que Empédocles no es ninguna divinidad, en cambio, su situación es más parecida a la autoinmolación de Peregrino, cuyos detalles evoca²¹⁸. En lugar de convertirse ambos personajes en dioses, en los diálogos de Luciano se transforman en humo, pues en el *Icaromenippus* Empédocles se disuelve en humo después de instruir a Menipo sobre cómo poder ver los asuntos de la tierra desde la altura de la luna: (Luc., *Icar.*, 14): Ταῦτα εἰπὼν

²¹⁶ SANTAMARÍA (2016: 39): “Si pensamos en personajes afines a Pitágoras, en seguida nos saldrán al paso los nombres de varios taumaturgos de los ss. VI y V: Aristeas, Ábaris, Epiménides, Hermótimo e incluso Empédocles. A todos ellos se atribuían innumerables milagros y capacidades sobrehumanas”.

²¹⁷ BOMPAIRE (1958: 181).

²¹⁸ BETZ (1961: 122): “La autoinmolación de Peregrino tiene lugar a la salida de la luna”; *cfr.* Luc., *Peregr.*, 36.

ἐποίουν ἅμα τὰ ὑπὸ τοῦ Ἐμπεδοκλέους παρηγγελμένα ὁ δὲ κατ' ὀλίγον ὑπαπιῶν ἐς καπνὸν ἠρέμα διελύετο. (“Dicho esto, yo iba siguiendo las recomendaciones de Empédocles; mientras éste se iba retirando poco a poco y disolviéndose tranquilamente en humo”). Sobre este punto resultan muy pertinentes las observaciones de Georgiadou & Larmour:

También existe una conexión entre humo y falsedad en Aristófanes. *Nu.* 320, al igual que en la atribución de Plutarco del humo de la filosofía (καπνὸν φιλοσοφίας) a los sofistas en *De gen.* 580a-b. En el pasaje recién citado del *Icaromenippus* Luciano puede estar usando el verbo διαλύομαι en alusión a una teoría particular de Empédocles que representaba el nacimiento como una mezcla de elementos, y la muerte como una separación de lo mezclado (Emp. Fr. 8 DK: μῖξις τε διάλλαξις τε μγέντων). Así, el Peregrino de Luciano esperaba mezclarse con el éter cuando muriera (LUC., *Peregr.* 33.). De igual forma, Platón en *Phd.* 70a comenta el temor popular de que al morir el alma abandona el cuerpo, esparciéndose como el aliento o el humo, (cf. *Phd.* 77d; Plut. *De ser. num.* 560c). La muerte de los Hombres de la Luna parece estar modelada sobre las doctrinas tradicionales de la disolución del alma. Luciano también podría estar parodiando aquí las ideas epicúreas, si atendemos a Sexto Empírico (*Adv. Math.* 9.71 = SVF 2. 812) que, en desacuerdo con Epicuro, sostiene que las almas no “se dispersan en humo después de haberse separado del cuerpo”. Epicuro siguió a Demócrito cuando dijo que el alma, compuesta de átomos, se disociaba del cuerpo al morir y su efímera unidad se destruía; el aliento es exhalado, golpeado por los vientos y disuelto en el aire como una niebla o humo, antes de que el cuerpo se descomponga²¹⁹.

Además de que Empédocles mantiene similitudes con Peregrino, las tiene igualmente con el personaje bíblico de Jesús. Cuando Empédocles dice que ahora que habita en la luna pasa la mayor parte del tiempo caminando por el aire (ἀεροβατῶν) y alimentándose de rocío (σιτοῦμαι δρόσον), se asemeja en ello al milagro de Jesús que se mueve de pie sobre la superficie del mar de Galilea, pues volar por los aires está estrechamente ligado a caminar sobre el agua. Dicha hazaña se considera la obra maestra del mago por excelencia, así que a menudo se menciona como un paralelo en la literatura lucianesca²²⁰. Por ello, Luciano, conocedor de la tradición de asociar a los filósofos con pájaros, hace que Menipo construya un aparato volador como el de Dédalo, para poder ascender a la morada de Zeus; así con un ala de águila y otra de buitre emprende el vuelo, pues tanto el águila como el buitre son

²¹⁹ GEORGIADOU & LARMOUR (1998: 325).

²²⁰ BETZ (1961: 167).

animales relacionados con Zeus²²¹, por lo que al portar estos atributos sería bien recibido en el Olimpo: (Luc., *Icar.*, 10): καὶ δὴ συλλαβὼν τὰ ὄρνεα θατέρου μὲν τὴν δεξιὰν πτέρυγα, τοῦ γυπὸς δὲ τὴν ἑτέραν ἀπέτεμον εὖ μάλα. (“He ahí que, tras capturar las dos aves, con mucho cuidado cercené el ala derecha de una y la izquierda del buitre”). Con lo que se enfatiza que, a diferencia de Empédocles, el vuelo de Menipo no es un milagro, ni tiene que ver con lo divino, pues necesita de un dispositivo creado por un humano para poder volar.

La tradición erudita dice que para moldear la figura de Zaratustra Nietzsche tomó como referente a Empédocles²²². Sin embargo, específicamente en el *Icaromenippus*, la función de Menipo parece ser más análoga a la de Zaratustra, a diferencia de la función de Empédocles cuyo personaje en este diálogo simboliza el nivel más patético que puede alcanzar la filosofía, ya que su apoteosis es parodiada y, además, es comparado con Pitágoras, el filósofo que Luciano considera como la fuente de las teorías metafísicas. Menipo como el *alter ego* de Luciano, en cambio, sería un aspirante más apto para ser el ὑπεράνθρωπος, pues es él quien pone en duda la teología de su época postulada por todas las escuelas filosóficas y las religiones, desde el paganismo hasta el cristianismo y cuestiona el origen de la ética establecida por éstas.

El *Übermensch*, entendido como el ὑπεράνθρωπος, como Babich apunta es uno de los conceptos más importantes para entender el nihilismo de Nietzsche, la tarea de Zaratustra es enseñar el *Übermensch*, pero para lograr convertirse en este superhombre es necesario tener actitudes nihilistas similares a las que los *alter ego* de Luciano suelen poner en práctica²²³. Así, esta estudiosa de Nietzsche y Luciano encuentra un paralelismo entre *Así*

²²¹ GEORGIADOU & LARMOUR (1998: 321).

²²² BABICH (2014: 246).

²²³ BABICH (2014:250).

habló Zaratuſtra y el pasaje en cuestión del *Icaromenippus*, pues Zaratuſtra entra en un volcán, al igual que Empédocles en el Etna²²⁴. Sin embargo, no lo hace con el mismo afán de apoteosis, sino de forma más parecida a un filósofo que emprende un viaje al inframundo en busca del *Übermensch*, como se relata en el capítulo “De Grandes Acontecimientos” del *Zaratuſtra*:

Hay una isla en el mar - no lejos de las islas afortunadas de Zaratuſtra - en la que humea continuamente una montaña de fuego; de ella dice el pueblo, y en particular las viejecillas del pueblo, que está situada en un peñasco delante de la puerta del submundo: y que a través de la montaña misma de fuego desciende un sendero que conduce hasta esa puerta del submundo²²⁵.

Además de lo señalado por Babich, este pasaje recuerda, por una parte, la utopía de la Isla de los Bienaventurados y, por otra, los constantes descensos de Menipo a la utopía del inframundo, por ejemplo cuando se encuentra con Cerbero y entabla con él una charla para criticar a Sócrates:

Μένιππος: ὦ Κέρβερε — συγγενῆς γάρ εἰμί σοι κύων καὶ αὐτὸς ὦν — εἰπέ μοι πρὸς τῆς Στυγός, οἷός ἦν ὁ Σωκράτης, ὅποτε κατῆει παρ’ ὑμᾶς: εἰκὸς δέ σε θεὸν ὄντα μὴ ὑλακτεῖν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀνθρωπίνως φθέγγεσθαι, ὅπότε’ ἐθέλοις.

Menipo: “Oh, Cerbero — en efecto, soy congénere tuyo dado que yo mismo soy un perro — dime, por la Estigia, ¿qué actitud tenía Sócrates, cuando venía bajando hacia ustedes? Es verosímil que tú, que eres un dios, no solamente no ladraras, sino que articularas sonidos humanos, cuando quisieras. (Luc., *DMort.* 21.1).

En este orden de ideas se inserta en la obra de Nietzsche una clara alusión a Cerbero, el perro vigilante del Hades, pues, al igual que Menipo, Zaratuſtra entabla una charla con el perro de fuego:

Y ésta es la historia de la conversación de Zaratuſtra con el perro de fuego. [...] Ahora ya sé qué es eso del perro de fuego; y también sé qué son todos esos demonios de las erupciones y conmociones, de los que no sólo las viejecillas tienen miedo. ¡Sal fuera, perro de fuego, sal de la profundidad!, grité, ¡y confiesa lo profunda que es esa profundidad! ¿De dónde sacas lo que resoplas? ¡Bebes mucho del mar: eso lo traiciona tu salada elocuencia! ¡En verdad, para ser un perro del abismo, tomas demasiado tu alimento de la superficie! Como mucho te considero el ventrílocuo de la tierra: y siempre que he oído hablar a los demonios de las erupciones y las

²²⁴ BABICH (2013: 67).

²²⁵ NIETZSCHE (1980: 163).

convulsiones los encontré iguales a ti: salados, mendaces y superficiales. [...] Así hablé ante el perro de fuego: entonces él me interrumpió de mal humor y preguntó: ¿Iglesia? ¿Qué es eso? ¿Iglesia?, -respondí yo- eso es una especie de Estado, y, ciertamente, la más mendaz de todas. ¡Mas permanece callado, perro hipócrita! ¡Tú eres el que mejor conoce tu especie! Al igual que tú, el Estado es un perro hipócrita; como a ti, también a él le gusta hablar con humo y aullidos, - para hacer creer, como tú, que habla desde el vientre de las cosas. Pues él, el Estado, quiere ser el animal más importante de la tierra; y también esto se lo cree a él la gente²²⁶.

Ahora bien, contrario a la asociación que establece Babich entre Zaratustra y Empédocles, yo creo que, si consideramos en general la producción lucianesca y no sólo el *Icaromenippus*, es posible confirmar que Empédocles no podría representar a Zaratustra, pues, como se mencionó más arriba a propósito de las *Verae Historiae*, Luciano veta a Empédocles de la Isla de los Bienaventurados, mientras que, en *Así Habló Zaratustra*, este profeta habitaba en las islas afortunadas antes de que emprendiera su viaje filosófico:

Allá por aquel tiempo en que Zaratustra se encontraba en las islas afortunadas ocurrió que un barco echó el ancla junto a la isla en que está la montaña humeante; y su tripulación bajó a tierra para cazar conejos. A eso del mediodía, cuando el capitán y su tripulación se hallaban otra vez reunidos, vieron de repente que hacia ellos venía un hombre por el aire, cuya voz dejó con toda claridad: ‘¡Ya es tiempo! ¡Ya ha llegado la hora!’ Y cuando la figura estuvo más próxima a ellos —pasó volando rápidamente por su lado como sombra, dirección en la que se encontraba la montaña de fuego— reconocieron, con gran consternación, que era Zaratustra²²⁷.

En otro apartado de esta obra de Nietzsche donde también se mencionan las islas afortunadas (equivalentes a las Islas de los Bienaventurados), Zaratustra aclara que en ese sitio no hay dioses, en cambio, con lo que uno se encuentra ahí es con el *Übermensch* en forma de una sombra: “Pero para ser completamente sincero con vosotros, amigos míos: si hubiese dioses, ¡cómo soportaría yo no ser un dios! Por lo tanto, no hay dioses [...] Hasta mí llegó la belleza del superhombre como una sombra”²²⁸. Así, como Menipo cuestiona a todas las escuelas filosóficas, en las propias palabras de Zaratustra todas las doctrinas filosóficas y religiosas que involucren la metafísica deben ser rechazadas por el hombre:

²²⁶ NIETZSCHE (1980: 164 s.).

²²⁷ *Ibid.*(163).

²²⁸ *Ibid.* (108).

“¡Malvadas y enemigas del hombre, así llamo yo a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Pleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Eterno! ¡Todo lo imperecedero - no es más que un símbolo! Y los poetas mienten demasiado”²²⁹. Tanto Empédocles, como Zaratustra y Menipo en sus respectivos relatos tienen la capacidad de volar, pero el primero emprende un viaje volando (en caída) en busca de una apoteosis, parecido a los viajes filosóficos en busca de la *eὐδαιμονία*, pues éste filósofo tiene afinidad con la metafísica que se ocupa de lo divino, la muerte y el alma, mientras que Menipo y Zaratustra vuelan en busca de lo contrario, es decir, la idea representada por el *Übermensch*.

5.3. La opinión de los mortales: ¿Dios existe?

μεταξύ τε προῖων ἀνέκρινέ με περὶ τῶν ἐν τῇ γῆ πραγμάτων, τὰ πρῶτα μὲν ἐκεῖνα, πόσου νῦν ὁ πυρός ἐστιν ὄνιος ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, καὶ εἰ σφόδρα ὑμῶν ὁ πέρυσι χειμῶν καθίκετο, καὶ εἰ τὰ λάχανα δεῖται πλείονος ἐπομβρίας. μετὰ δὲ ἡρώτα εἴ τις ἔτι λείπεται τῶν ἀπὸ Φειδίου καὶ δι’ ἣν αἰτίαν ἐλλείπειεν Ἀθηναῖοι τὰ Διάσια τοσοῦτων ἐτῶν, καὶ εἰ τὸ Ὀλυμπίειον αὐτῷ ἐπιτελέσαι διανοοῦνται, καὶ εἰ συνελήφθησαν οἱ τὸν ἐν Δωδώνῃ νεῶν σεσυληκότες. ἐπεὶ δὲ περὶ τούτων ἀπεκρινάμην, ‘εἰπέ μοι, Μένιππε,’ ἔφη, ‘περὶ δὲ ἐμοῦ οἱ ἄνθρωποι τίνα γνώμην ἔχουσι;’ ‘τίνα,’ ἔφην, ‘δέσποτα, ἢ τὴν εὐσεβεστάτην, βασιλέα σε πάντων εἶναι θεῶν;’ ‘παίζεις ἔχων,’ ἔφη: ‘τὸ δὲ φιλόκαινον αὐτῶν ἀκριβῶς οἶδα, κἂν μὴ λέγῃς. ἦν γάρ ποτε χρόνος, ὅτε καὶ μάντις ἐδόκουν αὐτοῖς καὶ ἰατρὸς καὶ πάντα ὄλως ἦν ἐγώ,

μεστὰ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί,
πᾶσαι δὲ ἀνθρώπων ἀγοραί.’

Mientras iba avanzando me iba interrogando sobre los asuntos de la tierra, primero aquello, acerca del precio del trigo en la Hélade, si el invierno del año pasado nos pegó fuerte y si las hortalizas necesitan de lluvia más abundante. Luego, me estaba preguntando si quedaba todavía algún descendiente de Fidias y por qué motivo los atenienses habrían dejado de celebrar por tantos años las Diasias²³⁰, también si tienen en mente terminar el templo de Zeus Olímpico para él, asimismo, si arrestaron a los saqueadores del templo de Dodona. Después de que respondí sobre esto, me dijo, Menipo: “Cuéntame ¿qué opinión tienen los hombres acerca de mí?” Yo repliqué: “¿cuál otra, señor, sino la más piadosa, que tú eres el rey de todos los dioses?” Él repuso: “Estás bromeando, conozco perfectamente su ansia de novedades, aunque no me lo cuenten. En efecto, hubo una vez un tiempo en que ellos me creían un adivino y un médico, yo era todo en absoluto:

Repletas de Zeus estaban todas las calles

²²⁹ NIETZSCHE (1980: 108).

²³⁰ Las Diasias eran unas antiquísimas fiestas de Atenas en honor de Zeus, que tras una larga suspensión fueron retomadas en el templo de Zeus Olímpico de Atenas, terminado de construir por Hadriano (132 d.C.).

y de hombres todos los mercados.²³¹ (Luc., *Icar.*, 24)

Cuando Menipo llega a su destino final, el plano metafísico del Olimpo, Zeus le expresa su preocupación respecto de lo que los mortales opinan sobre los dioses, lo que recuerda el debate entre Timocles el estoico y Damis el epicúreo sobre la existencia de la providencia divina en *Juppiter tragoedus*²³². En esa obra, tanto los mortales como los inmortales presencian el debate entre estos dos filósofos y al final gana Timocles por cuenta de οί πλείους “la masa” o “el rebaño”²³³; sin embargo, Zeus no queda conforme con el triunfo por número, aunque el estoicismo estuviera a favor de su causa, la providencia divina:

Ἑρμῆς: τί γάρ καί ὑπέρμεγα κακόν, εἰ ὀλίγοι ἄνθρωποι πεπεισμένοι ταῦτα ἀπίασι; πολλῶ γάρ οἱ τάναντία γινώσκοντες πλείους, Ἑλλήνων ὁ πολὺς λεῶς βάρβαροί τε ἅπαντες.

Ζεὺς: ἀλλά, ὦ Ἑρμῆ, τὸ τοῦ Δαρείου πάνυ καλῶς ἔχον ἐστίν, ὃ εἶπεν ἐπὶ τοῦ Ζωπύρου: ὥστε καὶ αὐτὸς ἐβουλόμην ἂν ἓνα τοῦτον ἔχειν τὸν Δᾶμιν σύμμαχον ἢ μυρίας μοι Βαβυλῶνας ὑπάρχειν.

Hermes: ¿Pues no es un mal enorme que pocos hombres se marchen persuadidos de esto? En efecto, son con mucho la mayoría los que piensan lo contrario: tanto la masa del pueblo griego como todos los bárbaros.

Zeus: Oh, Hermes, aquí resulta sumamente atinado lo que dijo Darío a propósito de Zópiro: de modo que yo mismo preferiría tener como único aliado a este Damis que contar con diez mil Babilonias (Luc., *J Tr.*, 53)²³⁴.

Este parlamento de Zeus da a entender que la opinión de rebaño no es necesariamente lo verdadero, sino que es lo más fácil de creer y entender para la mayoría, tal como parece que en el *Icaromenippus* Zeus sigue preocupado porque la ‘novedad’ epicúrea acerca de la negación de la providencia divina siga permeando el pensamiento de los mortales (Luc., *Icar.*, 24: ‘παίζεις ἔχων,’ ἔφη: ‘τὸ δὲ φιλόκαινον αὐτῶν ἀκριβῶς οἶδα, κἂν μὴ λέγῃς...’ Él repuso: “Estás bromeando, conozco perfectamente su ansia de novedades, aunque no me lo cuentas...”). Con esta misma idea acerca de que, frente a la opinión de la masa, en realidad

²³¹ ARATO, *Fenómenos*, 2 s., también citados en Luc. *Prometeo*, 14.

²³² LUC., *J. Tr.*, 35-49.

²³³ NIETZSCHE (2000: 45), donde sostiene que la felicidad de la mayor parte de las personas depende de hábitos, fines y tareas establecidos por alguna autoridad sobrehumana, la cual, después, se transformó en la conciencia, en la razón o en instinto social (el rebaño): así el hombre a lo largo de la historia ha eludido su propia responsabilidad, para anular la voluntad, el deseo de un fin, el riesgo, y a sí mismo.

²³⁴ El dicho original de Darío es recogido en Hdt. III, 153.

sólo unos pocos perciben y reconocen correctamente lo verdadero se puede comparar lo que Platón, entre otros pasajes semejantes, expone en *R.*, VI, 499e-500d, donde la oposición es entre la opinión no calificada del vulgo que calumnia y se aleja de lo divino y la labor de persuasión sobre éste que corresponde sólo a los verdaderos filósofos que están en sintonía con lo divino.

Con estas críticas Luciano intenta relacionar la opinión del rebaño con la opinión que tenía el estoicismo respecto a la creencia en la providencia divina²³⁵. De igual forma, se aprecia un rechazo hacia la opinión del rebaño por parte de Luciano en otro diálogo, el *Hermotimus*. Cuando Licino le pregunta a Hermótimo por qué decidió seguir el estoicismo habiendo tantas escuelas diferentes, aquél responde que lo escogió porque, como la mayoría de los aspirantes a la filosofía eran estoicos, la consideró mejor (Luc., *Herm.*, 16: Ἑρμότιμος: ἐγὼ σοι φράσω: ἐώρων τοὺς πλείστους ἐπ’ αὐτὴν ὁρμῶντας, ὥστε εἴκαζον ἀμείνω εἶναι αὐτήν. “Hermótimo: yo te mostraré: veía que la mayoría se dirigía hacia ésta, de modo que inferí que sería la mejor”).

En *Así Habló Zaratustra* también se expresa un rechazo hacia la opinión de rebaño, que aparece en el Prólogo 9. Ahí Zaratustra se declara en contra de la opinión de los pastores —que son los representantes de la iglesia y lo divino— y de los perros de rebaño que predicán la moral establecida por las religiones:

Una luz se ha encendido en mi interior: ¡Zaratustra no debe hablar al pueblo, sino a compañeros de viaje! ¡No debe convertirse Zaratustra en pastor o en el perro de un rebaño! Para convencer a

²³⁵ SOLITARIO (2022: 3). De acuerdo con este autor, uno de los propósitos de Hermotimo, el aspirante al estoicismo, es alcanzar la εὐδαιμονία como su preceptor ya logró hacer: “Thus, the would-be Stoic Hermotimos appears fully convinced that he can regard his preceptor as a valid model of a philosopher, since he has successfully completed his formative journey, and is definitively endowed with a stable form of εὐδαιμονία”; cfr. LUC., *Herm.*, 7-8.

muchos de que se aparten del rebaño -para eso he venido. Ya pueden enojarse conmigo el pueblo y los rebaños: los pastores llamaran ladrón a Zaratustra²³⁶.

Hay que recordar que, entre las preocupaciones de Luciano, se incluyen los debates y desacuerdos filosóficos, las dificultades para distinguir la verdad de la ficción y los charlatanes de diversa índole, ya sean historiadores, poetas, líderes religiosos y similares. Para el samosatense la tarea de todos ellos se basaba en transmitir a través de sus obras la opinión del rebaño. Retomando las ideas de Georgiadou & Larmour respecto al tratamiento que Luciano da a todos estos charlatanes, por ejemplo, mencionan que los poetas y los pintores, con su licencia artística, fueron capaces de crear las quimeras y las gorgonas, y todas las imágenes relacionadas que en realidad nunca existieron y nunca podrán existir y sin embargo la masa de gente creía en ellos (ὁ πολὺς λαός), eran quienes se dejaban engañar cuando veían o escuchaban acerca de ellos. De hecho, en el inicio de su obra dedicada a la figura de Sócrates, Plutarco (*De Gen.* 575B) establece una distinción entre la clase de los ἰδιῶται καὶ ἄτεχνοι θεαταί, por un lado, y la de los κομψοὶ καὶ φιλότεχνοι, por el otro²³⁷, quienes buscan penetrar racionalmente en los pormenores de las acciones que revelan la verdad profunda.

Por ello, en el prólogo de las *Verae Historiae* es confuso esclarecer a quiénes va dirigida la frase (Luc. *VH*, I, 4): ἐπὶ τὸ ψεῦδος ἐτραπόμην πολὺ τῶν ἄλλων εὐγνωμονέστερον κἂν ἔν γὰρ δὴ τοῦτο ἀληθεύσω λέγων ὅτι ψεύδομαι “Me dirigí hacia la ficción, pero mucho más sensatamente que los demás, pues me apegaré a la verdad al menos en una cosa: cuando digo que construyo ficciones”). Luciano podría haberse referido a los historiadores y filósofos como “los demás” (τῶν ἄλλων), pero también podría estar aludiendo con esa expresión a los poetas, pues todos ellos, como era antigua fama, mentían con sus

²³⁶ NIETZSCHE (1980: 31).

²³⁷ GEORGIADOU & LARMOUR (1998: 57).

composiciones. Este mismo juego de palabras en contra de los escritos de los poetas en relación con lo que escriben los filósofos y demás charlatanes, es similar a la frase que dirige Zaratustra a sus discípulos en el capítulo *De los Poetas*:

Pero, ¿qué te dijo una vez Zaratustra? ¿Que los poetas mienten demasiado? - Mas también Zaratustra es un poeta. ¿Crees que él dijo la verdad? ¿Por qué lo crees? El discípulo respondió: 'Yo creo en Zaratustra'. Mas Zaratustra movió la cabeza y sonrió". Con esto se entendería, por lo tanto que, si Zaratustra es un poeta y todos los poetas mienten demasiado, entonces, Zaratustra también miente, cuando dice que él es un poeta²³⁸.

En el *Icaromenippus* mediante la mezcla de situaciones extraordinarias Luciano da lugar a la creación de utopías donde convergen teorías filosóficas pertenecientes a diferentes sectas y épocas²³⁹, donde se tratan asuntos referentes a la religión y la moralidad, para establecer críticas hacia la opinión de rebaño que en la sociedad se impone sobre los individuos y provoca que, lo que se presenta como la opinión de la mayoría, sea considerado como el discurso que corresponde a la verdad. Retomaría estas mismas críticas más adelante también la teoría nihilista de Nietzsche, al reflexionar de forma semejante a Luciano sobre el significado de la religión y la moralidad, que expone como la expresión de una falsedad asimilada por la masa en calidad de conciencia, según lo expresa un estudioso moderno del existencialismo:

On the account given in *On the Genealogy of Morals*, the Judeo-Christian moral order arose as an expression of the *ressentiment* of the weak against the power exercised over them by the strong. A tool used to thwart that power, it had over time become internalized in the form of conscience, creating a "sick" animal whose will is at war with its own vital instincts. Thus Nietzsche arrived at Kierkegaard's idea that "the crowd is untruth": the so-called autonomous, self-legislating individual is nothing but a herd animal that has trained itself to docility and unfreedom by conforming to the "universal" standards of morality. The normative is nothing but the normal²⁴⁰.

²³⁸ NIETZSCHE (1980: 160).

²³⁹ BAJTÍN (1966: 196): "Se encuentra en la menipea una combinación notable de elementos al parecer absolutamente heterogéneos e incompatibles: el diálogo filosófico, la aventura y lo fantástico, el naturalismo bajo y la utopía".

²⁴⁰ CROWELL (2020), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/existentialism/>> .

En la utopía del Olimpo imaginada por Luciano, la opinión de rebaño se transforma en una opinión nihilista hacia la teología, pues con las aportaciones de lo φιλόκαινον (“ansia de novedades”) epicúreo, la problemática sobre la creencia en la existencia real de los dioses queda en el pasado y es puesta en evidencia en esta sátira cuando Zeus recuerda cómo los humanos antes lo veneraban con los ya citados versos de Arato (*Phaen.* 2 s.):

μεστὰ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἄγυιαί, πᾶσαι δὲ ἀνθρώπων ἀγοραί.

5.4. La relación entre el ὑπεράνθρωπος y el Übermensch: ἀνάβασις y κατάβασις

‘ περὶ δὲ τουτουὶ Μενίππου ταῦτα,’ ἔφη, ‘ μοι δοκεῖ: περὶ αἰρεθέντα αὐτὸν τὰ πτερὰ, ἵνα μὴ καὶ αὔθις ἔλθῃ ποτέ, ὑπὸ τοῦ Ἑρμοῦ ἐς τὴν γῆν κατενεχθῆναι τήμερον’ καὶ ὁ μὲν ταῦτα εἰπὼν διέλυσε τὸν σύλλογον, ἐμὲ δὲ ὁ Κυλλήνιος τοῦ δεξιοῦ ὠτὸς ἀποκρεμάσας περὶ ἐσπέραν χθὲς κατέθηκε φέρων ἐς τὸν Κεραμεικόν. ἅπαντα ἀκήκοας, ἅπαντα, ὧ ἑταῖρε, τὰξ οὐρανοῦ: ἄπειμι τοῖνον καὶ τοῖς ἐν τῇ Πουκίλῃ περιπατοῦσι τῶν φιλοσόφων αὐτὰ ταῦτα εὐαγγελιούμενος.

Dijo: “En cuanto a Menipo aquí presente, mi decisión es que, tras cortarle las alas, para que no pueda venir jamás de regreso, Hermes lo baje a la tierra hoy mismo.” Dicho esto, disolvió la asamblea y el Cilenio, tras pescarme de la oreja derecha, me llevó colgando ayer por la tarde hacia el Cerámico, donde me depositó. Ya oíste, amigo, todo lo de la aventura celeste. Pues bien, estoy saliendo para ir a anunciar esta misma buena nueva a los filósofos que se pasean en el Pórtico Polícromo. (Luc., *Icar.*, 34)

En esta escena final del *Icaromenippus* la imagen dominante es la del descenso, que es enfatizado por la privación de las alas que impedirá a Menipo volver a subir al Olimpo, en lugar de lo cual se convertirá en una suerte de profeta chusco que es llevado hacia abajo en una pose más bien ignominiosa. Aquí se impone de nuevo el establecimiento de un paralelismo con elementos del pensamiento de Nietzsche:

Una característica en común que existen entre Nietzsche y Luciano es la capacidad que tenían ambos para conectar cosas por medio de palabras, así podemos entender en primera instancia el ὑπεράνθρωπος de Luciano como un concepto altamente metonímico que incluye arriba y abajo en su propia raíz²⁴¹.

De este mismo modo, también se puede entender la primera parte del prólogo de *Así habló Zaratustra*, “Lo que se puede amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso”²⁴²,

²⁴¹ BABICH (2013: 59).

²⁴² NIETZSCHE (1980: 23).

pues está dominada por la imagen del descenso —*Untergang*, término ambivalente (“decadencia”, “desplome”) que promueve también una constante asociación con el otro sentido de *untergehen* “perecer”—, desde el descenso del profeta desde su guarida en la montaña a la plaza del mercado hasta la caída fatal del equilibrista: con esta imagen se hace eco de la necesidad de los hombres por reafirmar la caída de los valores morales y así dar paso al surgimiento del *ὑπεράνθρωπος*, como expone atinadamente Wolfe:

El progreso humano incluye la acción abrasiva del ‘ocaso’, del movimiento hacia abajo (*Untergang*) como un ingrediente esencial: el carácter central del enunciado de la doctrina de Nietzsche se enfatiza mediante la antítesis desarrollada conscientemente, como el ave fénix, tanto Zaratustra como la humanidad en general deben caer antes de poder levantarse; el hombre moderno no es un ser perfecto, el producto final de un esquema evolutivo o mandato divino²⁴³.

En su relato del *Icaromenippus* Luciano necesita hacer alusión a una *κατάβασις* para establecer su postura prenilista hacia la teología y explicar mediante su sarcasmo el nivel de la mentira que transmiten los viajes filosóficos. Lo anterior se puede observar en el uso del recurso literario del interlocutor que se manifiesta aquí, pues éste ya había dejado de intervenir desde tiempo atrás²⁴⁴; así, se puede ver como otra forma de paralelismo el hecho de que Menipo haya sido ignorado por el *ἑταῖρος* que quizá consideró su relato una blasfemia, al igual que en un principio Zaratustra fue ignorado por los hombres de la plaza.

De igual manera, al final del *Icaromenippus* Menipo cuenta a su amigo ausente la mentira de cómo es que fue forzado a bajar de vuelta a la tierra (*κατενεχθῆναι ἐς τὴν γῆν*), después de haber realizado su viaje filosófico ascendente o *ἀνάβασις* hacia el Olimpo en busca de la verdad teológica, para lo que incluso toma la supuesta autoridad divina como respaldo para su discurso, ya que considera preciso, al regresar abajo, llevar consigo el imaginario mensaje de Zeus con la intención de acallar las charlatanerías de los filósofos en

²⁴³ WOLFE (1964: 546).

²⁴⁴ La última intervención del *ἑταῖρος* fue en el párrafo 19, después de lo cual Menipo se queda hablando solo hasta concluir su relato.

la Στόα Ποικίλη. Análogamente, Zaratustra necesita hacer ἀνάβασις y κατάβασις en repetidas ocasiones, como cuando al principio del relato baja de la montaña hacia la plaza con una intención similar a la de Menipo de desacreditar a los charlatanes que profesan la religión y para enseñar el significado del *Übermensch* a los hombres:

Yo amo a quien es de espíritu libre y de corazón libre: así su cabeza no es más que las entrañas de su corazón, más su corazón le impulsa al ocaso. Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen de una en una de la nube oscura que pende sobre el hombre: ellos anuncian que llega el rayo, y sucumben como anunciadores. Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota de la nube: mas ese rayo se llama superhombre²⁴⁵.

En el análisis de Wolfe, tanto el personaje del equilibrista como el Zaratustra están, sin duda, vinculados metafóricamente, pues el equilibrista es la representación del humano inferior, como lo es el propio Zaratustra en este punto de la historia en comparación con lo que será al final. Zaratustra es malinterpretado al igual que la figura del payaso, que provoca la muerte del equilibrista, se convierte en objeto de burla por parte de la multitud en la plaza del mercado (la humanidad en general). Como señala también Wolfe existen otras asociaciones entre el equilibrista y Zaratustra, pues mientras el primero “se balancea precariamente sobre el abismo, Zaratustra mantiene como mascotas a un águila y una serpiente”, así ambos representan imágenes de algo que es trascendental y que, al mismo tiempo, tiende hacia abajo²⁴⁶.

Finalmente, hay que recalcar que, en el *Icaromenippus*, Menipo juega un papel similar al de Zaratustra al ser “el destructor de la moral”²⁴⁷ impuesta por los filósofos que establecieron ciertos valores supremos, como las virtudes, para poder alcanzar la εὐδαιμονία. La κατάβασις de Zaratustra es necesaria para reafirmar sus doctrinas volviendo a la plaza llevando consigo la intención de transmitir su mensaje respecto a que las

²⁴⁵ NIETZSCHE (1980: 25).

²⁴⁶ WOLFE (1964: 547).

²⁴⁷ NIETZSCHE (1980: 282).

nociones contemporáneas de bien y mal deben ser eliminadas antes de que puedan instituirse nuevas ideas, a saber el *Übermensch*. La vida, para Nietzsche, se entiende entonces como el proceso de cambio continuo, de destrucción y engendramiento, ideas con las que alude a Heráclito²⁴⁸, así la destrucción de los valores de ayer no debe entenderse como algo dañino para la humanidad, sino como un acto creativo²⁴⁹, idea que termina describiendo el concepto del eterno retorno.

²⁴⁸ La base de tal imagen de Heráclito aparece, p. ej., en *Simpl.*, *Fis.* 1313, 8: “Los que, siguiendo a Heráclito, han teorizado sobre la naturaleza teniendo en vista el flujo perpetuo del devenir y que todas las cosas corporales se generan y perecen, pero jamás son realmente [...]”. Trad. Eggers Lan y Juliá (1978).

²⁴⁹ WOLFE (1964: 549).

Conclusiones:

De acuerdo con lo expuesto en esta tesis no se puede afirmar categóricamente que Luciano y Nietzsche fueran ateos, sino más bien que la intención de sus críticas era depurar la teología de la charlatanería humana que utilizaba las cuestiones metafísicas para sostener una relación entre la providencia divina y los juicios morales de valor. El informe de la Suda sobre la muerte de Luciano establece como razón principal de ésta su blasfemia. La leyenda describe así la muerte de Luciano con el motivo de la terrible muerte del enemigo de Dios (*Gottesfeind*)²⁵⁰. En realidad el supuesto ateísmo de Luciano no tiene como origen una animadversión contra el cristianismo, sino su crítica a los postulados de los filósofos presocráticos referentes a la teología empezando por Pitágoras, quien acuñó el concepto de una alma inmortal y transmigradora, además de que defendió la posibilidad de la creencia en la vida después de muerte.

Aun así, la blasfemia no es sinónimo de ateísmo, pues en efecto, resulta inverosímil pensar en Luciano como un ateo, quien, al estar inmerso en una sociedad pagana que utilizaba todavía la mitología y la teología tradicionales como referentes para explicar su propia realidad, difícilmente habría escapado de dicho esquema pagano, sin que por ello se excluyera la posibilidad de dirigir una crítica satírica contra la religión imperante (el paganismo) y la que estaba en expansión (el cristianismo) no precisamente en calidad de ateo, es decir, se podía ser creyente y criticar al mismo tiempo, sin la necesidad de abandonar los principios religiosos. Por ello, así como se analizaron las semejanzas entre la literatura de Luciano en el *Icaromenippus* y de Nietzsche en el *Zaratustra*, habría que mencionar, por último, la diferencia entre ambos, la cual radica en que al contrario de

²⁵⁰ BETZ (1961: 3).

Luciano, Nietzsche sí estaba dispuesto a abandonar muchos de los principios sobre los cuales estaba basada la explicación de su realidad, como lo eran los valores supremos vinculados con la moralidad, así, aunque el *Übermensch* sólo sea un mito, éste se convierte en la posible solución que Nietzsche ofreció para la superación de la humanidad.

Para Luciano la crítica se convierte en el motivo y forma para crear literatura. Así, aunque retrate la individualización de las deidades grecorromanas, la cual tomó fuerza con el cristianismo, no se debe confundir el testimonio que proporcionó de este proceso, con una postura atea de su parte, ni tampoco se debe confundir su crítica hacia el cristianismo con una forma de ateísmo más moderna tal y como se creyó de Nietzsche durante su propia época. En cambio el pesimismo, entendido como el presíntoma del nihilismo es la postura con la que se debe asociar a Menipo el *alter ego* de Luciano, pues al igual que este personaje funciona la figura de Zaratustra en un principio teniendo una actitud pesimista para pasar después por el nihilismo hasta llegar a comprender el significado del *Übermensch*.

A partir de la definición establecida por Nietzsche del nihilismo y de su relación con la religión, sí se puede pensar en Luciano como un nihilista de la teología, pues la filosofía del nihilismo se ubica en un nivel escéptico hacia las cuestiones metafísicas, como sucede con los argumentos del samosatense al referirse a la imposibilidad de alcanzar la verdad absoluta sobre las ideas teológicas fuera del lenguaje. Dicha postura se basa en el reconocimiento de que los acuerdos filosóficos y teológicos prevalecientes sobre la providencia divina tanto en el contexto pagano de la época de Luciano, como en el contexto judeocristiano de la época de Nietzsche, habrían sido sólo discursos apoyados en simples convenciones humanas.

A largo de este trabajo se analizó la opinión que Luciano tuvo hacia todos los que solían utilizar las nociones metafísicas —por ejemplo, la inmortalidad del alma, la existencia de ‘lugares’ ultramundanos como la morada celeste de los dioses o el Hades y otros comparables— para postular diferentes formas de providencia divina, como sucedía en las obras de los poetas, los filósofos, los sofistas y los pensadores religiosos. Por ello, está claro que Luciano no fue ni un filósofo, ni un sofista, ni un teólogo, pues se burló de todos por igual sin excepción, ya que su objetivo último era evidenciar la estupidez humana. La intención de la crítica lucianesca se podría resumir en un afán de ser antidogmático, ya que nuestro autor lo que quiso fue tratar de desmitificar los fenómenos considerados sobrenaturales en lugar de solamente creer a ciegas en los argumentos metafísicos.

Luciano nunca tuvo una postura filosófica definida que fuera reconocida en su propia contemporaneidad, pues, desde la Antigüedad, es una convención social tácita que las cosas no existen hasta que los humanos les ponen nombre, sin que eso sea un argumento suficiente para excluir el hecho de que Luciano tuviera un cierto método para interpretar los postulados de las distintas corrientes filosóficas con las que tuvo contacto: este método se asemejaba en gran medida a la teoría del nihilismo. Ahora bien, resulta muy apropiada la propuesta de Bernays sobre un “Luciano nihilista” para entender su obra literaria, ya que, cuando este filólogo calificó a Luciano como nihilista, entendía el nihilismo en el mismo sentido que el de la crítica que postulaba la teoría de su contemporáneo Nietzsche hacía la metafísica.

No obstante, por un periodo de tiempo, para solucionar el problema de cuál era la ideología filosófica que Luciano practicaba se le consideró un ecléctico con base en el *Demonax*, pero, si se compara éste texto con su otro diálogo *Nigrinus*, se encontrará que en

ambos aparece un supuesto elogio, en el primero hacia el ecléctico Demonacte²⁵¹ y en el segundo hacia el platónico Nigrino, elogios que deben entenderse con ironía, pues Luciano en realidad despreciaba todas las escuelas por igual. Por ello, hace juegos de palabras y con los nombres, como se observa en ‘Nigrinus’ que parece una versión en negativo del filósofo platonista Albinus, discípulo de Cayo y maestro de Galeno que vivió en Esmirna. Mediante la combinación del verbo *denigrare* (ennegrecer) y *nigror* (negro) lo contrario de *albidus* (blanco), por su parecido con Albino, surge el nombre Nigrino que busca desprestigiar el platonismo por oscurecer la verdad. De este modo, Luciano cuenta sarcásticamente que, desde que conoció a Nigrino, pudo ver con más claridad, ya que no sólo mejoró su vista, que es lo que lo afligía, sino también su estimación por el platonismo²⁵².

Según se mostró en este trabajo, resulta imposible emitir un juicio ideológico confiable sobre cualquiera de los textos de Luciano, si se lo examina por aislado, por lo que es imprescindible tomar en cuenta el conjunto de los demás textos de este autor que aborden las mismas cuestiones, con lo que se obtendrá un mejor panorama del fenómeno intelectual que representa la literatura del samosatense. En efecto, dada la ausencia en su obra de un sistema coherente y, en lugar de ello, la combinación de diferentes elementos y géneros literarios, esto se parece a la crítica nihilista de Nietzsche, la cual a su vez tampoco tiene un sistema fijo, ya que ésta está en constante movimiento hacia arriba y abajo con la intención de alcanzar el *Übermensch*. De tal modo, Ní Mheallaigh explica la complejidad de la relación entre la comedia y el nihilismo en Luciano:

²⁵¹ En el comentario de Favorino se dice que Demonacte, de quien Luciano tomó la idea de que “el comportamiento importa más que la teoría” era un ecléctico más que exclusivamente un cínico; sobre esto véase McLEOD, (1994: 1375).

²⁵² LUC., *Nigr.*, 4.

Se ha interpretado como una ficcionalización de sí mismo por parte del autor al complejo juego y combinación de personajes, que es parte del pastiche, que Luciano empleaba en sus diálogos y dicha ficcionalización, por consiguiente se explica como su exploración de la identidad cultural de su propia época, ya que a través de su literatura se podría partir para establecer una interpretación de la posición que toma Luciano sobre lo que podría significar ser alguien en la cultura del Imperio o como una ‘comedia del nihilismo’, que tematiza el fracaso recurrente de cualquier búsqueda de expresiones “verdaderas” y “autorizadas”²⁵³.

Luciano termina por convertir a la metafísica en una metaficción novelesca donde utiliza las utopías como recursos literarios. De tal modo, crea una metaficción en la que imprime su opinión nihilista hacia la teología y las virtudes que representan lo divino, pues aparece como una constante a lo largo de su obra el hecho de que cualquier camino que esté guiado por la filosofía (que es similar o idéntica a la religión) lleva al final a una utopía. Tal y como sucede con Licino su *alter ego* en el *Hermotimus* que, aunque no le interesa ningún aspecto político *per se*, yuxtapone varios conceptos políticos de una manera difícil o incluso imposible de encontrar en una verdadera ciudad; así, esta ciudad inexistente parece configurarse como una ciudad ideal, distinguida por peculiaridades muy utópicas correspondientes a las características igualmente utópicas de una vida conducida de acuerdo con la virtud filosófica²⁵⁴. Sobre el género de la metaficción y ciencia ficción Georgiadou & Larmour explican lo siguiente:

La ciencia ficción es un género que está entre los polos de la literatura utópica y distópica. La literatura utópica explora alternativas a las condiciones imperantes, mientras que la literatura distópica, examina los abusos y las injusticias en la sociedad tal como es actualmente o como podría ser en una alternativa utópica²⁵⁵.

La postura de Luciano resulta muy novedosa para su propia época, de modo que a lo largo de la historia de la filología clásica a los estudiosos de su *corpus* esto les ha causado bastantes problemas al momento de querer encontrar un sentido para su sátira e incluso al momento de querer catalogar como satírica su obra de acuerdo con lo que ya venía

²⁵³ NÍ MHEALLAIGH (2005: 101).

²⁵⁴ SOLITARIO (2022: 6).

²⁵⁵ GEORGIADOU & LARMOUR (1998: 47).

representando este género desde su creación hasta el siglo II d.C. Debido a la inconsistencia determinada por la combinación de géneros a que recurrió nuestro autor, lo único que se puede tomar por seguro es que la función de esta inconsistencia era derribar el modelo tradicional de producir literatura. En la literatura de Luciano abundan referencias a los distintos sistemas filosóficos transmitidas por medio de clichés, pero eso no significa que Luciano no fuera un erudito, más bien, utilizaba estos clichés a propósito, pues su objetivo no era ser considerado el más sabio, sino más bien desacreditar dichos sistemas al burlarse de ellos. Así que pensar que Luciano tenía una postura superficial frente a la filosofía es una interpretación errónea, pues, si se toma en cuenta el carácter seriocómico de su obra, es posible tomar sus testimonios como aportaciones doxográficas, tal y como lo hizo Nietzsche en *Los Filósofos Preplatónicos*²⁵⁶ cuando retomó el testimonio respecto a Heráclito de *Vitarum auctio*.

Recapitulando el último apartado de esta tesis, es importante señalar que, en el *Icaromenippus*, se pueden apreciar cuatro conceptos que aparecen con el mismo sentido en algunas de las obras de Nietzsche y en específico en *Así habló Zaratustra*, cosa que apunta a un paralelismo entre los escritos de ambos autores. Si bien Nietzsche no citó directamente a Luciano, los dos compartían el mismo referente al imaginario colectivo griego, ya que este filósofo fue un gran estudioso de la literatura clásica, por lo que le resultó inevitable la mayor de las veces recurrir a modelos de la cultura griega, los cuales suelen aparecer constantemente en *Así Habló Zaratustra*.

Después de analizar el intertexto que detectó Babette Babich en el *Piscator* de Luciano, el cual se relaciona con la caña de pescar dorada de Zaratustra en la “Ofrenda de Miel” y de

²⁵⁶ NIETZSCHE (2003: 82).

haber hallado las similitudes que este texto de Luciano comparte con el *Icaromenippus*, proseguí a identificar los elementos que indicaban más coincidencias con el nihilismo de Nietzsche, de modo que encontré que en el *Icaromenippus* se puede notar la postura pesimista que Luciano mantuvo hacia los intereses que perseguía la filosofía de su tiempo. Tal y como Nietzsche describió en *La Voluntad de Poder*, el concepto del pesimismo se entiende como uno de los estados anteriores por el que deben pasar los hombres antes de llegar al *Übermensch*, de suerte que Luciano da a entender que un estado de pesimismo hacia la filosofía es mejor que participar de ella.

Luego ya centrándome en el *Icaromenippus* y en *Así Habló Zaratustra* encontré que existe una relación entre la religión y la metafísica, la cual es criticada por ambos autores en diferentes partes de sus obras en contextos paralelos en que se satiriza al mismo filósofo, según se mostró en los pasajes analizados. Empédocles aparece en una utopía lunar retratado como un mago que hace milagros y juega un papel parecido al de Pitágoras y el cristiano Peregrino. De modo semejante, la sombra de Zaratustra recupera algunos elementos de las proezas de Empédocles, de quien se presenta, por ejemplo en “Grandes Acontecimientos”, una suerte de apoteosis cuando entra en el Etna, así como también se recupera de la mitología griega la utopía de las Islas Bienaventuradas. Sin embargo, en contraste con lo que ya examinó Babich acerca de la probable relación de Zaratustra con Empédocles, mostré en mi estudio que, hablando específicamente del *Icaromenippus*, el personaje que más se asemeja aquí a Zaratustra es Menipo, quien lleva a cabo la misma tarea de derribar los juicios de valor moral.

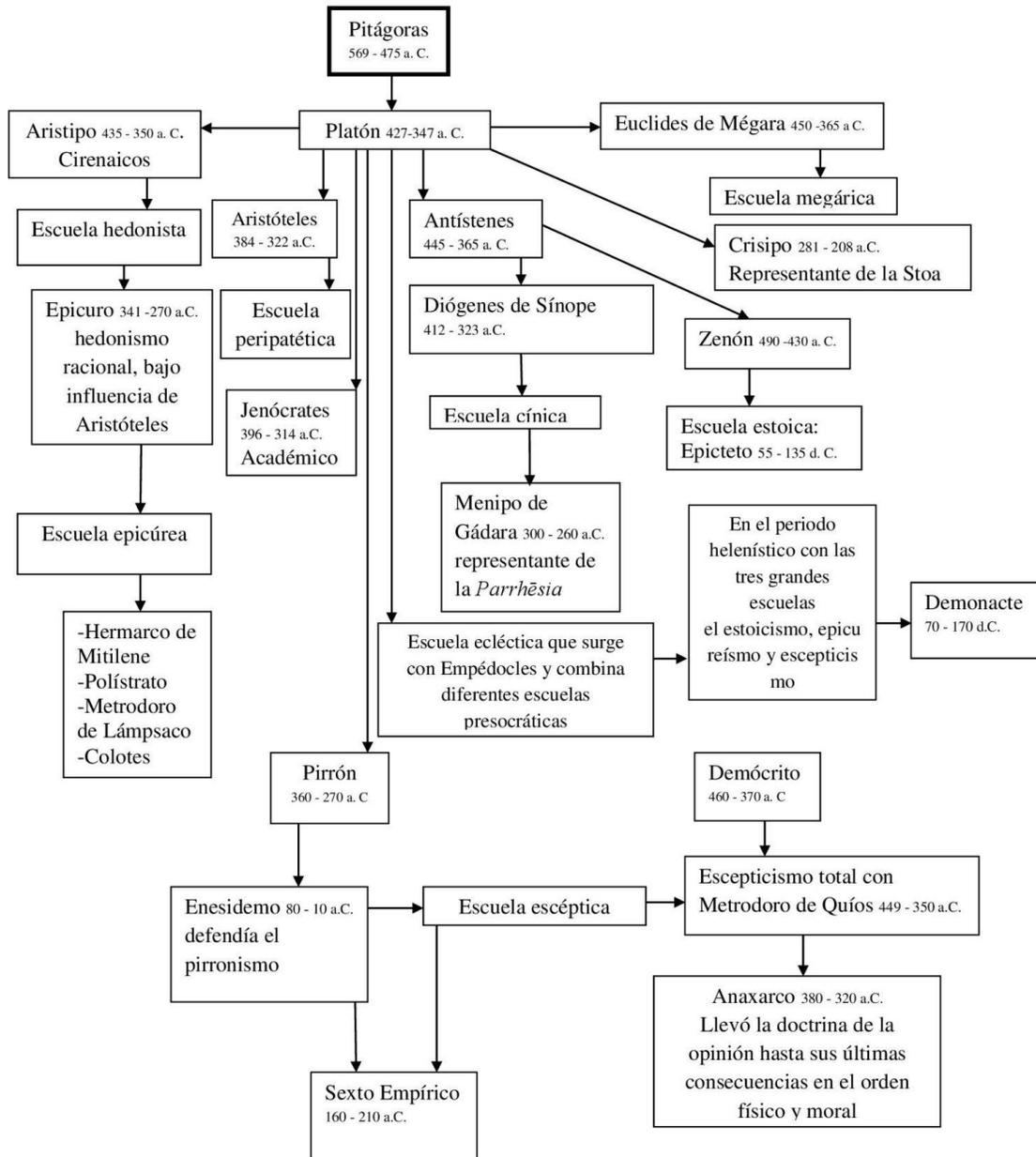
En *Voluntad de Poder*, Nietzsche critica la opinión de los hombres que se han convertido en rebaño por la razón de seguir ciegamente, sin cuestionar, si la moral que les ha impuesto

la religión es significativa para sus vidas, con lo que retoma una idea nacida en el pensamiento platónico y que, a su vez, también es retomada por Luciano para criticar la relación entre la moral y la filosofía de su tiempo. En efecto, Platón argumenta que lo que piensa la mayoría no es precisamente lo correcto, pues la masa está conformada por los ignorantes que son persuadidos por las cosas que les presentan como bellas, sin importar si éstas son buenas o malas (*República*, X, 602b), para Platón la opinión de rebaño no es algo que deba ser anulado, siempre y cuando ésta esté a favor de la providencia divina y de su plan de παιδεία, contrario a lo que sucede con el nihilismo. El concepto metafórico del rebaño de hombres es utilizado para ilustrar la influencia que los sacerdotes de la iglesia ejercen en la opinión de la multitud en *Así Habló Zaratustra* (Prólogo 9) y en *Icaromenippus* 24, donde Luciano echa mano de ideas expuestas en otros de sus diálogos en los que aborda el mismo tema, pues pone en contraste la postura epicúrea que cuestiona la credibilidad en la providencia divina frente a la opinión estoica que es mostrada como una forma tradicional y poéticamente bella de interpretar lo incierto para los mortales, como es lo referente a la teología.

Por último, abordé el que considero el aspecto principal —siguiendo los pasos de su descubridor, Walter Kaufmann— que permite asentar la conexión entre Luciano y Nietzsche. En efecto, Nietzsche sacó del *Cataplus* de Luciano el concepto del ὑπεράνθρωπος y lo perfeccionó hasta convertirlo en el *Übermensch*, que en la teoría del nihilismo simboliza el estado ideal que deben alcanzar los hombres que están dispuestos a seguir esta nueva postura filosófica, que tiene como fin último el derrocamiento de cualquier dogma. Mediante el análisis conceptual del contenido implícito en la palabra ὑπεράνθρωπος comparé los personajes principales de ambos textos seleccionados y, con

base en ello, comprobé que Zaratustra y Menipo el *alter ego* de Luciano en el *Icaromenippus* son una especie de precursores del *Übermensch*, por lo que, a lo largo de las respectivas narraciones en ambos autores, los dos personajes están en constante movimiento hacia arriba, en una ἀνάβασις, y hacia abajo, en una κατάβασις, aplicando un procedimiento nihilista, para exponer los vicios ya consagrados por los charlatanes que utilizan la metafísica para simular un verdadero conocimiento teológico.

Origen del pensamiento metafísico según Luciano²⁵⁷



²⁵⁷ El presente diagrama es una elaboración de la autora de la tesis.

Bibliografía:

- ALLINSON, F. G., *Lucian Satirist and Artist*, Boston (1926) [Reimpresión, New York, 1963].
- ÁLVAREZ, O., *Pitágoras – Jenófanes. Testimonios y fragmentos selectos con introducción, traducción y comentario*, México: UNAM (2023).
- _____, “Aristotle’s Outlook on Pythagoras and the (So-Called) Pythagoreans”, en C. Harry – J. Habash (eds.), *The Reception of Presocratic Natural Philosophy in Later Classical Thought*, Leiden: pp. 221-260 (2021).
- _____, “Philosophy on Stage and Performance in Argument: Epicharmus vis-à-vis Western Greek Intelligentsia”, en H. Reid – D. Tanasi – S. Kimbell (eds.), *Politics and Performance in Western Greece*, Sioux City (Iowa): Parnassos Press, 2017, pp. 163-192 (2017).
- BABICH, B., “Becoming and Purification: Empedocles, Zarathustra’s *Übermensch*, and Lucian’s *Tyrant*”, en V. Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*. New York: Fordham University Press, pp. 245–261 (2015). [Disponible en línea en: https://research.library.fordham.edu/phil_babich/61]
- _____, “Nietzsche’s Zarathustra and Parodic Style: On Lucian’s *Hyperanthropos* and Nietzsche’s *Übermensch*”, *Diogenes* 58, 4 (November 2011 [March 2013]), pp. 58-74 (2013). [Disponible en línea en: https://research.library.fordham.edu/phil_babich/56]
- BAJTÍN, M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, Trad. de Tatiana Bubnova, México (1986).
- BALDWIN, B., “Lucian as a Social Satirist”, *The Classical Quarterly* 11: 199-208 (1961).
- _____. *Studies in Lucian*, Toronto (1973).
- BERNAYS, J., *Lucian und die Kyniker*, Berlin (1879).
- BETZ, H. D., *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Berlin (1961).
- BOBONICH, C. y KATHERINE M., “Plato on utopia”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/plato-utopia/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/plato-utopia/).
- BOMPAIRE, J., *Lucien écrivain. Imitation et création*, (Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome 190), Paris (1958).
- BRANHAM, R. B., *Unruly Eloquence, Lucian and the Comedy of Traditions*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London, England (1989).

- COLLI, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. esp. Romeo Medina, México (1983).
- CROISSET, M., *Essai sur la vie et les œuvres de Lucien*, Paris (1882).
- CROWELL, S., “Existentialism”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/existentialism/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/existentialism/).
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más Ilustres Filósofos Griegos*, trad. de José Ortiz y Sainz, Madrid (2009).
- ELM VON DER OSTEN, D., “Die Masken des Lukian. Auf der Suchenach der (religiösen) Stimme des Autors”, en Eve-Marie Becker - JörgRüpke (eds.), *Autoren in religiösenliterarischenTexten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt. ZwölfFallstudien*, Tübingen, pp. 221-237 (2018).
- EVANS, R., *UTOPIA ANTIQUA: Readings of the Golden Age and Decline at Rome*, New York (2008).
- FERRATER, J., *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires (2014).
- FOUCAULT, M., *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, Barcelona (2004).
- FOWLER H. W. - FOWLER F. G., *The Works of Lucian of Samosata*, vol. I, Oxford (1905).
- GENETTE, G., *Palimpsestos: La Literatura en Segundo Grado*, trad. de Celia Fernández Prieto, Madrid, (1989).
- GLADIGOW, B., *Sophia und Kosmos: Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*, Hildesheim (1965).
- GEORGIADOU A. -LARMOUR D. H. J., *Lucian's Science Fiction Novel True Histories*, Boston (1998).
- _____, “Lucian's *VeraeHistoriae*as Philosophical Parody”, *Hermes*, 126. Bd. H. 3, pp., 310-325, (1998).
- HELM, R., *Lukian und Menipp*, Leipzig - Berlin (1906).
- HESÍODO, *OBRAS y FRAGMENTOS, Trabajos y Días*, Trad., introducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid (1978).
- HOMERO, *Iliada*, Trad., introducción y notas de E. Crespo, Madrid (1982).
- JONES, C. P., *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, (Mass.) - London (1986).
- Los Filósofos Presocráticos, Tomo I*, trad., y notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid (1978).

- LUCIAN, Vol. I (The Loeb Classical Library 14), tr. ingl. de A. M. HARMON, Cambridge, (Mass.) - London (1913).
- LUCIAN, Vol. II (The Loeb Classical Library 54), tr. ingl. de A. M. HARMON, Cambridge, (Mass.) - London (1915).
- LUCIAN, Vol. IV (The Loeb Classical Library 162), tr. ingl. de A. M. HARMON, Cambridge, (Mass.) - London (1925).
- LUCIAN, Vol. V (The Loeb Classical Library 302), tr. ingl. de A. M. HARMON, Cambridge, (Mass.) - London (1936).
- LUCIAN, Vol. VI (The Loeb Classical Library 430), tr. ingl. de A. M. HARMON, Cambridge, (Mass.) - London (1959).
- MACLEOD, M. D., “Lucianic Studies since 1930”, with a chapter (vii) on Byzantine imitations of Lucian by Barry Baldwin”. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 34.2 (ed. W. Haase): 1362-1421 (1994).
- NESTLE, W., *GriechischeGeistesgeschichte von Homer bis Lukian*, Stuttgart (1944).
- NIMHEALLAIGH, K., “Plato alone was not there...’: Platonic presences in Lucian”, *Hermathena* No. 179, Trinity College Dublin, University of Wales, Swansea, pp. 89-103 (2005).
- _____, “Reading Fiction with Lucian. Fakes, Freaks and Hyperreality. Greek Culture in the Roman World”, *The Classical Review*, N. S., Vol. 66, No. 1, Cambridge, 78-80 (2016).
- NICOL, E., *Metafísica de la Expresión*, Fondo de Cultura Económica , México (1957).
- NIETZSCHE, F., *Werke. KritischeGesamtausgabe*, G. Colli y M. Montinari (eds.), W. Müller-Lauter y K. Pestalozzi (eds.), F. Bornmann (ed.), Berlin - New York (1993).
- _____, *Así habló Zaratustra*, trad., José Rafael Hernández Arias, Madrid (1980).
- _____, *La Voluntad de Poder*, trad. Aníbal Froufe, México (2000).
- _____, *Los Filósofos Preplatónicos*, trad., Francesc Ballesteros Balbastre, Madrid (2003).
- _____, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy, Edinburgh & London (1911).
- NORDEN, E., *Die antikeKunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*. 2 Bde., Leipzig (1898). [tr. esp. del vol. I por O. Álvarez – C. Tercero:

- La prosa artística griega*, México (2000)]
- O'KEEFE, T. "Epicurus", in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/>.
- PALMER, J., "The Pythagoreans and Plato", en C. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge (2014), pp. 204-226.
- PLATÓN, *Diálogos*, vol. I, Intr. F. Lisi, trad. y notas J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Madrid (2000).
- _____, *Diálogos*, vol. III, Introd. trad. y notas C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid (2000).
- _____, *Diálogos*, vol. IV, Introd. trad. y notas C. Eggers Lan. Madrid (2000).
- _____, *Diálogos*, vol. VIII, Introd. trad. y notas Francisco Lisi, Madrid (1999).
- SANTAMARÍA, M., "La catábasis de Pitágoras" *Emerita*, Revista de Lingüística y Filología Clásica LXXXIV 1, 31-50 (2016).
- SOLITARIO, M., "Dystopic Utopia in Lucian's Philosophical Satire", *Mnemosyne*, 1-18 (2022).
- VALVERDE, A., "El *Icaromenipo* de Luciano de Samósata: Un Ejemplo de Sátira Menipea", *Habis* 30, 225-235 (1999). <http://dx.doi.org/10.12795/Habis.1999.i30.19>
- VAN ROOY, C.A., *Studies in Classical Satire and Related Theory*, Leiden (1965).
- VILAR, M., "Sátira y filosofía en los *studia humanitatis*: la influencia de Luciano y Epicuro en Lorenzo Valla, León Battista Alberti y Tomás Moro", *Cuadernos del Sur - Letras*, (42) 277-294 (2012).
- WHITMARSH, T., *Beyond the Second Sophistic. Adventures in Greek Postclassicism*, Berkeley- Los Angeles-London (2013).
- WICKS, R., "Nietzsche's Life and Works", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/nietzsche-life-works/>.
- WOLFE, P., "Image and Meaning in *Also Sprach Zarathustra*", *Modern Language Notes* 79 (5): 546-552 (1964).