



Anquises

POR EL

DR. ANTONIO RUIZ DE ELVIRA

Catedrático de la Universidad de Murcia

El himno homérico a Afrodita es quizá una de las piezas de la poesía clásica que tienen mayor poder de hechizo, de apartamiento de la dureza habitual de la vida, de sumersión en la felicidad que alguna vez han alcanzado todos los mortales, de franqueamiento del acceso al aire libre y a la luz esplendorosa de la plenitud vital. Hay una idealización suprema en esa presentación súbita a Anquises de una bellísima joven que le pide la muestra a sus padres y la haga su esposa, diciéndose virgen y desconocedora del amor:

ἀδμήτην μὲν ἀγαθὸν καὶ ἀπειρήτην φιλότιτος.

Hay clima divino, intemporal seguridad; γεγῆθει: Tros se alegra al saber lo que ha caído en suerte a su hijo Ganimedes. No hay dudas ni reservas como las que pululan en la tragedia, que es tan humana como religiosa (incluso en Esquilo: hasta el τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὀδῶσαντα contiene, quiérase o no, una crítica sustancial de ese Zeus que no es capaz de enseñar a los hombres el camino de la sabiduría más que a través del sufrimiento). Por el contrario, en el himno, cuya absoluta perfección nos instala, desde el primer momento, en un plano elevadísimo de inspirada grandeza, briosamente sostenida hasta el final y que por ello es comparable al Aleluya del *Mesías* o a la plenitud final de los *tutti* en el Leitmotiv de la *Walkyria*, la elevación excluye todo matiz o sombra de duelo. Se trata de una deseabilidad inexcusable, de una belleza integral. Frente al alegato φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας, frente al conflicto de la humanidad doliente, aun sobrehumana, de la tragedia, frente al relato gran-

dioso, pero siempre mezcla de bien y mal, del puro epos o de los riquísimos contrapuntos corales del desbordante caudal pindárico y de la propia tragedia, frente al estudio de emociones y situaciones de la lírica lesbica y de la elegía, frente a los deliquios sublimemente complejos de la contemplación ontológica y ética, frente a la profunda y cautivadora recreación histórica. se alza, dentro de esta peculiar especie del género épico que es el himno homérico, el himno a Afrodita como un mensaje de dicha total, con el que no encuentro otro paralelo que el de la *Pítica* IX, o, como derivación, el *Dafnis y Cloe*. Anquises, naturalmente, no puede esperar a todas las presentaciones a la familia; tiene prisa, ha de ser entonces mismo, nada de dejarlo para después:

ὄ τις ἔπειτα θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων
ἐνθάδε με στήσει, πρὶν σῆ φιλότῃτι μιγῆναι
αὐτίκα νῦν.

Y tras la dicha, un *nunc dimittis*

βουλοίμην κεν ἔπειτα, γόνοι ἐκωῖα θεῶσι
σῆς εὐνῆς ἐπιβάς δῶναι δάμον Ἄιδου εἶσω

(donde la única puntuación admisible es la de Allen, esto es, punto después del *στονόνετα* del v. 152, y en modo alguno la coma de Humbert), que, partiendo de los sentimientos que tan deliciosamente atribuye Homero a Hermes en *Od.* VIII 339-42 (repetidos con gracia inimitable por Ovidio, *Met.* IV, 187 s.

*atque aliquis de dis non tristibus optat
sic fieri turpis*),

reaparece por fin en el broche precioso que, tras el exuberante renacimiento épico de Quinto de Esmirna, Trifiodoro, Coluto, Proclo y Nonno, cierra el álbum de la poesía clásica ya en época justiniana, en el *Hero y Leandro*:

αὐτίκα τεθναίην λεγέων ἐπιβήμενος Ἡροῦς.

Este himno a Afrodita es el más homérico de todos, empezando desde luego por el léxico (incluso en un hápax como el *ἐκγεγάονται* del v. 197, curiosísimo futuro perfecto, tan atemático como los subjuntivos atemáticos ἴομεν de B 440 ο παύσομεν. de Φ 314, pero sin σ como los futuros imperfectos temáticos μαχέονται de B 366, ἐλώωσι de N 315 y

ἐλάω de Ap. Rh. III 411), pero sobre todo por el contenido (que sigue resonando en los himnos egregios de Proclo; así el v. 6 en el v. 13 del himno II de Proclo:

πάσιν δ' ἔργα μέγ' ἔλεν ἐρωτοτόκου Κουθερείης;

el epíteto aparece también en Nonno 34, 117), como ahora veremos, y es del todo desacertado datarlo en el siglo V, como suele admitirse a la ligera, por argumentos tan débiles y conjeturales como los que se aducen para la datación y finalidad de los bellísimos himnos órficos. En efecto, la gloria de Anquises y de su descendencia a que el himno está consagrado están en perfecta consonancia con la inmensa estimación que a lo largo de la *Iliada* muestra Homero a Anquises y a Eneas, y bien puede asegurarse que el himno ha tenido que ser fuente primordial para Virgilio no ya sólo en el sublime libro II de la *Eneida* sino en el poema entero, al menos en cuanto este himno ofrecía a Virgilio la mejor condensación de las ideas de Homero sobre la estirpe anquisiada y por ende el mejor punto de arranque para la investigación y elaboración poética de la entera leyenda enéada de Roma. No son menos de nueve, y algunos de ellos muy extensos, los pasajes de la *Iliada* en que se contiene la mencionada glorificación (II 247: 819 ss.; V 247 ss.; 265 ss.; 311-313; XIII 428 ss.; XX 208 ss.; 239; 820 ss.), y en conjunto muestran hacia los Anquisiadas, por parte de Homero y también de los dioses, una predilección mucho más acusada que hacia ningún otro de los descendientes de ese Dárdano que es el más amado de Zeus de entre los hijos que ha tenido de mujeres mortales (*Il.* XX 304 s.), lo que resulta notabilísimo en vista de la simpatía general de Homero hacia Troya. En efecto, uno de los elementos más esenciales del maravilloso equilibrio y divina grandeza de la *Iliada* es la glorificación de la santa Troya; no ya en el valeroso Héctor, que vale infinitamente más que Aquiles y que nunca hubiera sido vencido sin la pérfida intervención de la aviesa Palas, y en la dulce y noble Andrómaca y en el tierno Astianacte, sino lo mismo en las figuras de Príamo, Casandra, Deífobo, y es más, hasta en Paris, la simpatía del poeta hace imposible toda parcialidad antitroyana y establece algo así como una prístina norma contemplativa de justicia distributiva, y hasta una primera anticipación de la ambigüedad que la filosofía descubrirá después en la problematicidad de los fundamentos de la conducta y en el desamparo del sujeto humano arrojado a un mundo que es últimamente ininteligible en tanto que última instancia para la eticidad, pero que no por eso es capaz de excluir la absoluta seguridad de que la justicia y la injusticia son en él realidades primordiales y profundas, de que el bien y el mal son los obje-

tos más próximos y permanentes del conocimiento y de la voluntad, es decir, del hombre en cuanto hombre. Así, hay en la *Iliada* una especie de presentación poética inicial, de primera condensación emotiva, de lo que será después objeto de las formulaciones éticas de la filosofía allí donde la ética tiene verdadero valor filosófico, es decir, siempre que se asienta sobre un sólido pavimento ontológico. Y es oportuno hacer aquí, a este respecto, un excursus sobre estas formulaciones, que nos capacite para entender el nervio de la saga griega, es decir, del mundo ingente de la poesía clásica.

En efecto, la percepción clarividente y la enérgica formulación del desamparo del hombre y del absurdo ateleológico del mundo es el más impresionante, pero a la vez el más defectivo, de los mensajes éticos, asentados siempre sobre profunda metafísica parmenídeo-platónica, de la filosofía de la existencia de nuestro siglo, y viene a darse la mano, tras de los ingentes esfuerzos armonicistas de tantos siglos, con el Ἐλένης ἐγκώμιον de Gorgias y con el conjunto de la doctrina ética de los sofistas; sólo Sócrates corregirá, y ésa es su genial aportación a la filosofía, esa ética desesperada y disolvente con la afirmación, que en él sigue inmediatamente a la del conocimiento válido y a la de la certeza o convicción evidencial que lo fundamenta, de la radical distinción del bien y el mal como objetos los más legítimos del conocimiento, y de la busca del bien como el único objeto digno de la voluntad humana. Así, la posición de Sócrates frente a los sofistas viene a tener toda la grandeza que tiene la filosofía de la existencia como afirmación de la certeza y reentronizamiento de la metafísica destruída por el kantismo, neokantismo y demás antimetafísicas del siglo XIX, pero al mismo tiempo tiene una grandeza muy superior, pues en lugar de quedarse, como la filosofía de la existencia, en la desesperación del desamparo y del absurdo últimos, que él no niega, insiste sobre todo en la realidad del bien y el mal y en su percepción segura, cuyo valor, tan indestructible como penúltimo, le permite establecer así una ética imperecedera. Pues bien, si hemos citado el Ἐλένης ἐγκώμιον de Gorgias es porque esa pieza es, en fin de cuentas, el mejor exponente de la adoración que Grecia entera rindió siempre a Helena y de la que ni aun la supuesta misoginia de Eurípides intentó siquiera despojarla. Elementos de esa adoración vienen a ser, al menos como elocuente contraste con la preponderante admiración hacia Helena, hasta las severas censuras esquileas, en boca de los graves varones del coro del *Agamenón*, cuando la llaman ἑλένας, ἑλανθροσ, ἑλέπτολις, θάρσος ἐκούσιον, πολυάνωρ γυνή (semejantes a los improperios, mucho más atenienses que tesalios, del indignado Peleo contra ella, contra Menelao y contra Esparta entera en la admirable *Andrómaca* eurípidea, vv. 590-641, o a las duras pa-

labras con que las coéforos recuerdan la traición de Escila a su padre Niso llamándola φοιτία y κινόφορον en *Choeph.* 613 ss.), y, en fin de cuentas, la más perfecta expresión de lo que es Helena para los griegos está en el perdón de Menelao y en los largos y felices años que con él vive hasta el fin de sus días, no siendo la palinodia de Estesícoro o su templada versión eurípidea en la *Helena* sino eufemismos para lo que de un modo mucho más realista y genuinamente griego dice Lámpito en la *Lisístrata* (aludiendo, por cierto, en su pintoresco dórico nativo, a los vv. 629 s. del pasaje antes citado de la *Andrómaca*):

Ὁ γῶν Μενέλαος τὰς Ἑλένας τὰ μάλ᾽α πα
γυμνάς παραϊδῶν ἐξέβαλ', οἶῶ, τὸ ξίφος.

Lo que en boca de Peleo es desprecio y contumelia, es en la de Lámpito regocijada prenda de victoria que corrobora las esperanzas de Lisístrata, y el dórico μάλ᾽α que en Lámpito es sólo uno más de sus hilarantes rasgos espartanos, como el

γυμνάδδομαι γάρ καὶ ποτὶ πύργῳ ἄλλομαι

(hilarantes, claro está, para la palettería de Atenas), viene luego, en el dórico teocríteo que no es ya pintoresco ni chocante, sino exquisito vehículo del más refinado virtuosismo artístico de la poesía griega, sólo comparable a la tersura y maestría de Ovidio en la latina, a resonar como un eco en la retozona escena de la *Oaristis*:

μάλ᾽α τὰ πρᾶξιστα τὰδε γυρόοντα διδάξω,

prolongado después, además de en Nonno 42, 312, y con la forma épica μῆλα del dístico epigramático, en los nectáreos deliquios de Rufino y de Paulo Silenciaro en el libro V de la Antología Palatina (epigramas 60, 258, 290), cuya cristalina factura y enajenante frenesí ¿qué poesía o novela erótica moderna ha llegado jamás a igualar?

Los elementos filosóficos y formales que en rápida sucesión hemos presentado a propósito de Helena y de la simpatía general de Homero hacia la culpable Troya son sólo algunos, a modo de espécimen o esbozo, de los que de hecho integran, en compleja armonía, el mundo de la saga griega que es el objeto universal de la poesía clásica, y es preciso tenerlos siempre en cuenta todos a la vez si se quiere entender ese mundo. La mera narración de los mitos mediante yuxtaposición de sus diferentes versiones es meritoria y científica si se hace al modo de Preller-Robert,

Rose, Grimal y hasta Gruppe; deliciosa como riquísimo e inspirado resumen de la poesía clásica si al de Schwab; y, en cambio, muy defectiva y manca si al de Rohde o, de un modo marginal, al de las historias de la religión a lo Nilsson, Wissowa o Latte; pero ninguno de esos procedimientos satisface por entero: siempre hay algo más en ese fascinante cosmos en el que jamás se ha podido trazar la línea fronteriza entre τὰ γινόμενα y οἷα ἂν γένοιτο, y a cuya entraña sólo el enfoque filosófico, ejercido sobre una materia prima primorosamente preparada por la filología, es capaz de llegar.

A la vista de cuanto precede resulta, pues, luminoso el papel extraordinario de los Anquiadas en la saga troyana y la honda legitimidad, incluso desde el punto de vista griego, de la leyenda enéada de Roma y de su grandiosa elaboración poética por Virgilio. El *hinc populum late regem belloque superbum*, la larga enumeración triunfal de los héroes romanos futuros que Anquises despliega a los ojos de su hijo en *Aen.* VI 756-854, en la que expresamente se atribuye a uno de ellos, ya sea el genial Lucio Emilio Paulo, ya el fulmíneo Lucio Mumio Acaico, la gloria de vengar a los antepasados troyanos y el sacrilegio de Ajax:

ultus avos Troiae, templa et temerata Minervae,

y, en fin, el majestuoso acorde final de esa profecía elisia de Anquises en el

tu regere imperio populos, Romane, memento

(seguido aún, en los vv. 855-893, por la glorificación de los dos Marcelos y por las últimas revelaciones de Anquises, en estilo indirecto, que constituyen un eco adicional en el que suavemente se extinguen las anteriores plenitudes, como en el final del *Parsifal*), todo ello, decimos, constituye la proyección *post eventum* del ἐπι Τρωέσσιν ἀνάξει de la promesa de Poseidón, el inmenso desquite que la descendencia del ἀμύμων Ἀργείσῃς se toma sobre Grecia, sobre esa Grecia cuyos excesos en el saqueo de la santa Troya le han aparejado el odio hasta de sus más ardientes protectores de antes como Atenea; y el asentamiento en Italia de los Enéadas no es tampoco sino una vuelta al primitivo solar de Dárdano el remoto *auctor gentis* (Verg. *Aen.* III 163-171, VII 205-209). Todo ello, unido a la procedencia griega que Dionisio de Halicarnaso (*Antiq. Rom.* I 60, 3) afirma para otras cuatro oleadas de pueblos llegados a Italia, a saber, y por orden cronológico, los aborígenes de origen arcadio, los pelagosos de origen tesalio, los nuevos arcadios de Evandro, y por último los peloponesios epeos y feneatas conducidos por Hércules, constituye para Dioni-

sio de Halicarnaso la justificación genealógica de su admiración hacia Roma y la explicación de los motivos que le han impulsado a escribir para los griegos con la finalidad de favorecer la reconciliación de los griegos con sus dominadores y lograr así la solidaridad y comprensión entre griegos y romanos, la historia inicial de este gran pueblo cuyos orígenes griegos deben los griegos conocer; añadiendo aún, entre otros nuevos datos que pueden contribuir a esa solidaridad, la afirmación de la procedencia arcadia del propio Dárdano (*Antiq. Rom.* I 61, 1-2; para Virgilio *Aen.* VIII 134-141 los lazos comunes a Dárdano y Evandro son sólo el ser Dárdano nieto y Evandro biznieto de Atlas). Ya tres siglos antes Licofrón (sobre si cuya fuente en esto fue Timeo o Fabio Píctor, o algún otro, no hay nada más que hipótesis) había puesto en boca de Casandra el vaticinio del futuro asentamiento en Italia de los Anquisiadas y de la predestinada grandeza del pueblo que allí habían de formar.

Y así, tanto para Dionisio como representante, en la línea de Licofrón, de Polibio y de Panecio, de la admiración griega hacia Roma que culminará en el entusiasmo de los dísticos de Lolio Baso (*Anthol. Pal.* IX 236)

ἐξ καλὸν ὄλεστο πύργου ὁ Τρώϊος · ἡ γὰρ ἐν ὄπλοις
ἠγέρθη κόσμου παντὸς ἄνασσα πόλις

y de Agatías (ibid. 155)

Δαρδανικοὶς γὰρ
σκήπτροις Δίεσσῶν πᾶσα νέεσκε πόλις,

como sobre todo para Virgilio como exponente máximo de la gloria genealógica de la *gens Romana* en el máximo esplendor de su imperio, la protección que los dioses han dispensado a los Enéadas hasta la consumación de ese imperio tiene su lógico punto de arranque en el favor divino que se derramó sobre Anquises en la forma especialísima de amoroso rendimiento por parte de la *Aeneadum genatrix*, de la φιλομειδῆς Διὸς θυγάτηρ, quien, después de consumado este amor, y no obstante el rubor de haber sucumbido a los encantos de un mortal, promete a Anquises, ya en el himno, esa descendencia gloriosa y dominadora sobre la que luego no ha dejado ella de velar siempre con maternal solicitud. Si el mensaje del himno homérico a Afrodita es de dicha, Anquises es, así, el afortunado mortal a quien esa dicha pertenece, y de intento hemos omitido hasta ahora la mención de la amenaza contenida en los vv. 286-288 del himno, y cumplida, según la versión sofoclea citada por Dionisio de

Halicarnaso y seguida por Virgilio, efectivamente mediante un rayo de Zeus que deja cojo a Anquises. En efecto, si Anquises comparte con Adonis el peligroso honor de ser favorito de Cipris, su accidente, que sin duda se concibe como tardíamente ocurrido, ni tiene el carácter mortal del de Adonis, ni impide que se cumpla la gloria del ἐκγεγόνται, esa descendencia ilustre que está profetizada a Anquises. Que esto último es lo esencial en la saga de Anquises lo muestra hasta una versión muy divergente en cuanto a los motivos de Afrodita, a saber, la de Acusilao mencionada en schol. *Il.* XX 307, según la cual Afrodita se unió a Anquises, ἤδη παρτοκμακόντι, no por amor, por tanto, sino porque tuvo noticia de que una vez destruído el poder de los Priámidas serían los descendientes de Anquises quienes reinasen sobre Troya. ¡Siempre Troya! Y sólo para eliminar a los Priámidas y lograr así que su hijo Eneas reinase, sigue diciendo el escolio, maquinó ella que Paris se enamorase de Helena y la raptase, y durante la guerra sólo en apariencia ayudaba a los troyanos, pues lo que pretendía era darles ánimos para que no entregasen a Helena y dar lugar así a la ruina de los Priámidas. ¡Siempre Troya! Hay como una obsesión griega con Troya, esa ciudad poderosísima, inexpugnable, contra la que son impotentes los esfuerzos de Grecia entera durante diez años, cuya ruina no será posible si no se cumple antes un número enorme de difíciles condiciones fatales, y cuya aventura supera en grandeza a todas las empresas heroicas de las generaciones anteriores, a la de los Argonautas, a la caza de Calidón, a las hazañas sobrehumanas de Hércules, hasta a la primera Ἰλίου ἄλωσις por mano (schol. Eur. *Androm.* 796) del propio Hércules, de Telamón y de Peleo, de la que tan entusiástica y bella mención hacen las mujeres que forman el coro de la *Andrómaca* después de citar la lucha con los centauros y la expedición argonáutica:

Ἰλιάδα τε πόλιν ὅτε πάρος
 εὐδόκιμον ὁ Διὸς ἴνις ἀμφέβαλε φόνῳ,
 κοινὰν τὰν εὐκλειαν ἔχοντ'
 Εὐρώπην ἀφικέσθαι.

Es cierto que en la mencionada versión de Acusilao Afrodita está representada, muy lejos de la amorosa riente del himno, con los caracteres de crueldad y repulsivo egoísmo de la Cipris del prólogo del *Hipólito*, de esa Cipris cuyas obras son la destrucción a sangre y fuego de la ciudad de Éurito y las nupcias a viva fuerza de la infeliz «potra de Ecalia», de Íole (*Hipp.* 545-554). Pero lo importante para la saga de Anquises es sólo que, aun siendo esa explicación de los motivos de Afrodita tan diferente de

la del himno, coincide con éste sin embargo en la esencial idea del destino glorioso reservado a los Anquiadas, ante el cual, como íbamos diciendo, resulta insignificante la punición de Anquises. Pues hasta algunos de los detalles de esta punición, que sólo resulta especialmente lamentable en las angustiosas circunstancias de la huida de Troya en la noche luctuosa de su incendio y destrucción, revelan esa insignificancia en las diferentes versiones que la mencionan. En efecto, la versión de que Anquises fue herido por un rayo de Zeus por haber blasonado de su liaison con Venus solamente en Higino se encuentra explícitamente formulada, formulación que viene corroborada en las dos versiones antes indicadas, a las cuales, por su parte, sirve de explicación, a saber: el πατέρα κεραυνίου νότου καταστᾶζοντα βύσσινον ψάρου (cf. *Piut. de virtute ac vitio* 2, 100 E) de los trímetros sofocleos que cita Dionisio de Halicarnaso *Antiq. Rom.* I 48, 2, y los hexámetros 647-649 de *Aen.* II:

*iam pridem invisus divis et inutilis annos
demoror, ex quo me divom pater atque hominum rex
fulminis adflavit ventis et contigit igni.*

Es más explícito Virgilio que el fragmento de Sófocles, pero aún así no da el motivo del castigo (cf. el inteligente comentario de Gossrau). En cambio, hay en Teócrito una versión mucho más curiosa, que, aunque problemática como vamos a ver, revela una manera más bien jocosa de entender el castigo, que queda así justamente minimizado. Se trata de un pasaje del idilio I, vv. 105-107, que empieza con una aposiopesis similar a la virgiliana *novimus et qui te* (en la *Bucólica* III que sigue de cerca las sazonadas lindezas del idilio V, en el que una aposiopesis similar en el v. 149 está referida a un macho cabrío) a propósito de la aventura de Anquises con Cipris, y a continuación, en el curso del altivo desafío que, cual otro Hipólito, lanza el pastor Dafnis a Venus, le echa en cara varios desaguisados y fracasos, especialmente su aventura con Anquises. Para este pasaje se impone en la recensio la elección de una variante atestigüada sólo por tradición indirecta, a saber, por un pasaje de Plutarco, cuyo texto, a su vez, sólo poseemos en la versión latina de Gybertus Longolius (en la edición Par. 1563), pero que es la única que ofrece un sentido plausible, muy superior a las prolijas explicaciones de los escolios, aun cuando indirectamente está apoyada por uno de ellos (no notado por Gow en su espléndido comentario al pasaje: Ὅθεν Ἰαντί τοῦ κατηγορούσας τῆς ἀκρασίας εὐρήσεις τὰς μελίσσας, εἰ πρὸς ἡμᾶς ἦκει, διὰ τοῦ βόμβου τοῦς ὀδοιπόρους ἐπαγομένας. El sentido es muy diferente, pero el κατηγορούσας τῆς ἀκρασίας apunta en la misma dirección que Plutarco). Se trata de Plutarco, *Quaestiones na-*

turales 36, 920 A, en donde, a propósito de la conseja según la cual las abejas pican sobre todo a los culpables de amores ilícitos, dice Plutarco, citando este pasaje del idilio I, que por eso Teócrito hace que el pastor Dafnis invite irónicamente a Venus a reunirse con Anquises, con objeto de que las abejas la piquen por su adulterio: *uti apum aculeis propter adulterium commissum pungatur*. El sujeto de este *pungatur*, como bien explica Gow, lo mismo puede ser Venus que Anquises. Si es Venus, resulta mucho más sarcástico y concuerda con la restante dureza de Dafnis para con ella, implicando: «vete a ver a Anquises, donde ya te picarán las abejas como adúltera»: pero si el sujeto es Anquises, lo que, aunque menos intencionado, resulta aquí sin embargo más obvio por concordar así con el dato general de que a Anquises le pasó algo por su *liaison*, entonces significa que ése fue el castigo de Anquises, lo que sin duda es una forma tan mitigada e insignificante que prácticamente es una anulación del castigo y recuerda el *sed faciles nymphae risere* de *Buc.* III, concordando así, en último término, con el triunfante *gaudet*, en presente, de Ovidio, *Her.* XVI 203 s.

*Phryx etiam Anchises, volucrum cui mater Amorum
gaudet in Idaeis concubuisse iugis,*

y con la bucólica idilidad del detalle de que Venus apacentó el ganado de Anquises, detalle ofrecido por Teócrito XX 34 s. y Nonno XV 210, y que estaría en cierto modo corroborado por el pentámetro

atque inter pecudes accubuisse deam

de Propercio II 32, 36 si es que tuviera solución el problema textual del hexámetro que le precede con su absurdo *Parim* de todos los manuscritos.

Queda, pues, firmemente establecido como dato ofrecido por el conjunto de las versiones referentes a Anquises y sus descendientes, el favor divino permanente que protege a esta estirpe para el cumplimiento de sus altos destinos. Si de la mitología pasamos ahora a la historia, teniendo siempre bien presente que no hay ninguna frontera, ni visible ni científicamente trazable, entre ambas en la esfera meramente heroica o humana y fuera de lo que se atribuye a intervenciones sobrenaturales, nos encontramos con que tanto las noticias míticas sobre la pervivencia de los Enéadas en la Tróade después de la destrucción de Troya, como las numerosas referencias, principalmente de historiadores y geógrafos, a la Ilio posteriormente reconstruída, y de cuya subsistencia hay indicios se-

guros por lo menos hasta la época del emperador Juliano, concuerdan perfectamente tanto con el ἐπὶ Τροίεσσιν ἀνάξει de la Iliada y el ἐκγεγρόντα del himno como con la propia leyenda enéada de Roma, y resulta lo más obvio y prudente admitir en conjunto la historicidad de los destinos de la estirpe enéada. A propósito de esa historicidad y también de las discusiones, ya suscitadas en la Antigüedad pero renovadas sobre todo a fines del siglo XVIII y elaboradísimas en el XIX y en el nuestro, sobre si la Ilio «de ahora» o «histórica» que figura en diversos relatos de Heródoto, Jenofonte, Estrabón, Tito Livio, Justino, Plutarco, Suetonio, Tácito, Arriano, Apiano, Aristides, Polieno, Dionisio el Periegeta, Herodiano y Dión Casio (para no hablar de las menciones poéticas, menos precisas en cuanto a localización y cronología, de Horacio *carm.* III 3, 37, Ovidio *fast.* VI 422 s. y Lucano IX 964 ss.) era o no la de Príamo reconstruída, y sobre cuál fue el verdadero emplazamiento de esta última, es oportuno incluir aquí, como una indicación de las vacilaciones de la propia hipercrítica, de esa tendencia a no considerar como históricos en la historia primitiva de los pueblos más que los datos, tan nebulosos como los de la leyenda pero mucho menos precisos y explícitos, que proporciona la arqueología, o en otros casos la epigrafía, como tantas veces he dicho, la mención del curioso asunto de las Λοκρίδες παρθέναι. Para expiar el crimen cometido por Ajax el Menor contra Atenea al llevarse a viva fuerza de su altar a Casandra, nos dice la mitografía, y nos lo confirma la historiografía, y hasta, oh delicia de los hipercríticos, oh mágico talismán de veracidad, hay una inscripción que lo menciona, que durante mucho tiempo (mil años es el dato más general) los locros hubieron de enviar anualmente a la nueva Troya, como tributo expiatorio, dos muchachas, escogidas por sorteo entre las de buena familia, que estaban destinadas, en caso de que escapasen a la mortal persecución de que se las hacía víctimas a su llegada a la Tróade, y de que consiguiesen refugiarse en el templo de Atenea de Troya (Ἀθηναίη ἢ Ἰλιάς, Παλλάς ἢ ἐν Ἰλίῳ τῆ νῦν, cf. Aesch. *Eum.* 398-402 como otra muestra del culto de Atenea en la Tróade), a permanecer ocultas el resto de sus días en el templo ocupándose en los más serviles menesteres de la limpieza del mismo y cuidando mucho de no ser vistas durante el día y con la prohibición de calzarse y arreglarse. Semejante brutalidad, tan parecida a otras innumerables que en todos los tiempos se han cometido en nombre de la religión (tantum religio potuit suadere malorum) y sobre todo a la prostitución sagrada de Chipre, al asesinato ritual del rex nemorensis por su sucesor, o al rito de la flagelación en el altar de la Orthía, para no hablar de las inmolaciones de Ifigenia y Políxena, ha sido relegada, sin embargo, al mundo mítico y no histórico por Wilamowitz y otros parecidos, que no retroceden ni ante

el aludido argumento epigráfico con tal de eliminar de la historia todo lo que tenga alguna relación con el mito, en este caso el sacrilegio cometido por Ajax de Oileo contra la temible Palas, que se da como causa de esta servidumbre de los locros de la que dice Plutarco que se ha venido observando «hasta hace poco». Ahora bien, frente a ese escepticismo se alza la postura contraria en filólogos como Momigliano, Oldfather y Rose, y en aquellos arqueólogos que, ya sea embargados por el santo entusiasmo y amor a Homero y a todo el ciclo épico y sus proyecciones en la entera poesía y mitografía griega y romana como el maravilloso Schliemann, ya simplemente libres de preocupaciones hipercríticas como Dörpfeld, Leaf y Blegen, estiman como los filólogos que es demasiado poco frente a los testimonios positivos el que al tributo se le asigne un origen mítico, y a la vez oracular y religioso, para negar su historicidad.

Y de nuevo es aquí oportuno otro excursus sobre el valor de la ciencia ochocentista sobre la que se asienta la de nuestros días. Si frente a las dudas que ya en la Antigüedad formularon Demetrio de Escepsis y otros sobre la reconstrucción de Troya, hoy historiadores de la talla de Hammond afirman lisa y llanamente la reconstrucción, añadiendo, por ejemplo, que la ciudad ya no pudo tener el anterior poderío evidenciado por la resistencia victoriosa ante las Amazonas, afirmaciones estas últimas que apoya simplemente en pasajes de la *Iliada* (p. 72 s. de Hammond, *History of Greece*), eso quiere decir que debemos volver a incluir la mitología en la historia y que hay que desterrar ya del todo las últimas reliquias de la manera ochocentista de concebir a ambas, lo que vale eliminar a Wilamowitz y a Mommsen en todo lo que tienen de ochocentistas. Y en efecto, si por una parte es admirable, como tantas veces he dicho, la producción filológica alemana del siglo XIX, en su conjunto, prolongada con la misma brillantez en el primer tercio de este siglo, y si es verdad profunda que ellos han hecho casi todo lo que hoy es nuestro acervo básico de trabajo, lo que ya es para ellos una gloria fabulosa, justísima e impercedera, no deja sin embargo de ser tan cierto, y puntualizarlo es deber sagrado de quienes nos dedicamos con íntegra devoción y exhaustivo esfuerzo de todas nuestras horas y facultades al estudio de la amada filología, que muchas de esas cosas no las han hecho bien, y que no puede bastarle al estudioso investigador con conocer la producción más excelente y reputada, ni es admisible que el argumento de autoridad que, paradójicamente, es hoy, dada la mediocridad reinante en el mundo intelectual (cf *Humanismo y Sobrehumanismo*, p. 256), más tiránico que lo haya podido ser en ninguna época de la historia de la ciencia, se imponga como un dique permanente para el progreso científico, sino que es absolutamente preciso hacer crítica, siempre y lo haya dicho quien

lo haya dicho. Pues ocurre además, y es humanísimo y naturalísimo que así haya ocurrido, que el investigador de la historia de la filología se encuentra con que los hombres que mejores cosas han hecho han seguido el impulso dado por figuras que les impresionaban y admiraban por su saber, capacidad de trabajo, etc., pero que naturalmente no eran infalibles. Así, si son admirables las ediciones y trabajos de Wendel sobre los escolios de Teócrito y de Apolonio de Rodas, ediciones y trabajos inspirados por Wilamowitz, no por eso dejan de ser justas las críticas de Gallavotti y de Gow al arbitrario conjeturalismo de Wilamowitz precisamente en Teócrito, y las que a la propia edición de los escolios de Apolonio de Rodas por Wendel ha expresado Hermann Fraenkel en la pulquérrima y flamante edición oxoniense de Apolonio. Y si son verdaderamente espléndidos y absolutamente insustituibles hoy para las tres cuartas partes de su contenido los cinco tomos de los *Poetae latini minores* de Baehrens, no por eso deja de ser cierto que su labor textual falla a veces por falta de familiaridad con los modelos griegos. Y si es excelente y sigue siendo insustituible al cabo también de 75 años la edición de los escolios antiguos de Eurípides por Schwartz, inspirada, como las de Wendel, por Wilamowitz, no se ganó nada, sin embargo, con suprimir en ella los admirables comentarios de Triclinio, Magister y Moscópulo a la triada, supresión preconizada por Wilamowitz, frente a la meritoria edición de Dindorf, en realidad para proseguir en los escolios la aplicación de las recomendaciones que en otro tiempo hiciera Boeckh, otro de los grandes pontífices, para eliminar de los textos las pretendidas interpolaciones bizantinas (cf. Turyn, *The byzantine manuscript tradition of the tragedies of Euripides*, p. 15), recomendaciones que dieron lugar en el siglo XIX al pernicioso hábito de la desinterpolación que todavía sigue haciendo estragos en los textos clásicos. En realidad el desagrado de Wilamowitz, como el de Cobet, hacia la labor de los bizantinos no merece mayor respeto, aunque los motivos sean muy diferentes, que el desagrado que Voltaire sentía hacia Larcher en general y en particular hacia la exquisita traducción que Larcher hizo de Caritón (aunque con error en el ὑπεδῆλου γὰρ de VIII 5, 14). Como es igualmente cierto que en unas fuentes tan extraordinariamente imprescindibles para la mitografía como las dos obras de Higino nos encontramos hoy todavía a la altura de la edición de van Staveren en 1741, pese a la mediocre edición del *Poeticon* por Bunte y a la exquisita de las *Fabulae* por Rose.

Pero veamos ahora un caso todavía más conspicuo: el de Rudolf Merkel, venerado *magister dixit* en Apolonio de Rodas (en donde también ha puntualizado Fraenkel en la mencionada edición reciente su desacertada exclusión de los pretendidos *deteriores*) y en otros textos, pero sobre

todo en Ovidio donde aún pasa por un prodigio; en otro lugar he demostrado el craso error con que en su edición de los *Fastos*, su más admirado monumento, interpreta el *tempora quinta* de *Fast.* III 164 como lustrum censorio de cinco años completos, error que ha dado lugar además a un vicio cronológico que, por causa de esa desmedida admiración que se le sigue profesando, perdura, no sólo en la espinosa cuestión de la duración del *lustrum*, sino incluso en la fijación de la fecha del destierro de Ovidio que se funda en la interpretación que se dé a la *quinquennis Olympias* de *Pont.* IV 6, 5 s. Pues bien, añadiré ahora, como una muestra más de los errores habituales de Merkel, una de sus infinitas enmiendas absurdas al texto de las *Metamorfosis*. En *Met.* XIV 334

dicitur Ionio peperisse Venilia Iano

aparece aplicado a Jano el epíteto *Ionio* desconocido para ese dios. Merkel entonces propone leer *innocuo*, y para justificar esta enmienda insinúa que el epíteto debió ser introducido, a propósito del origen perrebo de Jano mencionado en Ateneo 692 d (cf. Plut. *Quaest. Rom.* 22 y 41, pasajes que Merkel no cita), haciéndolo derivar del nombre del río perrebo Ἴων (gen. Ἴωνος) mencionado en Estrabón VII 7, 327. De modo que Merkel confunde, incurriendo en un error que por cierto todavía perdura en los mejores diccionarios latinos, la ω de Ἴων Ἴωνος que es la misma de Ἴωνία, Ἴωνες, Ἴωνιζός (o larga siguiendo a i breve), con la ο de Ἴόνιος, Ἴονία, Ἴόνιον (o breve siguiendo a i casi siempre larga en griego y siempre en latín) que tenemos en griego en Ἴόνιον πέλαιος (Anthol. Pal. VI 251, 2), Ἴόνιος πόντος (Apoll. Rh. IV 308), Ἴονίη ἄλις (íd. IV 632, Nonn. III 274), Ἴόνιος πορθμός (íd. IV 982), Ἴονίη ἄλις (Dionys. per. 94), Ἴόνιος μυχός (Aesch. *Prom.* 840, único pasaje en que la i es breve, formando parte de un tríbraco tercero, puesto que si fuera larga resultaría anapesto el cuarto pie), y en latín, además de en el mencionado pasaje de las *Metamorfosis*, en los siguientes, siempre con o breve siguiendo a i larga: Verg. *Aen.* III 210 (con hiato y abreviación en posición débil de -ae precedente, como en Dionisio periegeta, loc. cit.):

insulae Ionio in magno, quas dira Celaeno,

Aen. III 671, V 193, *Georg.* II 108, *Ov. Met.* XV 50, XV 700, *Sen. Thyest.* 143, 478, *Agam.* 565, *Herc. Oet.* 731, *Hor. Epod.* X 19, *Prop.* III 11, 72, III 21, 19, II 26, 14, II 26, 2, IV 6, 16, IV 6, 58, *Lucan.* III 3, V 614, *Catul.* 84, 11, *Stat. silv.* I 3, 68, *Theb.* III 23, IV 105 (omito los pasajes correspondientes de Píndaro por la inseguridad métrica, y de Claudiano

por no ser ya necesarios). En efecto, nada tiene que ver el mar Jónico con Jonia ni con los jonios, sino con Io en su vacuna peregrinación (Aesch. *Prom.* 837-840, schol. Apoll. Rhod. IV 308, Tzetzes ad Lyc. 630), y esta confusión, que sufren Merkel y otros muchos modernos, no la sufrieron en cambio los copistas ni los presuntos interpoladores de la antigüedad ni de la Edad Media. Pues a propósito del origen perrebo de Jano nada tiene que ver con el epíteto *Ionio* el que un río perrebo (o, más exactamente, del noroeste de Tesalia y no de la Perrebia de la época clásica) se llamase Ἴων, sino más bien, precisamente, el que para venir a Italia tuvo que atravesar el mar Jónico. Luego ni hay que enmendar el texto ni tiene nada de absurdo el que se aplique ese epíteto a Jano, y aunque en ningún otro sitio aparezca así, los indicados pasajes de Ateneo y de Plutarco lo apoyan tan suficiente como indirectamente.

Concluamos, pues, afirmando que la tarea presente de la filología clásica viene condicionada desde luego por los elementos elaborados en el siglo XIX en Alemania sobre todo, que son los materiales con que imprescindiblemente ha de contar, pero no ha de limitarse a recibirlos dócil y pasivamente, sino que ha de ejercerse sobre ellos con un afán de progreso y superación, no solamente, claro está, en el sentido de ampliar el número de documentos y extremar la finura y precisión técnica en su estudio y manejo, sino más aún, porque es aún más importante, en el de rectificar radicalmente los puntos de vista, supuestos doctrinales y concepciones básicas que entonces presidieron e impulsaron aquellos trabajos y que hoy no pueden ya sostenerse más que por inercia y pereza. Y en cuanto a nuestro Anquises y a su ilustre descendencia, prolongada por el tenaz genealogismo de los romanos hasta Augusto por vía directa o de sangre, y hasta Nerón por la vía de agnación o adoptiva (en una sucesión de doce siglos que ninguna hidalguía moderna podría igualar), sirva el presente esbozo como una invitación a la fijación científica de sus contornos mítico-históricos y al goce y comentario de la poesía que los revela.

Erictonio en «Trist.» II 293-294

En mi estudio mitográfico sobre Erictonio omití, por inadvertencia, entre las fuentes referentes a su nacimiento, este dístico ovidiano (*Trist.* II 293 s.):

*Pallade conspecta, natum de crimine virgo
sustulerit quare, quaeret, Erichthonium.*

Ahora bien, este pasaje es uno de los más significativos y elocuentes para la idealización de Atenea que allí dije que se encuentra, en rasgos típicamente expresivos, en la historia del nacimiento de Erictonio. En efecto, encontramos aquí una especie de síntesis de las dos versiones sobre los progenitores de Erictonio: pues si Ovidio dice que la mujer lúbrica preguntará por qué la virgen Palas se hizo cargo de un niño, Erictonio, nacido de un pecado, es porque atribuye a la que así interrogará la sospecha (semejante a la de Lactancio, pero aquí no necesariamente eumerista) de que ese pecado sea el de la propia diosa, es decir, de que Erictonio sea su verdadero hijo, lo que, por otra parte, es la única manera de entender esa predilección de Atenea hacia Erictonio que, como dijimos, parece contradictoria de todo punto con la persecución erótica de que ha sido víctima por parte de Hefesto y a la cual debe Erictonio su génesis; mientras que el nombre *virgo* aplicado a Minerva no puede tener aquí otro valor que el de la virginidad perfecta tradicionalmente atribuída a la diosa. Luego es posible que en un principio Erictonio fuese considerado como verdadero hijo de Atenea (según apunta San Agustín), explicándose así que la diosa lo recogiese y después lo protegiese y amase siempre; y cuando la idealización de la diosa atribuyó a ésta la virginidad perfecta, se conservó sin embargo, por respeto a la restante tradición, ese dato de su predilección por Erictonio, que quedó así incorporado al conjunto de un modo inexplicable y contradictorio con la frustrada persecución de la diosa por Hefesto. Lo que desde luego no aparece jamás es *liaison*, puesto que Erictonio es siempre, o hijo, o protegido desde su infancia, de la diosa.

ANTONIO RUIZ DE ELVIRA