

¿MUJER, MATRIMONIO E HIJOS EN EL ESTOICISMO ANTIGUO BAJO EL AMPARO DE EROS?

Through an accurate reading and analysis of different texts, this article intends to prove that, although Early Stoics apparently define Eros as pederastic, it can be asserted that Eros takes under his protection women, marriage and children.

Es muy probable que este interrogante inicial no consiga dar cuenta del verdadero alcance de sus propósitos; es más, si el lector potencial no tiene presente la definición estoica del amor (ἔρως), quizá no acierte a comprender el porqué de nuestra duda, e incluso se pregunte si estamos ante un tema verdaderamente significativo o trivial. Ni que decir tiene que, como autor de este artículo, descarto enérgicamente la segunda posibilidad y que, como es natural, intentaré demostrar la oportunidad de su discusión. Sólo así y después de un detallado análisis, estaremos en condiciones de valorar hasta qué punto es imprescindible comprobar que ἔρως sí presidió el amor a la mujer en la Estoa Antigua, y que, por consiguiente, jamás cuestionó la ayuda que puede prestar al sabio ni su propia capacidad de alcanzar la sabiduría. Si a ello le añadimos que, para convencernos de que esto es así, no podremos dejar de hacer referencia a la clásica y casi grotesca polémica sobre la mayor homosexualidad o bisexualidad de los padres del Pórtico, comprenderemos rápidamente que si, como pretendo, las páginas siguientes van acompañadas de una buena dosis de sentido común, nuestro empeño estará más que justificado.

Comencemos pues. El Estoicismo Antiguo definió ἔρως como «un impulso a hacer amistad que provoca la belleza (κάλλος) al manifestarse»¹. Se enamorará (ἐρασθήσεσθαι), por tanto, el sabio de los jóvenes (τῶν νέων) que en su aspecto manifiesten talento para la virtud

¹ Stob. *Ecl.* II 91, 10, SVF III 395.

(τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν); tal como dice Zenón en la *República*, Crisipo en el libro primero de las *Vidas* y Apolodoro en la *Ética*... no se trata de un Eros de unión carnal, sino de amistad (καὶ μὴ εἶναι συνουσίας ἀλλὰ φιλας)². Como vemos, la Estoa utiliza una terminología en principio pederástica para hablarnos de ἔρωσ, perfectamente parangonable por lo demás con la del *Symposium* de Platón: la belleza del joven; el acicate que ella supone para que el maestro-amante quede unido a él por un vínculo —¿indestructible?— de amistad; su común camino hacia la virtud, etc. ¿Preconizaban pues los Estoicos la institución de la pederastia a la platónica usanza? Evidentemente no, entre otras cosas porque, como ellos mismos nos aclaran, es el talento del joven, talento para aprender la ciencia de la virtud, lo que les preocupa, y, por si esto fuera poco, nos recuerdan asimismo que no se trata de un Eros carnal, sino de amistad. Y sin embargo, cumple reconocer que una visión tan pedagógico-asexuada de ἔρωσ no parece congeniar con unas palabras cargadas de tradición y de una semántica bien precisa. Ésta es sin duda la tesis mantenida por Plutarco, conocedor donde los haya de la obsesiva inclinación de los «sabios» estoicos a incorporar a su doctrina viejas fábulas y teorías, que ahora y gracias, claro está, a su «filosófica y científica precisión», quedan definitivamente aclaradas cuando no confirmadas. Otra cosa es, por supuesto, que todos cuantos pudieran escucharlos compartieran semejante opinión, así es que el escritor de Queronea se apresura a redactar una sucinta y malévola lista de «estoicos entuertos»:

El absurdo es el denominador común de los estudios de la Estoa sobre el amor..., pues dicen que los jóvenes (νέοι), en la medida en que son despreocupados e irreflexivos (φαῦλοι καὶ ἀνόητοι), son feos (αἰσχροί), mientras que los sabios —o lo que es lo mismo los viejos— son bellos (καλοί). No obstante, de los bellos ninguno es amado ni digno de serlo... y dicen incluso que los que estuvieron enamorados de los feos dejan de estarlo cuando éstos se han vuelto bellos. Además, ¿quién comprende un amor tal que, adivinada juntamente con la fealdad del cuerpo la del alma, se conserva e inflama, pero que, surgida la belleza al mismo tiempo que la sensatez acompañada de justicia y prudencia, se apaga y extingue?... Por otra parte, esto que llaman y denominan «manifestación de belleza» y que dicen que induce al amor..., no es convincente, ya que en los más feos y viciosos no podría existir manifestación de belleza, si realmente, tal como dicen, la maldad de carácter invade la imagen exterior... Dicen que el amor es una caza del adolescente imperfecto, pero con talento para la virtud³.

² D. L. VII 129, SVF III 716.

³ Plu. *De com. not.* 1072 f, SVF III 719.

Desde luego y con estos datos en la mano, no hay o no debería haber nadie tan imprudente como para creer que los Estoicos —anécdotas aparte— fueron entusiastas defensores de la homosexualidad —pederastia carnal—. Es a todas luces evidente que Plutarco está empeñado en una severa, pertinaz y contundente crítica terminológica, pero «sabe y comprende» muy bien que los sabios, representantes de la sensatez, deben ser bellos, que los jóvenes, privados de ella, feos, que el «maestro» está obligado a enamorarse del «feo-insensato» alumno y que, cumplida su tarea, su celo pedagógico, o se dirige a la caza de otra «torpe e inmadura presa», o le queda tan sólo convertir en sabio a quien ya lo es. Estos «necios y petulantes sabios» —parece insinuarnos— son hasta tal punto torpes a la hora de escoger su vocabulario, que su «ácrisolada inteligencia» deberá al menos reconocer que no es lógico que quien alberga irreflexión —la única y forzosa fealdad de los jóvenes—, manifieste en su rostro altas dosis de cordura —la única belleza que realmente no pueden poseer—. Resumiendo: los dirigentes del Pórtico han perdido una estupenda oportunidad de callarse sus incoherentes reflexiones⁴. No obstante, Plutarco ha conseguido lo que se proponía: a) negar la categoría de filólogos-filósofos a quienes vanamente se la arrogan; b) despertar ciertas dudas sobre la en principio «correcta y nada sospechosa» inclinación sexual de sus «víctimas», pues, como malévolamente apostilla:

No habrá nadie que ponga obstáculos al celo de los sabios por los jóvenes, si en él no hay pasión, pero era preciso llamar amor (ἔρως) a lo que todos los hombres y mujeres entienden y expresan con este nombre... (el amor a la mujer)⁵.

y c) introducir el interrogante ya planteado: ¿presidió o no ἔρως el amor a la mujer en la Estoa Antigua o, lo que es lo mismo, le negó la capacidad de alcanzar la virtud, de aprender las reglas de esta necesaria ciencia? Esperemos que no, pero Plutarco advierte desconfiado:

Es absurdo decir que la mujer no participa en absoluto de la virtud. ¿Qué necesidad hay de hablar de su sensatez e inteligencia, y aun de su

⁴ Por supuesto y como el lector puede muy bien comprender, no puedo extenderme ahora en un riguroso examen del Amor Estoico. Hacerlo supondría un exhaustivo análisis terminológico, cuyo principal objetivo sería el hallazgo de las razones que movieron a los Estoicos a afirmar que los jóvenes irreflexivos pueden también ser bellos-sensatos o, lo que es lo mismo, qué tipo de belleza poseen los jóvenes y por qué no se les puede negar semejante atributo. Para ello, cf. Pablo Gilabert, «Amor Estoico (Estoicismo Antiguo)» (tesis doctoral inédita), Barcelona 1980, pp. 105-300 y *Plutarco. Diálogo en torno a Eros*, Introducción, Colección Erasmo (pendiente de publicación).

⁵ *Op. cit.*

fidelidad y justicia, cuando muchas han manifestado valor, osadía y generosidad? Por otra parte, declarar que su naturaleza es noble en lo demás, pero acusarla de estar incapacitada únicamente para la amistad, es del todo extraño⁶.

Pues bien, por extraño que pueda parecer, han sido precisamente estas últimas maledicencias plutarquianas las que han conseguido el beneplácito de la crítica moderna y, lo que es más grave aún, han llegado incluso a condicionar la lectura del *Amatorius* de Plutarco. Buen ejemplo de ello es la tesis mantenida por Flacelière en el sentido de que el escritor de Queronea, y en una obra claramente destinada a exaltar las excelencias del amor matrimonial frente al homosexual, no puede haberse servido en parte de los primeros jefes de la escuela estoica y, sobre todo, de su terminología pederástica para condenar la homosexualidad, al tiempo que sí acude, en cambio, a sus últimos jerarcas —Antípatro de Tarso concretamente— para enaltecer los eternos valores del Eros conyugal. Conclusión final: los albores del Pórtico están teñidos de vicio y perversión, mientras que Antípatro se aparta ya de la tortuosa senda seguida por sus predecesores. Como decíamos, son pues las malintencionadas insinuaciones de Plutarco y no su real intelección del amor estoico las que han conseguido alzarse con el triunfo⁷.

Mi postura es, sin embargo, muy distinta y, por tanto, con las palabras del *De com. not.* bien presentes, me permito sugerir que no es aconsejable caer en la trampa que se nos tiende y lanzarnos a la búsqueda y captura de una crónica escandalosa en los inicios del Pórtico, contraponiéndola acto seguido a los buenos usos y costumbres dibujados en el *Περὶ γάμου* de Antípatro de Tarso. Pero no es éste el peor error que puede cometerse, sino que existe uno más grave, cual es el de buscar denodadamente todo lo que en un Antípatro, Musonio, Epicteto, Marco Aurelio, etc., puede oler a homosexualismo, y afirmar consecuentemente que, como podemos constatar, no existe oposición real entre ninguno de los tres clásicos períodos del Estoicismo por lo que a la aceptación del amor masculino se refiere. Aun así, esto es precisamente lo que nos propone D. Babut⁸, con el agravante de que es él mismo quien, poco antes de concluir sus reflexiones, puntualiza:

Los Estoicos retoman el vocabulario pederástico tradicional, pero le dan un sentido figurado y metafórico... Para el Pórtico el amor desinteresado

⁶ Plu. *Amatorius* 769c.

⁷ Cf. R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, París, Hachette, 1960, p. 174 y *Plutarque. Dialogue sur l'Amour (Eroticos)*, París 1953, p. 24.

⁸ D. Babut, «Les Stoïciens et l'amour», *REG* 76, 1963, pp. 55-63.

del sabio por el joven es un proyecto de amistad, del que todo elemento sexual o simplemente erótico o pasional está totalmente excluido⁹.

Yo también aplaudo, sin duda, el empeño de D. Babut en no aceptar el pretendido enfrentamiento entre el primer Estoicismo, arcaizante y cuya teoría sobre el amor parece un retorno al platonismo, y Antípatro e incluso el Estoicismo Medio e Imperial, entusiastas defensores del matrimonio. Con todo, este antagonismo lo crea Flacelière, no Plutarco, quien, por lo demás, no está interesado en hacerlo, sino únicamente en utilizar fuentes de unos y otros con una finalidad muy concreta y, sobre todo, diferenciada. No hay pues razón alguna, repito, que justifique una caza de testimonios propederásticos en Antípatro, Epicteto, etc., con la única finalidad de emparentarlos con un falso homosexualismo anterior, que él mismo niega y que, en todo caso, se circunscribe —con matices— a Zenón; al contrario, hacerlo así significaría viciarla de raíz y condenarla a una interpretación mediatizada, y por ende falsa, de unos textos que no fueron concebidos para la función que ahora se les encomienda.

Bajo estos presupuestos, y sin dejar de expresar su no menor oposición a K. Praechter¹⁰, partidario asimismo de ver en el *Περὶ γάμου* de Antípatro el punto final de una evolución que va del elogio del amor masculino a su deliberada condena, comienza, como decía, el uso y abuso de autores simpatizantes de la escuela de fecha reciente, Epicteto y Dión Crisóstomo por ejemplo, en cuyos textos pueden adivinarse, según Babut, posturas cercanas a las mantenidas por Zenón y Crisipo. El primero al que nos remite es precisamente la *Plática II* (18, 15-17) de Epicteto donde nos explica cómo consigue no dejar desbordar su imaginación por encima del cauce permitido:

Hoy, al ver a alguien bello o bella (*καλὸν ἰδὼν ἢ καλὴν*), no me dije a mí mismo: «yo debiera haber sido ese alguien que se acostó con ésta» o «dichoso su marido» (pues el que dice esto, «dichoso», (es) también «el adúltero»), ni imaginé lo que viene a continuación, a ella presente, desnudándose y acostada junto a mí.

Admitamos que Epicteto es sensible también a la belleza masculina. Permítaseme decir que el pasaje no hace sino atacar frontalmente semejante «debilidad». No se puede negar, es cierto, que la imaginación de Epicteto es obligada a apartarse con decisión del bello o bella que

⁹ P. 62.

¹⁰ K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig 1901, excursus dedicado al *topos* sobre el matrimonio en la Literatura Griega, p. 149 ss.

podiera hacerle sentir envidia del afortunado ser que comparte su lecho, pero es harto evidente que la intención del autor es justamente la de apartarse de un «peligro». Es imposible que Babut crea verdaderamente que Epicteto se autodescribe en este pasaje como una de esas naturalezas propicias a dejarse impactar por un joven cuya *ἔμφασις κάλλους* les impulsa al amor —¿sexual?—; al contrario, estaría más bien anatematizando una práctica que considera nociva, y sin que ello tenga por qué significar, naturalmente —no vayan a interpretarse mal mis palabras—, que semejante condena lo sea en el ánimo de Epicteto a las supuestas «perversas costumbres» de la Estoa Antigua.

El segundo de los textos es, si cabe, mucho más perturbador y sorprendente. El discípulo de Musonio Rufo se enfrenta esta vez con un epicúreo a quien no está decidido a perdonarle su escaso o nulo entusiasmo por el matrimonio. Le recuerda para ello, ¿cómo no?, que en una ciudad poblada únicamente por individuos tan poco dados a la procreación surgirían irremediabilmente problemas de subsistencia:

¡Dios te ampare!, ¿te imaginas una ciudad de epicúreos? «Yo no me caso». «Ni yo, pues no hay que casarse». Ni tampoco hay que criar hijos, ni participar en los asuntos de la ciudad. ¿Qué puede ocurrir pues?, ¿de dónde vendrán los ciudadanos?, ¿quién los educará?, ¿quién se hará cargo de los efebos, quién de los gimnasios?, ¿en qué los educarás?, ¿en lo que eran educados los Lacedemonios o los Atenienses? Tómame a un joven, guíale de acuerdo con tus doctrinas. Perversas son estas doctrinas, tendentes a la destrucción de la ciudad, dañinas para los hogares, ni siquiera propias de mujeres¹¹.

Admitamos de nuevo, ¿por qué no?, una alusión a las relaciones pederásticas entre amados y amantes. ¿Qué nexos puede haber entre este texto y el pensamiento de Zenón y Crisipo? Babut podría decirnos, me imagino, que también estos dos creyeron ver en *ἔρω* «un impulso a hacer amistad que provoca la belleza manifestada por los jóvenes que están en la flor de la edad»¹², continuando así en principio la tradición pederástica, pero, en este caso, nos veríamos en la obligación de recordarle que es él mismo el que nos aseguraba que todo se trata de un lenguaje figurado o metafórico, y el que nos dirá a su vez dentro de unas pocas páginas que la Estoa sí aconsejó el matrimonio y la procreación de hijos. Y lo que es más importante, ¿qué existe en este pasaje que pueda sugerirnos que Epicteto, él y no los personajes de los que está hablando, mostrara nunca una actitud favorable y aun coin-

¹¹ *Plática* III 7, 19-21.

¹² S. E. M. VII 239, SVF III 399.

cidente con el verbal —que no real— apoyo de Zenón y Crisipo a la pederastia?¹³.

Tampoco el último de sus textos va a ayudarnos a comprender el porqué y, sobre todo, el cómo poder descubrir posiciones propederásticas allí donde, a lo sumo, parece existir un vago e intrascendente reconocimiento de la belleza juvenil, aunque, eso sí, desligado de cualquier enaltecimiento de sus virtudes «eróticas» —lo que sí parecía ocurrir al menos en Zenón y Crisipo—, ya que sus encantos son comparados sin miramiento alguno con los que pueda poseer una niña —que, por cierto, no es su rival—, el deseo de gloria por pequeña que sea, e incluso un pastel. A todos ellos, como era de esperar, deberá renunciar en bloque el que opte por el Cinismo:

En primer lugar, en lo que atañe a ti mismo, conviene que en nada te muestres igual a como ahora obras, ni acusando a Dios ni a hombre alguno; es necesario que extirpes por completo el apetito...; que en ti no haya ira, ni cólera, ni envidia, ni compasión; no te parezca hermosa niñita, honrilla, mancebito o pastelito alguno¹⁴.

Al contrario de lo ocurrido con Epicteto, mis objeciones al uso que D. Babut hace del texto de Dión Crisóstomo que vamos a leer son mucho menos serias. Ésta es probablemente la primera vez que nos presenta un pasaje en el que sí es posible adivinar, al menos en lo que al significado de las palabras se refiere, un elogio del sentimiento de amistad surgido entre un hombre y su predilecto, su amado:

¿Pues no son asimismo los placeres más agradables y menos lascivos los que se engendran mediante la amistad de los que viven el uno con el otro, y los que, bien de parte del amado (παρὰ παιδικῶν), bien de parte de la mujer, sobrevienen al hombre que busca afecto? Muchos son pues los nombres de la amistad, como seguramente muchas sus ventajas, pero la amistad que va unida a la belleza y la juventud (ἄρρα) ha recibido con justicia el nombre de ἔρως y parecerá el más bello de los dioses¹⁵.

Aun así, merece la pena constatar que, a diferencia de Zenón y Crisipo, en quienes, si hacemos caso de la definición de ἔρως, la amistad quedaba reservada al joven que se hacía acreedor a ella con su ἔμφασις κάλλους, en esta ocasión la mujer no queda excluida de la amistad. Pero es que, por lo demás, el que Dión afirme que también son «los más agradables y los menos lascivos» τὰ ἀφροδίσια que un hombre

¹³ Ni que decir tiene que el texto no nos permite pensar que esté tachando de homosexuales a los Epicúreos, lo que, por otra parte, hubiera sido un craso error.

¹⁴ *Plática* III 22, 13-14.

¹⁵ *D. Chr. Or* III 98-9.

que busca afecto (εὔνοια) puede obtener de un amado o de una mujer, en mi opinión no tiene por qué significar otra cosa que está utilizando un τόπος muy común en la Literatura Griega y que le está prestando un buen servicio en un discurso dirigido según todos los indicios al emperador Trajano. ¿Su contenido?: un conjunto de consideraciones en torno a la necesidad de la amistad y de ver en ella el modo de compartir penas y placeres. Por si fuera poco, las últimas palabras del pasaje no hacen sino hablarnos precisamente de lo que fue una larga y firme tradición en Grecia, asociar el nombre de Eros, que es tanto como decir el de φίλια (amistad), a la belleza y la juventud (κάλλος καὶ ὥρα), un Eros del que ahora Dión, repito, no excluye el amor profesado a la mujer.

Las reflexiones del emperador Marco Aurelio, por su parte, no parecen *a priori* un material demasiado propicio para ver en él planteamientos homófilos, sino pensamientos de otra índole, encaminados más a la toma en consideración del Todo que nos envuelve y engloba, que a magnificar unilateralmente ninguno de sus aspectos particulares por más bellos que éstos sean:

De modo que, si uno posee una sensibilidad y un conocimiento más profundo de lo que acaece en el Universo, prácticamente todo, incluso aquello que sucede como consecuencia de otra cosa, le parecerá conjuntado de un modo peculiar y voluntario. Las reales fauces de las fieras no las contemplará con menor agrado que las que nos muestran los pintores y los escultores al representarlas, y con sus prudentes ojos será capaz de ver una madurez y plenitud en la anciana y el anciano y lo atractivo de los niños (τὸ ἐν παισὶν ἐπαφρόδιτον)¹⁶.

Evidentemente, lo único que de nuevo puede hacernos pensar que estas palabras guardan algún tipo de relación o parentesco con las de Zenón o Crisipo, es que también aquí se nos conmina en cierto modo a descubrir con nuestros ojos lo atractivo o seductor de los niños. Sin embargo, para considerarlas una incitación a la homosexualidad antes que una llamada sin prejuicios a la valoración de la belleza, tendríamos que quedarnos únicamente con la cita escueta proporcionada por Babut (τὸ ἐν παισὶν ἐπαφρόδιτον σώφροσιν ὀφθαλμοῖς ὄρᾶν), mientras que, si por el contrario, nos tomamos la molestia de no sacarla del contexto en el que se encuentra, estaremos en condiciones de dar con el significado real de una frase con una finalidad muy distinta a la que ahora se le atribuye. Aquí la belleza es algo amplio y que abarca el Todo, es él el que ocasiona la complementariedad. Dentro de este esquema, la belleza de los niños no es, por consiguiente, algo

¹⁶ *Op. cit.*, p. 56.

singular cuyas virtudes, también singulares, deban recibir especial atención, ya que es ella la que nos conduce a la principal de las Ideas, el Bien (Platón), y la que permite que el discípulo llegue a la Virtud (los Estoicos). Al contrario, se trata de una más de las que el mundo encierra, absolutamente comparable, además, con la madurez y plenitud del anciano o la anciana, puesto que su belleza no se opone antagónicamente a la decrepitud y fealdad de éstos, sino que se complementa perfectamente con su «real y efectiva belleza»; yo me permitiría sugerir incluso que el texto de Marco Aurelio podría representar en todo caso el reverso de las palabras de Crisipo:

ὁ λέγων τὸν ἔρωτα «ἐπιβολὴν εἶναι φιλοποιίας» συνεμφάνει τὸ «νέων ὠραίων», καὶ εἰ μὴ κατὰ ῥητὸν τοῦτο ἐκφέρη· «οὐθεὶς γὰρ γερόντων καὶ ἀκμῆς ὠραν μὴ ἔχόντων ἐρᾷ»¹⁷.

Pues bien, a pesar de todo, ninguno de los textos anteriores parece utilizado con tan poca fortuna como el siguiente fragmento del Περὶ γάμου de Antípatro que conservamos gracias a Estobeo:

Es pues lo más parecido a como si uno, por tener una sola mano, tomara la otra de alguna parte o, teniendo sólo un pie, se procurara el otro de algún otro lugar, de modo que pudiera andar mucho más fácilmente a donde quisiera, y no sólo ponerse en movimiento, sino también avanzar; del mismo modo, el que se ha casado obtendrá ventajas provechosas y útiles a lo largo de la vida. En lugar de dos ojos, por ejemplo, utilizan cuatro y, en lugar de dos manos, otras tantas con las que pueden hacer, también más fácilmente, el trabajo manual... Según esto, si uno añadiera a otro como si lo añadiera a sí mismo (en nada diferirá pues que este otro sea mujer u hombre), podría realizar todos sus trabajos más ligera y fácilmente¹⁸.

Si importante es la lectura del texto, más lo es aún, diría yo, la propia presentación que de él hace Babut:

La pederastia en cuanto tal no parece haber sido objeto de ningún prejuicio desfavorable, de ningún juicio discriminatorio. Lo muestra de una manera particularmente sorprendente una frase de Antípatro de Tarso, uno de los partidarios más entusiastas del matrimonio y del amor entre esposos. Al fin de una página en la que sostiene que una de las ventajas principales del matrimonio es la de permitir hacer frente a las necesidades de la vida al unir los recursos y capacidades de dos seres, se llega a la siguiente conclusión: οὐθὲν γὰρ διοίσει εἶτε θῆλυ τοῦτό ἐστιν εἶτε ἄρρεν¹⁹.

¹⁷ S. E. M. VII 239, SVF III 399.

¹⁸ Stob. *Florileg.* XVII 25, SVF III, Antipater Tarsensis 63.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 59.

En efecto, Antípatro está empeñado en demostrar que el matrimonio, lejos de significar un estorbo, representa la mayor ayuda que el hombre puede obtener de parte alguna. Con un lenguaje y símiles tremendamente sencillos y al alcance de todos, nos sitúa pues ante la perspectiva de un trabajo más fácil, cómodo y realizado con mucho menos tiempo del que emplearíamos si contáramos sólo con nuestros propios recursos. El matrimonio es como si al esfuerzo que realizamos con nuestras dos manos sumáramos el de otras dos, de mujer o de hombre. La ayuda, así sin más, venga de donde venga, es útil, del mismo modo que la llegada de la esposa lo es para el marido, pero no, por supuesto, porque en nada se diferencia de la que podríamos recibir de un hombre con el que estuviéramos unidos afectivamente, sino porque ella misma, independientemente del sexo de quien la preste, representará una efectiva contribución a nuestra tarea. Nada hay, por tanto, absoluta y rotundamente nada, que deba hacernos suponer que Antípatro ha conseguido introducir, precisamente en su *Περὶ γάμου* y «con una sola y sorprendente frase», la que sería la mayor apología del amor homosexual que jamás se hubiera hecho en la Estoa.

Obviamente, si lo que se quiere es unificar los tres períodos de la Estoa, tanta importancia tiene buscar posibles apologías del amor homosexual en cada uno de ellos, como demostrar inexistente su condena. Con el mismo propósito que hasta ahora le ha animado, Babut buscará y trivializará, por consiguiente, todo lo que pudiera interpretarse en tal sentido. El autor escogido para este fin es el maestro de Epicteto, Musonio Rufo (fr. XII Hense), quien no aparece decidido a aceptar moralmente ninguno de los placeres habidos fuera del matrimonio:

... considerar justas únicamente las relaciones sexuales habidas en el matrimonio y encaminadas a la procreación de los hijos, puesto que son legítimas; injustas e ilegítimas, en cambio, las que sólo persiguen placer, aunque tengan lugar en el matrimonio. (También) otras, las adúlteras, van en contra de la ley, y no son en absoluto más tolerables que éstas las de hombres con hombres, pues se trata de una osadía antinatural. Asimismo, cuantas relaciones sexuales con mujeres fuera del adulterio no están encaminadas a la procreación, aunque sean legítimas, todas ellas son también vergonzosas (o), al menos, las que se llevan a cabo por incontinencia ²⁰.

En realidad, tengo la impresión de que este fragmento podría ser utilizado en otros campos con mucho mayor éxito que el que puede proporcionarnos a la hora de demostrar que no debe verse en Musonio

²⁰ Fr. XII Hense.

un anatema expreso del amor entre varones. Pienso sobre todo en la tantas veces afirmada necesidad —que las dos últimas fases del Estoicismo sintieron— de dejar bien sentado qué tipo de relaciones o, lo que es lo mismo, qué tipo de sociedad había que propugnar frente a los desvaríos teóricos, pero sólo teóricos, de la primera Estoa, donde, en razón de la influencia que en ella ejerció la doctrina cínica, tuvo cabida —en obras como las *Repúblicas* de Zenón y Crisipo— todo lo que rompía con la convención social. En cualquier caso, no está de más recordar que, a pesar de los pesares, aquellos «desvaríos» debían a buen seguro estar reñidos con las consideraciones sobre el matrimonio de los mismos autores en contextos diferentes a los de sus respectivas Πολιτεῖαι. Musonio recomienda en realidad algo sencillo y poco dado a la sofisticación teórica: una sexualidad legítima (κατὰ νόμον) que proporcione unos padres y un hogar a los hijos. Todo lo demás, y sin discriminación de ningún tipo, no es legítimo (παρά νόμον), sino ansia de placer (ἡδονή), e incluso ansia desmesurada e incontenible de placer (ἀκολασία). Podría objetarse, es cierto, que a las relaciones sexuales entre hombres se les reserva en exclusiva la nada halagadora singularidad de contravenir las leyes de la naturaleza (παρά φύσιν), pero no es menos cierto que el acento recae sobre todo en el estéril desperdicio de todo semen eyaculado sin fines procreativos. Comprendo perfectamente, por lo demás, que Babut necesite asegurarse en sus posiciones y afirme que, «bien lejos de constituir una innovación o de marcar una reacción contra la enseñanza tradicional de la escuela, este moralismo queda bien en el espíritu del fundador de la secta, aquel que recomendaba a los jóvenes evitar toda actitud o gesto que pudiera hacer nacer engañosas esperanzas en los espíritus de los libertinos, mostrando cada día un semblante lleno de reserva y virilidad», pero no puedo menos que sugerir de nuevo que no sería tanto Musonio Rufo el que no «está marcando una reacción contra la enseñanza tradicional de la escuela», como el Musonio Rufo visto, leído y analizado desde la perspectiva en que le coloca la parcial visión que Flacelière tiene del *Amatorius*.

Agotado el primer grupo de pruebas, el segundo lo constituye una, a mi entender, no menos vana discusión sobre si debemos creer o no que Zenón y algunos de sus seguidores fueron esclavos de la belleza de sus pupilos o, a decir verdad, sobre el método utilizado para descubrirlo. La razón que la justifica es para Babut la misma en la que se ha apoyado hasta ahora: aportar los testimonios de los que se desprende que, así como en Antípatro o en el Estoicismo Medio e Imperial no existen razones de peso para creer que censuraran con energía la

pederastia de la Estoa Antigua, así también en los albores del Pórtico podemos constatar ya cómo aquellos que fueron acusados de propiciar teórica y prácticamente unos hábitos sexuales poco acordes con las costumbres de los tiempos que corrían resultan ser los mismos que más radicalmente se pronunciaron a favor de ningún tipo de discriminación sexual. El método propuesto puede parecer de nuevo lógico y coherente de acuerdo con el plan trazado, pero puede intuirse fácilmente que, si se desarrolla tal y como se nos aconseja, no tendremos otra opción que terminar entregándonos a un puro anecdótico sexual. El que logremos averiguar que Zenón se pronunciaba a favor de las relaciones sexuales con la mujer con el mismo entusiasmo con que lo hacía con respecto al amado, no va a decirnos nada, como no sea que su tremendo teórico y verbal no incurrió en el error de secundar la discriminación sexual. A nosotros, en cambio, lo que realmente nos interesa es saber si, en una escuela en donde se animaba a todos los alumnos a aprender las reglas de la virtud y a ponerlas en práctica, la mujer no fue víctima de lo que podríamos llamar esta vez «discriminación cultural».

Este sería, sin embargo, el camino que yo me permitiría aconsejar. El escogido por Babut es, como he dicho, diferente. Ante todo, no puede impedir que las acusaciones de Antígono de Caristos en el sentido de que Zenón jamás mantuvo trato con mujer²¹ se vean confirmadas por otras fuentes²², así es que Babut se apresura a proporcionarnos los testimonios que logren romper con la imagen de un Zenón homosexual y nos lo conviertan en bisexual. ¿Qué podríamos pensar si no de un hombre que nos aconseja cómo separar los muslos tanto de un varón como de una hembra?²³

Un único medio resta ya al autor de «Les Stoïciens et l'Amour» para descubrir la verdadera postura del Pórtico respecto al matrimonio: buscar entre las obras de sus filósofos más destacados y dar con las que llevan por título *Περὶ γάμου*, así como ofrecer al lector un número —no completo— de máximas en las que se inste al sabio a contraerlo, demostrando así el interés del estoico por la mujer en la medida en que su tendencia homosexual se ve contrarrestada por su bisexualidad.

Por descontado que yo también admito que los Estoicos, todos ellos, aconsejaron el matrimonio, pero no porque se sintieron tan inclinados a la mujer como al hombre, sino porque, aunque escasos, son suficien-

²¹ Ath. XIII 563e, SVF I 247.

²² D. L. VII 13, Ath. XII 605e-f, SVF I 451.

²³ S. E. P. III 245, SVF I 250; M. XI 190, SVF I 251; Epiphanius *adv. Haeres.* III 36, SVF I 213; Plu. *Quaestiones coniuales* III 653e, SVF I 252.

tes los informes que así nos lo confirman (Zenón debió ser efectivamente un pederasta, pero ello no nos permite creer que, aunque justificara teóricamente la ἀρρενομιξία en su *República*, todos los que le sucedieron le imitaron en las ideas y los «actos»²⁴. Por la misma regla de tres, deberíamos suponer que los Estoicos, en la medida en que preconizaron la comunidad de mujeres para sus Estados ideales, la practicaron. No son, repito, sus cínicas osadías teóricas las que deben preocuparnos, sino su verdadero credo y comportamiento social).

¿Qué es lo que nos dicen las fuentes? Algo bien distinto. Lactancio asegura, por ejemplo, que

si la naturaleza del hombre es apta para la sabiduría, es preciso que no sólo artesanos, sino también campesinos y mujeres... reciban enseñanza para que sean sabios... esto los Estoicos lo comprendieron tanto que dijeron que los esclavos y las mujeres tenían que filosofar²⁵.

Prácticamente en los mismos términos se expresa Clemente de Alejandría en un pasaje en el que, aun no concretando la fuente e ideología de la que parte para terminar en un razonamiento muy similar, no podemos menos que reconocer, como lo hace H. von Arnim, un origen común:

Reconozcamos que por nacimiento todos tenemos la misma naturaleza y virtud. Por lo que hace a la naturaleza humana, no parece que la mujer tenga una y el hombre otra..., así pues, las mujeres tienen que filosofar²⁶.

La igualdad del hombre y la mujer en la virtud no es, no obstante, una idea original estoica, sino cínica y remontable a Antístenes (ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετὴ²⁷). Pues bien, no hay que olvidar que la Estoa ve en Eros un «impulso a hacer amistad que provoca la belleza al manifestarse», matizando inmediatamente, eso sí, que lo que de veras debe evidenciar el aspecto exterior del joven es «talento para la virtud»; si a esto añadimos que la mujer también fue llamada a la meta y objetivo final de la pedagogía del sabio, la ἀρετή, y que ella misma no es patrimonio exclusivo de quienes tradicionalmente habían practicado la filosofía, los hombres, desde el momento en que ya Cleantes dedicó una de sus obras a su discusión (Περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ καὶ

²⁴ Omito ya el real significado de la terminología erótica anteriormente analizada.

²⁵ *Instit. diu.* III 25, *SVF* III 253.

²⁶ *Strom.* IV 8, *SVF* III 254.

²⁷ *D. L.* VI 12.

ἀνδρὸς καὶ γυναικός²⁸), deberá deducirse que los Estoicos sí creyeron que el sabio y la mujer se hallan unidos también por lazos de amistad. Es más, posiblemente se vieron más obligados que nadie a hacerlo y a sostener decididamente que ellos dos, sabio y mujer, están llamados a iniciar juntos el camino hacia la plenitud racional-moral de la que niegan, como ya lo negaban sus antecesores los Cínicos, que haya sido excluida. Era forzoso, además, que así fuera, si no queríamos vernos en la disyuntiva de considerar vanos todos los esfuerzos que la Estoa hizo para que los hombres confiaran en la posibilidad real de llegar algún día a una «sociedad de sabios», indefectible e irremediadamente unidos por un proyecto superior en cuya consecución todos, absolutamente todos, deberían colaborar²⁹.

Y es que de lo que se trata en el fondo es de crear una comunidad (κοινωνία) que lógicamente tomará cuerpo con prioridad entre aquellos que están unidos por fuertes lazos de amistad (φιλία); más todavía, es ésta la que crea y da soporte real a la comunidad de vida o, lo que es lo mismo, la que nos permite compartirla y conseguir el acuerdo (συμφωνία) e igualdad de opiniones (ὁμοδογματία) en lo que a ella se refiere. Ninguna de las amistades es desdeñable, pero el que su enumeración se ocupe primero de las más evidentes, la tenida a los conocidos, a los familiares y aquellos con quienes nos sentimos unidos por un trato habitual, no impide que se deje un último y yo diría preferente lugar a la amistad erótica, a la que surge de ἔρως³⁰. De nuevo se nos podría reprochar que, ateniéndonos escrupulosamente a su definición, ἔρως parece reservado únicamente a la amistad habida con los jóvenes, pero la réplica es también la misma de antes: el amor es una incitación a la amistad mediante la que el sabio conduce al adolescente a la virtud, y ésta, destino y meta final de su pedagogía, está reservada por igual al hombre y a la mujer.

En cualquier caso, si alguien optara por seguir siendo esclavo de la definición de Eros, no sería difícil encontrarle el fragmento adecuado que le convenciera de que el ser sociable o comunitario (κοινωνικός), aquel que está unido a los demás por el mismo lazo de amistad (φιλία) que une a sabio y adolescente, éste está llamado a aceptar el peso de la monarquía si así es preciso, a participar en la vida de la ciudad y, naturalmente, a contraer matrimonio y engendrar hijos³¹. En definitiva, si el fin es una vida de acuerdo con la naturaleza y entregarse decidi-

²⁸ D. L. VII 174, SVF I 481.

²⁹ Stob. *Ecl.* II 104, SVF III 682.

³⁰ Stob. *Ecl.* II 74, 16, SVF III 112.

³¹ Stob. *Ecl.* II 7, SVF III 686.

damente a su consecución³², fin podríamos llamar también a perseguir la justicia, parte esencial de la virtud. Con todo, la verdadera justicia lo es por naturaleza, no por imposición, lo que trabajado convenientemente por el Estoicismo viene a significar que la participación en los asuntos de la ciudad, más que un deber impuesto por la ley, es una obligación que deriva de la propia φύσις. El sabio no tiene por qué desentenderse de ellos; antes al contrario, con el firme propósito de conducir a la virtud a sus conciudadanos, los legislará, educará y ayudará a que se parezcan a los virtuosos, emulando por una parte su ferviente y particular entrega a la μάθησις τῆς ἀρετῆς, pero sin rechazar por otra ninguna de las obligaciones libre y gustosamente aceptadas por y desde su estado de perfección, tales como el matrimonio y los hijos³³.

En realidad, este tipo de antítesis entre la vida de acuerdo con la virtud y la vida de acuerdo con las leyes de la ciudad se remonta ya a los Cínicos, concretamente a Antístenes, quien, aun después de afirmar que la ἀρετή es suficiente para el logro de la εὐδαιμονία así como su escasa necesidad de muchas palabras o enseñanzas —opinión que la Estoa se preocuparía muy mucho de suavizar—, no dudó en sostener que el sabio tomará parte en la vida de la ciudad, aunque en principio no sea con sus leyes, sino con las de la virtud. Es obvio que una de las mejores formas de prolongar el estado de cosas que se pretende cambiar es precisamente apoyar el matrimonio y la procreación de hijos legítimos, desde siempre elemento y sostén principal del orden establecido, pero este tipo de, en palabras de Rist³⁴, «antítesis sofística» es usual tanto en una como en otra escuela³⁵. El decidido apoyo que la Estoa Antigua prestó según todos los indicios a la institución familiar es probable que llegara incluso a la condena expresa de lo que sí estaría permitido en una «República», el adulterio, pero no en el marco de las ciudades realmente preocupadas por salvaguardar su vínculo de unión y concordia, su sentido comunitario, su κοινωνία, que ahora no debe ser entendida, desde luego, como el libre acceso a las propiedades de los demás³⁶.

Como decía ya, de lo que se trata es de crear una comunidad de vida, y esto, sin duda alguna, sólo es posible si existe una igualdad

³² D. L. VII 87, SVF I 179.

³³ Stob. Ecl. II 94, 17, SVF III 611.

³⁴ *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, pp. 54-5.

³⁵ D. L. VI 11. Cf. asimismo Cic. *de fin.* III 68, SVF III 616, Hieronymus, *adu. Iovinianum* II 48, SVF III 727.

³⁶ Orígenes, *Cels.* VII 63, SVF III 729.

previa, la igualdad en la virtud (convendrá tener presente de nuevo el *Περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς* de Cleantes), que es la que nos permite una verdadera participación en los mismos bienes, la que nos libra de intercambiarnos nada contrario a la *ὁμόνοια* y *συμφωνία* alcanzadas, y la que mantiene marginadas a *ἐχθρία* y *διαφωνία*³⁷.

Nadie como Plutarco conoce pues tan al detalle el esmero con que los Estoicos señalaron el importante papel a jugar por la mujer en la sociedad de sus días, su llamada sincera —posiblemente con la imagen de Hiparquía en su mente— a que se uniera al estudio, consecución y vida en la virtud, a que entrara a formar parte como miembro de pleno derecho en una sociedad de hombres libres, virtuosos y unidos entre sí por lazos de amistad, armonía y concordia. El uso que del *Περὶ γάμου* de Antípato hace en su *Amatorius* así lo demuestra, como demostraría también que su airada protesta por la injusticia cometida con la mujer negándole la protección de Eros e incapacitándola para la amistad, no es más que una crítica global contra la pederastia, especialmente la platónica, partiendo sí de una terminología estoica aparentemente pederástica, pero desde luego reñida, como él sabe muy bien, con el verdadero «credo erótico» de la escuela. Otra cosa es que la Estoa consiguiera o no sus objetivos por lo que a la inserción de la mujer en la tarea filosófica se refiere.

A mi entender, éste sería el momento, y no antes, de intentar demostrar que el Pórtico nunca fue reacio al matrimonio entre sus adeptos, sirviéndonos para ello, como hacía Babut, de algunos títulos que probarían sobradamente cómo, al igual que ya ocurría con *ἔρωσ*, *γάμος* fue uno de los temas, si no asiduo, sí al menos presumiblemente importante en el conjunto de debates habidos en la escuela. No se trataría, en suma, de pasar revista a todos los *Περὶ γάμου* de la Estoa Antigua, el de Perseo de Citio³⁸, el de Antípato de Tarso³⁹, o el *Περὶ ὁμεναίου* de Cleantes⁴⁰ e incluso los quizá reales *Περὶ γάμου* y *Περὶ παιδοτροφίας* de Crisipo⁴¹, para terminar con Musonio Rufo y dos fragmentos de sus obras *τί κεφάλαιον γάμου* y *εἰ ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν γάμος*⁴², dando así por descontado que no hay lugar a duda sobre una polémica casi con toda seguridad dirigida contra los Epicúreos y su *καὶ μηδὲ καὶ*

³⁷ Stob. *Ecl.* II 93, 19, *SVF* III 625.

³⁸ D. L. VII 36, *SVF* I 435.

³⁹ Stob. *Florileg.* LXVII 25, *SVF* III Antipater Tarsensis 63.

⁴⁰ D. L. VII 174, *SVF* I 481.

⁴¹ Plu. *de Stoic. repug.* 1053b.

⁴² Fr. XIIIa-b, XIV Hense.

γαμήσειν καὶ τεκνοποιήσειν τὸν σοφόν, ὡς Ἐπίκουρον ἐν ταῖς Διαπορίαις καὶ ἐν τοῖς Περὶ φύσεως⁴³.

Pero no terminan aquí los problemas. Creo con toda sinceridad que ahora sí estamos en condiciones de mantener que Eros sí amparó a la mujer, el matrimonio y los hijos en el Estoicismo Antiguo, por más que en las «Repúblicas» se optara por darle una definición de corte platónico que parecía marginarlos. Nuestros objetivos estarían pues en principio cumplidos. Aun así, no quisiera omitir otra polémica, esta vez nada grotesca, sino estrictamente filológica, que, a mi juicio, merece ser tenida en cuenta.

Hace unos instantes veíamos a los jerarcas del Pórtico abogar por la más clásica y tradicional de las instituciones: el matrimonio. No obstante, sabemos bien que los Estoicos descienden de los Cínicos y que tuvieron a bien imitar su osadía teórica. Lógicamente, el marco adecuado para tales «desmanes» eran esos escritos dedicados a los Estados ideales y utópicos, razón por la que no puede sorprendernos que aquellos que hace un momento cantaban las excelencias de γάμος, se inclinen ahora por la comunidad de mujeres, amando de este modo por igual a todos los niños y anulando los celos que el adulterio provoca⁴⁴. Bien al contrario, los ciudadanos de ese paraíso inexistente dejan de ser «esposos y esposas», «padres e hijos de» para convertirse en ciudadanos unidos por Eros, el dios de la amistad, la concordia y la libertad, aquel que ayuda a la conservación de la πόλις⁴⁵. Y no se quedan ahí, sino que, decididos a superar el desenfado cínico, recomiendan asimismo la antropofagia, el incesto, etc.⁴⁶. De inmediato advertimos empero que esos «sesudos sabios» han superado con mucho sus reales capacidades revolucionarias. Buena prueba de ello es que, según Orígenes, el incesto lo justifican «racionalmente» por la necesidad que un padre y una hija tendrían de unirse si, extinguido el género humano, sólo ellos quedaran como garantes de su continuidad⁴⁷. Demasiado remota la posibilidad, demasiado atrevimiento, diría yo, para que

⁴³ D. L. X 119. Cf. Babut, *op. cit.*, p. 60 y Edelstein, *The meaning of Stoicism*, p. 72.

⁴⁴ D. L. VII 131, SVF III 728. Cf. Pl. R. V 457d; Arist., *Pol.* II 2, 11, 1261a; D. L. VI 72.

⁴⁵ Ath. XIII 561d, e.

⁴⁶ Theoph. Antioch. *ad Autolyicum* III 5, SVF III 750; D. L. VII 121, SVF III 747 y VII 188, SVF III 74; S. E. M. XI 192, SVF III 745; P. III 246, SVF III 745; Epiphani. *adu. Haeres.* III 30, SVF III 746; D. L. VII 188, SVF III 744; Clem. Rom. *Homil.* V 18, SVF II 1072. Cf. D. L. VI 73; VI 4; Phld. *Sto.* col. 15, 1-4, ed. W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*. Pero cf. asimismo D. L. VII 3.

⁴⁷ Orígenes, *Cels.* IV 45, SVF III 743.

semejante propuesta responda a un credo realmente «asumido y querido»⁴⁸.

El problema, y grave, es que toda esta «temeraria verbalidad» hay que hacerla congeniar, para colmo de las paradojas, con un entorpecedor y no menos sorprendente: καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν τῇ Πολιτείᾳ, (τὸν σοφόν) καὶ παιδοποιήσασθαι⁴⁹. Ya tenemos pues enfrentados en la misma obra matrimonio e hijos y comunidad de mujeres. La solución clásica, que, por otra parte, me parece plausible⁵⁰, ha sido ver en γαμήσειν el paralelo del γαμήσειν τε τεκνοποιίας χάριν ταῖς εὐφροεστάταις συνίοντα γυναίξιν de Antístenes⁵¹, interpretado a su vez según el ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομιζῶν, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθεισῇ συνεῖναι de Diógenes⁵². Admito la tesis, aunque querría con todo precisar que, independientemente del grado de promiscuidad sexual postulado por los Cínicos, ciertamente no fácil de delimitar, a mi juicio la propuesta estoica va más allá de la cínica, pues sería un error no reconocer que existe en verdad una diferencia entre el τὸν πείσαντα τῇ πεισθεισῇ συνεῖναι de Antístenes-Diógenes, y el τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρήσθαι de Zenón-Crisipo.

Otra solución al conflicto representada por Puente Ojea⁵³ vendría dada por la convicción de que los Estoicos, con un lenguaje plenamente ambiguo, hablan a dos niveles: el radical, aunque asumido, que incita a lo que «debe ser alcanzado algún día», y el conservador, que permitiría al Pórtico adaptarse a las exigencias de la πόλις diaria. No la comparto plenamente, pues tenemos demasiados datos como para no caer

⁴⁸ Evidentemente, tampoco quiero decir con ello que nada de lo preconizado en las *Repúblicas* es realmente asumido por sus autores e incluso querido para la sociedad actual. Así, por ejemplo, es perfectamente comprensible que los templos, en la medida en que no hay construcción ni estatua digna de los dioses, sean rechazados (Clem. Al., *Strom.* V 12, 76. Cf. *SVF* I 267). También lo es que las ciudades no deban estar adornadas con monumentos, sino con la virtud de los ciudadanos (Stob., *Florileg.* 42, 88, *SVF* I 266. Cf. asimismo H. C. Baldry, «Zeno's Ideal State», *JHS* 79, 1950, p. 8 sobre D. L. VII 33, *SVF* I 267). En cualquier caso, yo me circunscribiría muy mucho a la preeminencia absoluta de la virtud por encima de la ley. Todo lo demás, diría yo, hay que someterlo a una crítica implacable y peligrosa. Uno de los caminos a seguir podría ser comprobar qué nivel de tratamiento tienen todos los temas en obras que no sean ya la *República*, y hasta qué punto invalidan, un tanto o un mucho, sus radicales afirmaciones. Repito que el riesgo es innegable.

⁴⁹ D. L. VII 12, *SVF* I 270.

⁵⁰ Cf. N. Festa, *I Frammenti degli Stoici Antichi*, Bari 1932, p. 24.

⁵¹ D. L. VI 11.

⁵² D. L. VI 72.

⁵³ Cf. G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. El Fenómeno Estoico en la Sociedad Antigua*, Madrid 1974.

en la cuenta de que, viajes mentales aparte, los Estoicos fueron siempre en estas cuestiones y, en tantas otras, clara, rotunda e inequívocamente conservadores; todos, no Antípatro, etc., con respecto a los primeros. En la misma línea, Baldry, empeñado en armonizar comunidad de mujeres y matrimonio en las mismas «Repúblicas», sostiene⁵⁴ que una suposición plausible es la de creer que la Πολιτεία de Zenón era un proyecto a realizar en el futuro. Uno de los argumentos esgrimidos a favor de esta tesis sería la utilización del futuro de indicativo (πάντας τε παῖδας ἐπίσης στέρεσθαι πατέρων τρόπον καὶ ἢ ἐπὶ μοιχεία ζελοτυπία περιαιρεθήσεται⁵⁵). Pero, ¿cómo armonizamos κοινωνία τῶν γυναικῶν con γαμήσειν? En su opinión, muchos futuros de indicativo, tales como γαμήσειν y ἐρασθήσεσθαι, podrían denotar una tendencia u «obligación presente». Bien, pero ¿qué hay entonces del «se enamorará el sabio (αὐταῖς λέξεσι) de los jóvenes que en su aspecto denotan talento para la virtud»? ¿realmente cree que lo que él califica de «homosexualidad»⁵⁶ era entendido como una necesidad presente? No termina aquí todo, el profesor de la universidad de Southampton aborda también el problema de la paternidad de Zenón y la acepta cada vez que las informaciones de un texto van acompañadas de un «αὐταῖς λέξεσι», razón por la que el ideal de futuro vuelve a cobrar cuerpo a tenor de los datos que nos proporciona Clemente de Alejandría: λέγει δὲ καὶ Ζήνων... ἐν τῷ Πολιτείας βιβλίῳ, μήτε κατασκευάσμα, καὶ γράφειν οὐ δέδιεν αὐταῖς λέξεσι τάδε: ἱερά τε οἰκοδομεῖν οὐδὲν δεήσει...⁵⁷. Como que en este futuro ideal no quiere incluir γαμήσειν —y no olvidemos que el ὡς ὁ Ζήνων φησὶν equivale prácticamente al αὐταῖς λέξεσι—, puntualiza que para una verdadera referencia al futuro necesitamos un verbo de obligación y en futuro⁵⁸. Por otra parte, si hacemos caso de Filodemo:

(Zenón) explica su «República» como conveniente no sólo en el lugar en el que estaba, sino incluso en el tiempo en el que vivía... y por lo que hace a las hipótesis, en tanto que imposibles, legislaba para hombres que no existen, omitiendo los contemporáneos⁵⁹.

Baldry opina, por tanto, que podríamos concebir la «República» como una declaración de intenciones de como «debería ser ya» la sociedad

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 7.

⁵⁵ D. L. VII 131, SVF III 728.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 10.

⁵⁷ Clem. Al. *Strom.* V 12, 76, SVF I 264.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 7.

⁵⁹ *Op. cit.*, col. 339, 18, 1-11.

actual⁶⁰. Y sin embargo, precisamente por esto, porque no habría necesidad, según él, de relegarla a un futuro remoto, no hay razón para mantener que un δεήσει es más futuro que un γαμήσειν o un δεῖ (huelga decir, por otra parte, que Zenón podía explicarla como mejor le apeteciera, pero nadie puede creer seriamente que su deseo del «aquí y ahora» de todo lo que predicaba era directamente proporcional a su atrevimiento). Por si fuera poco, a nadie se le oculta que la comunidad de mujeres sería, desde luego, una de estas hipótesis o imposibles. Pues bien, es ella la que nos viene preconizada de la mano de un δεῖ y, si como asegura, el verbo de obligación que no está él mismo en futuro señala una «tendencia u obligación presente», ¿no nos vemos de nuevo forzados a hermanar κοινωνία y γάμος? En resumen: yo no creo que «vía futuros de indicativo» podamos solucionar nada. O entendemos el γαμήσειν en «clave cínica», o nos imaginamos un discurso del tipo: «el sabio se casará, tendrá hijos, etc., pero, cuando alcancemos... habrá comunidad de mujeres, etc., etc.»⁶¹. Yo no descarto esta posibilidad, entiéndase bien, yo no niego que ambas propuestas pudieran coincidir en la misma obra, sólo que, a diferencia de Puente Ojea, no los veo «convencidos» ni «dispuestos» a nada en este campo —y en tantos otros, repito— que no sea «teorizar». Comprendo muy bien el atractivo inherente a una postura como la de Festa, según la cual la razón por la que Zenón de Citio fundó una escuela propia fue la de «evitar la inevitable» incoherencia surgida en cualquier sistema racionalista, cuando, abandonado ya el campo de la simple especulación teórica, se desea incidir en la sociedad. Vistas así las cosas, tampoco deja de ser lógico, tal como asegura, que «ninguno de los filósofos cínicos pudo eludir transformar la sociedad en un ejército de filósofos mendicantes»⁶², lo que sí habrían conseguido los Estoicos, al permanecer fieles por un lado a los principios de la escuela cínica y de sus propios primeros representantes, y al acomodarlos por otro a la «realidad», permitiendo de este modo que su mensaje llegara incluso a capas sociales que no podían menos que rechazar y mostrarse francamente hostiles a los filósofos y doctrinas cínicas. Me atrevería a sugerir que no es sólo el deseo de incidir en la sociedad el que justifica la acomodación de una doctrina, sino la convicción, firme o no, asumida o simplemente imaginada, de lo que se predica. Es muy cómodo pensar que la evolución constante hacia posturas más conservadoras obedece a replanteamientos posteriores. Sin duda alguna, esto nos exime de

⁶⁰ Presento tan sólo el grueso de la argumentación.

⁶¹ Cf. nota 44.

⁶² *Op. cit.* I, p. 13.

tachar de incoherentes a quienes tuvieron a bien empeñarse en proyectos superiores a sus fuerzas, pero es también difícil aceptar aquella tan traída y llevada «evolución» si no es intuyendo ya una clara complicidad por parte de quienes alzaron más la voz. No estaría de más precisar incluso que quienes se liberaron de la tutela cínica y fundaron una escuela propia no lo hicieron muy probablemente para divulgar credos ajenos desde su cátedra, aunque, por supuesto, sí estuvieran interesados en proclamar que también ellos son capaces de justificar, y mejor, lo que en el fondo «no desean». Yo no hablaría, en consecuencia, de ambigüedad, sino de arrogancia e incluso falsedad⁶³.

Sólo me resta añadir que, dentro del amplio abanico de posibilidades que ha ido enumerando, Baldry recuerda que la presencia del γαμήσειν en la *República* podría deberse a un defensor tardío de Zenón, decidido a limar sus excesos. La solución es, a mi entender, demasiado fácil⁶⁴. Fuera quien fuese tal «defensor», el hecho mismo de darle cabida en la *República* con una intencionalidad expresa, nos confirma que conoce el carácter de la obra y la contradicción interna que hacerlo así supone. Por otra parte, lo que nosotros leemos ya es el ὡς ὁ

⁶³ Creo que es de justicia someter a crítica mis propias posiciones. Si hasta ahora he sostenido que el enfrentamiento entre primeros y últimos representantes del Estoicismo es falso, porque no hay razón para convertir a Zenón, Crisipo, etc. en apologetas de la pederastia, habré de reconocer que todo mi edificio puede tambalearse, si, al final, resulta que la homosexualidad de los Estoicos es aplastante. Pues bien, es cierto que tanto Diógenes Laercio como Antígono de Caristos nos aseguran que Zenón no conoció mujer, sino amado, pero también lo es que Crisipo, Plutarco, etc., transmisores del pensamiento y la terminología de Zenón nos aclaran su correcta intelección (cf. de nuevo nota 4). Pero es que, además, la «crónica escandalosa» es a todas luces anecdótica y restringida, el «homosexualismo filosófico» en esta época es extemporáneo (cf. S. Pyr. *Hypot.* III 199-200, SVF I 585) y, para colmo, Diógenes Laercio nos confirma que, a pesar de sus máximas pederásticas, «rara vez hizo uso de adolescentes» (VII 13), y que él mismo sostiene que el reposo y el descanso son el mejor remedio contra los «ardores del deseo» que le provoca Cremónides (Ath. 563f). Por una vez, habrá que reconocer que, en ocasiones, Zenón aparece más ocupado en calmar sus apetitos que en satisfacerlos (cf. F. Buffière, *Eros adolescent*, París 1980, p. 473). Pretender asimismo que sus tratados sobre el matrimonio no son suficientes para contrarrestar el «oprobio» de haber considerado indiferentes las relaciones sexuales entre hombres en la *República* es un desatino. Zenón, cuando habla del matrimonio y los hijos —y es casi ridículo tener que decirlo— habla del matrimonio y los hijos como lo hicieron sus sucesores heterosexuales sin transmitirles ni su homosexualidad ni su bisexualidad. Zenón, por los datos que poseemos, era homosexual, no bisexual. El ejercicio de Babut intentándonos demostrar que ciertos pederastas eran bisexuales hubiese sido válido —aunque inocente— para los de generaciones anteriores, pues todos sabemos que la pederastia jamás supuso la exclusión obligada del matrimonio. En suma, no niego la homosexualidad de Zenón, pero sí rehúso convertirlo, a él y a sus sucesores —y siempre a partir de los textos— en defensores exaltados del amor masculino.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 10.

Ζήνων φησὶν ἐν τῇ Πολιτείᾳ de Diógenes Laercio, y si ha optado por hacerle caso cuando esta fórmula nos habla del «homosexualismo en la *República*», no veo por qué no puede hacer lo mismo con γαμήσειν, a menos que otorgue confianza a sus informes cuando así le conviene, y se la niegue cuando no. En cualquier caso, cumple decir que él no se muestra partidario de semejante componenda y que se inclina más bien por leer γαμήσειν, desechando —parece— los futuros, en clave cínica. Nada grave que objetar.

Por último ya y antes de dar por cerrada una discusión que anunciábamos compleja y tortuosa, me parece de todo punto indispensable detenernos siquiera un poco en el Περὶ γάμου de Antípatro de Tarso como ejemplo, después de todo lo dicho, de un muy probable *topos* recurrente en la Estoa Antigua.

Fue K. Praechter, al que hemos hecho alusión anteriormente, quien sostuvo que buena parte de las consideraciones sobre el matrimonio y la vida familiar expresadas por Séneca, Musonio Rufo, Clemente de Alejandría, Plutarco, el pseudo-Luciano, etc., pueden remontarse, y se remontan de hecho, no sólo al clásico Περὶ γάμου de Antípatro, sino posiblemente a argumentos vertidos ya en el Περὶ ὕμενάου de Cleanthes, los hipotéticos Περὶ γάμου καὶ περὶ παιδοτροφίας de Crisipo, el Περὶ γάμου de Perseo de Citio, e incluso en tratados del propio Zenón donde se abordaba γάμος καὶ τὰ τέκνα. Todos ellos, en suma, beberían en la fuente común de un *topos* estoico Περὶ γάμου. El filólogo alemán admite de entrada que el fundador del Pórtico, Zenón, defendió ya la institución matrimonial en su *República* y, para reconciliar matrimonio y comunidad de mujeres, nos recuerda, apelando a Pearson⁶⁵, que el antagonismo se rompe si entendemos el uno como apropiado y correcto en la ciudad real y la otra en el estado ideal. Ya me he pronunciado repetidas veces al respecto y no voy a hacerlo ahora. Acude asimismo a la número 47 de las Cartas falsas de Diógenes, en la que su autor se propone enfrentar a este último como representante de la pesimista visión cínica sobre el matrimonio con un estoico, convencido, claro está, de sus excelencias y de la necesidad de la procreación⁶⁶. Vista la coincidencia cronológica de ambos interlocutores,

⁶⁵ *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, Londres 1891, p. 205, Fr. 171.

⁶⁶ El argumento estoico: «Pero la vida quedará falta de hombres, pues, ¿de dónde, dirás, la descendencia?», lo encontramos también en el tratado *Sobre el matrimonio* de Antípatro, y Praechter no duda en señalar que se halla asimismo, expresado en los mismos términos, en otros autores como Musonio (Stob., *Florileg.* III 43; Clemente de Alejandría (*Strom.* 2, 140); Hierocles (Stob., *Florileg.* III 12); el pseudo-Luciano (*Amores* 19).

deduce Praechter que este estoico no es otro que Zenón⁶⁷. Admite también, por supuesto, que el tema del matrimonio fue objeto de consideración filosófica fuera del Pórtico y con anterioridad a su fundación (en el *Oeconomicus* de Jenofonte, c. 7, por ejemplo), pero, independientemente de que Bock⁶⁸ prefiera conectar a Plutarco, Luciano, Libanio, Filón, etc., con Aristóteles antes que con los Estoicos, él cree en la necesidad de buscar una fuente más cercana en el tiempo como la diatriba estoica. Resulta innecesario a estas alturas señalar que comparto plenamente su tesis, pero no acierto a entender por qué acto seguido no logra evitar caer en la «trampa plutarquiana». En efecto, después de someter a examen el *Περὶ γάμου* de Antípatro y el *στωϊκὸς ἔρωσ*, añade:

La escuela se adhiere primero a la teoría platónica del amor y a su tendencia estética, pero más tarde, la diatriba, en preocupación constante por adaptarse a las necesidades morales de la vida cotidiana, y probablemente también bajo la influencia del mundo romano, más gastado en la sensibilidad estética, ha abandonado este punto de vista y combatido deliberadamente el amor masculino, a veces en oposición directa a Platón y los partidarios de su teoría del amor⁶⁹.

Si tenemos en cuenta que también Flacelière, a raíz de la comparación establecida por Antípatro entre las mezclas totales y el matrimonio⁷⁰, comenta:

Esta cita de Antípatro muestra que si bien el fundador del Pórtico, Zenón, y algunos de sus sucesores, fueron partidarios calurosos del amor «filosófico» a los muchachos, otros Estoicos más recientes combatieron la pederastia y se hicieron defensores del amor conyugal

e inmediatamente nos remite a las palabras anteriores de Praechter⁷¹, bien podríamos suponer que la dirección que imprime a la lectura del *Amatorius* viene a su vez condicionada por aquél. Por supuesto, dejo ya de lado mi opinión respecto al enfrentamiento entre unos y otros estoicos y su defensa o censura de la pederastia, pero sí quisiera hacer hincapié en la incoherencia de mantener por un lado que la temática del *Περὶ γάμου* de Antípatro —y los que de él dependen— se remonta probablemente al mismísimo Zenón, y afirmar después que los prime-

⁶⁷ *Op. cit.*, pp. 128-9.

⁶⁸ «Aristoteles Theophrastus Seneca de matrimonio», *Leipziger Studien* 19, 1896, pp. 1-70.

⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 149-50.

⁷⁰ *SVF* III, Antipater Tarsensis 63, p. 225, 11-16.

⁷¹ R. Flacelière, *Plutarque. Dialogue sur l'Amour (Eroticos)*, Paris 1953, p. 24.

ros estoicos se adhirieron a la teoría platónica del amor. Mucho me temo que hacer coincidir en el tiempo la adhesión al «amor estético» y el aliento al matrimonio basado en la unidad del hombre y la mujer en la ciencia de la virtud no es del todo razonable, como no sea al igual que ya lo hicieran Baldry y Ferguson, circunscribiendo el llamado «homosexualismo» a la Πολιτεία ideal, y el matrimonio a la πόλις real —lo que no hace—. ¿Es que realmente cree que la llamada al matrimonio, remontable según él al nacimiento del Pórtico, y lo que ello comporta de unión del hombre y la mujer en la filosofía, tuvo que medir constantemente sus fuerzas con el amor masculino, con el monopolio de la ἀρετή detentado por el sabio y sus inteligentes discípulos varones? ¿Piensa de veras que, a diferencia de la comunidad de mujeres, la adhesión a la teoría platónica del amor es extensible al credo diario, no utópico, de los primeros Estoicos, hasta el punto de derrocar a γάμος y relegar para el futuro su hegemonía? En mi opinión, Praechter nunca suscribiría semejante afirmación; al contrario, más allá de las evidentes contradicciones internas de su artículo, lo cierto es que está firmemente persuadido de que γάμος καὶ τὰ τέκνα son consustanciales al Pórtico desde el preciso instante en que Zenón comienza a impartir en él sus enseñanzas, por más que, en determinados momentos, tampoco él sepa liberarse de la pesada carga del intencionadamente abultado «homosexualismo estoico»⁷².

Pero nos estamos apartando del rumbo fijado. ¿Qué nos dice Antípatro, qué dijo probablemente la Estoa Antigua sobre el matrimonio? Abordamos primero el tema de la elección de esposa:

Conviene en primer lugar que la solicitud de matrimonio no se haga a la ligera, sino con gran sensatez (πεφροντισμένως); no reparar en la riqueza, la nobleza..., la belleza..., sino examinar los hábitos del padre, si toma parte en los asuntos de la ciudad, si es agradable y bondadoso, si es prudente y justo...; es preciso observar también a la madre con la que crece la que va a casarse, y a cuya semejanza se forja en gran parte...⁷³.

Las informaciones de que disponemos no nos permiten alejarnos del terreno de la hipótesis, pero intuyo que los pasos previos a γάμος citados por Antípatro encajan perfectamente en la mentalidad y credo de un Zenón o un Crisipo. En la vida real, la elección de esposa está

⁷² Huelga decir ya que no creo que el homosexualismo fuera realmente defendido y preconizado para un Estado ideal.

⁷³ Stob., *Florileg.* LXX 13, SVF III, Antipater Tarsensis 62.

tan lejos de ser un asunto de poca importancia, como lejos están los hombres y mujeres de cada día de la perfección arquetípica que el Estoicismo anhela. Uno no puede unirse con la primera mujer que encuentre (τῆ ἐντυχούσῃ). Hay que distinguir entre quienes obran al azar y quienes lo hacen guiados por la φρόνησις. Esta última nos conduce a la riqueza, nobleza y belleza verdaderas; ella es, en suma, la que nos permite comprender que el ser humano es fruto de una presión social que lo educa y forma. ¿Dónde empieza esta presión? En la familia. Convertida pues en caldo de cultivo de la virtud, ella es el precedente seguro de una κοινωνία superior que no sólo no la excluye, sino que la precisa y exige.

Pasemos ahora al matrimonio propiamente dicho:

El joven con carácter noble y vitalidad, y además civilizado y político, considera que el hogar y la vida perfectos no son posibles sino con la mujer y los hijos, pues, al igual que una ciudad, no sólo es imperfecta una casa únicamente de mujeres, sino también de hombres solos. Y así como un rebaño no es hermoso sin su cría, ni uno de bueyes fecundo, mucho más una ciudad o una casa. Esto lo comprende en efecto el joven de carácter noble, y también que, dado su natural político, conviene hacer crecer la patria (pues no de otro modo podrían subsistir las ciudades, si los que por naturaleza son los mejores de los ciudadanos o hijos de hombres honrados, al marchitarse y caer sus padres como las hojas de un árbol hermoso, no se casaran a su hora dejando tras sí como excelentes brotes sucesores de la patria, no la hicieran florecer siempre y cuidaran de su eterno esplendor, difícilmente atacable por los enemigos sólo con su defensa, viviendo y muriendo con las miras puestas en proteger y correr en auxilio de la patria). Unirse en matrimonio lo consideran (uno) de los deberes más ineludibles y principales, en la medida en que se afanan en el cumplimiento de todo lo que atañe a la naturaleza, pero muy especialmente a la conservación y crecimiento de la patria, y más aún a la honra de los dioses, pues, si descuida la descendencia, ¿quién les ofrecerá sacrificios? Algún lobo, o «la raza de los leones asesina de toros». Por otra parte, sucede asimismo que el que no intenta tener esposa queda privado de los hijos y del afecto más auténtico y genuino. Las demás amistades y afectos se parecen a la mezcla por yuxtaposición de las legumbres u otra cosa parecida; la del hombre y la mujer, en cambio, a las totales como la del vino con el agua que, aun manteniéndose como tal, se mezcla en su totalidad. No sólo participan de la hacienda, de los hijos, lo más querido para cualquier ser humano, y del alma, sino también de sus cuerpos; dicho de otro modo, posiblemente la mayor unión. Las demás comunidades tienen otras distracciones, «pero es forzoso que éstas (las mujeres) miremos sólo un alma», la del hombre (pues la que es hija de padre y madre no insensatos) acepta tener este único propósito y fin en la vida: complacerle (y), separados uno y otro de sus respectivos padres, conceder la esposa lo mejor de su afecto al marido, y éste a la esposa. También Eurípides, conocedor de la vida en común con la mujer, ya que

miró con respeto estas cosas y evitó la misoginia en sus asuntos, dice: «la mujer es lo más agradable al esposo en la enfermedad y la desgracia, si administra bien la casa, calmando su mal humor y apartando su alma de la aflicción. Dulces son incluso los engaños de los amigos». Heroica empresa asimismo (el matrimonio). Hoy día, no obstante, en algunas ciudades, aparte de un libertinaje, anarquía e inclinación hacia lo bajo y fácil consolidados, tomar esposa parece ser una de las cosas más penosas. Al joven que da vía libre al desenfreno y goce de todo tipo de placeres viles y de corta duración lo consideran semejante a los dioses; la llegada de la esposa, en cambio, como la invasión de una ciudad por un ejército expedicionario. Efectivamente, a algunos la vida con la mujer parece serles adversa, puesto que no pueden dominar el placer, sino que de él son esclavos. Cautivados por su belleza unos, por su dote otros, en lo que a la mujer se refiere, la complacen gustosos y no le enseñan a gobernar la casa, ni a incrementar la hacienda, ni la razón por la que se han unido, ni a respetar a los dioses y tenerles noble temor, ni a poner freno a la ruina que el lujo ocasiona y a los placeres desagradables, ni la habitúan a mirar al frente en la vida y a examinar el futuro con recta razón, ni, por el contrario, a estar ciega e irreflexivamente confiada en que, si el hombre quiere, puede sin duda llegar a ser lo que desea, y no sólo llegar a serlo en el presente, sino examinar al mismo tiempo el porqué, cómo, y si con provecho y ventaja respecto a la totalidad, ya que, si uno fuera capaz de llevar a la práctica estas cosas y las demás que los filósofos examinan y recomiendan, la esposa parecería una de las cargas más suaves y ligeras. Es pues lo más parecido a como si uno, por tener una sola mano, tomara la otra de alguna parte o, teniendo sólo un pie, se procurara el otro de otro sitio, de modo que pudiera andar mucho más fácilmente a donde quisiera, y no sólo ponerse en movimiento, sino incluso avanzar; de igual forma, el que se ha casado obtendrá ventajas provechosas y útiles a lo largo de la vida. En lugar de dos ojos, por ejemplo, utiliza cuatro, y en lugar de dos manos otras tantas, con las que puede hacer, también más fácilmente, el trabajo manual. Aunque se cansaran unas, podría atenderlo a su vez con las otras, y siendo en total dos en lugar de uno, tendría más éxito en la vida. Por tanto, al que juzga que la llegada de la esposa agobia la vida y la hace pesada, creo que le ocurre algo parecido a como si uno impidiera adquirir más pies para no arrastrarlos en caso de tener que andar mucho, o censurara a quien se procurase más manos, porque su número representaría un estorbo, cuando hubiera que hacer algo. Según esto, si uno añadiera a otro como si lo añadiera a sí mismo (en nada diferirá pues que este otro sea mujer u hombre), podría realizar todos sus trabajos más ligera y fácilmente. Por otra parte, para el hombre que ama el bien y desea tomar su descanso en lo que a preocupaciones, asuntos políticos o ambos se refiere, esto no cambia en lo más mínimo, pues, cuanto más apartado está del gobierno de la casa, tanto más hay que acoger a la que se hará cargo de la administración, y él mismo, por su parte, no puede dejar de atender lo urgente. No sin razón hace un inciso el cómico diciendo: «está ocioso; creo, en cambio, que debe casarse el que se preocupa y está capacitado para gobernar una multitud mayor..., con mayor razón debe casarse el que es

despreocupado, pero desea estar tranquilo, para que (así), en la medida en que tiene administrador, pueda pasear sin temor»⁷⁴.

Diré ante todo que, si al confirmar la pervivencia de la identidad nacional griega incluso en época helenística, sus estudiosos aseguran: «el hombre sabio cumplirá con su deber hacia su propio país, y los Estoicos parecen haber comprendido que, si la fraternidad alguna vez se realizaba, tendría que ser merced al Estado Nacional y no mediante su negación»⁷⁵, a nosotros nos restaría añadir tan sólo que esto implica la defensa de dos estadios anteriores, πόλις καὶ οἶκος. No hay peligro, no obstante, de que esto ocurra. El joven εὐγενής, desde luego no sabio pero en camino de serlo e inmerso en pleno progreso moral, comprende de hecho (es νοητός) y acepta como tal el deber de engrandecer la patria. Por supuesto, estamos en las antípodas de aquellos jóvenes φαῦλοι καὶ ἀνόητοι (Plu. *De com. not.* 1073) que, víctimas de la separación radical entre quienes han alcanzado la plenitud racional-moral y quienes todavía la persiguen, se ven reducidos a un puro material de trabajo sobre el que proyectar aptitudes pedagógicas. Al contrario, aquí los frutos de la educación, que es tanto como decir el fruto de un hogar con padres responsables, es evidente. Si tenemos en cuenta, además, que su relación con ἀρετή es estrecha, y que su εὐγένεια καὶ ἐλευθερία está garantizada, la asunción de los deberes políticos o relacionados con su ciudad adquiere un indudable valor al que creo gratuito afirmar que la Estoa Antigua renunció. Se trata nada más y nada menos de que las ciudades subsistan, de dejar dignos sucesores de la patria, de cuidar de su eterno esplendor, de construir el verdadero muro que detendrá a los enemigos, de vivir y morir «con las miras puestas en proteger y correr en auxilio de la patria». Podría reprochárseles, es cierto, que el acento parece recaer por el momento en la defensa de la institución matrimonial, pero ¿quién pondrá en duda que las obligaciones para con γυνή, οἶκος καὶ τὰ τέκνα son el primer y más genuino símbolo de las que se contraerán con el estado?⁷⁶

Muy conocida es, por otra parte, la dependencia de Plutarco del Περὶ γάμου de Antípatro, y la adopción inequívoca del símil de las mezclas en su *Amatorius*. La idea de la fusión integral entre los esposos

⁷⁴ Stob., *Florileg.* LXVII 25, SVF III, Antipater Tarsensis 63.

⁷⁵ W. W. Tarn y G. T. Griffith, *La Civilización Helenística*, México, F. C. E., 1969, p. 62.

⁷⁶ Cf. Stob., *Ecl.* II 94, 17, SVF III 611; Hieronymus, *adu. Iovinianum* II 48, SVF III 727 y M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico*, Madrid 1967, II, pp. 1237-51 sobre la famosa polémica abierta en torno a la muerte o pervivencia del *homo politicus* en época helenística pre-romana.

es reproducida con absoluta fidelidad, a la vez que constituye un medio eficazísimo para situar a la mujer en el lugar que en justicia le corresponde, es decir, al lado del hombre, unido a él por lazos de amistad, y amparada, ¿cómo no? —y, sobre todo, ¿por qué no?, diría Plutarco— bajo la sombra de Eros⁷⁷. Lo mismo podríamos decir de sus *Praecepta coniugalia*, donde, después de hablarnos de tres tipos diferentes de cuerpos, los compuestos de elementos separados, elementos unidos entre sí, y elementos totalmente fusionados, se recurre incluso al símil de la mezcla total de los líquidos, para dejar sentado de este modo que los cuerpos, riquezas, amigos y familiares diferenciados de los cónyuges pasan a convertirse en una unidad gracias a γάμος. Con todo, los dos textos de Plutarco y la fuente común de Antípatro no hacen sino reflejar las serias dificultades que la mujer tiene, pese a todo, para acceder al reino de la sabiduría, para sentirse verdadera compañera del hombre, para vivir en definitiva como él, puesto que su capacidad de virtud y aprendizaje es la misma. ¿Qué conclusión extraeremos de todo ello? Desde luego, no hay más remedio que admitir que, si Plutarco escribe una obra como el *Amatorius*, y en los términos en los que lo hace, esto es precisamente porque la mujer está todavía muy lejos de haber alcanzado la meta a la que Cinismo y Estoicismo la llamaron⁷⁸. Otra cosa es, no obstante, sostener dogmáticamente que, si los planes no se cumplieron, fue porque nunca desearon hacerlo, ni la teoría en la que se apoyaban era sincera. Y lo digo con absoluta convicción, a pesar de que era yo mismo quien antes desconfiaba de sus deseos. Pero es que no podemos olvidar que la llamada al incesto, a la comunidad de mujeres, etc., se circunscribía a la *República* y no recibía posterior ni más amplio tratamiento, justo lo contrario de lo que ocurre con γάμος, la intervención en la política, etc., etc. Creo pues que es perfectamente deducible dónde hay sinceridad y dónde no. Omitamos ahora que Plutarco, en una obra destinada a combatir el amor masculino en general, decida hacerlo con terminología estoica de corte platónico, pero él sabe que los Estoicos..., mientras que Platón jamás formuló la necesidad de que la mujer abrazara la filosofía y, desde luego, no descartó el Eros carnal.

Como vemos, Antípatro no duda en calificar el matrimonio de «empresa heroica», y las razones aducidas para hacerlo son el libertinaje, anarquía e inclinación hacia lo bajo y fácil imperantes en algunas ciudades, donde la llegada de la esposa es vista como un estorbo, un

⁷⁷ Plu. *Amatorius* 769f.

⁷⁸ Cf. Tarn y Griffith, *op. cit.*, pp. 73-4 y Rostovtzeff, *op. cit.*, pp. 1240-1.

impedimento para una vida de placer absoluto. Se ha hablado muchas veces de la oscilación entre individualismo y fraternidad en el mundo helenístico⁷⁹. Hay, en efecto, una aparente contradicción entre la amplitud geográfica que asoma ahora a los ojos del hombre, la fraternidad y cosmopolitismo que ello supone, y el deseo de librarse de las cadenas y obligaciones que le han tenido sujeto. No es difícil comprender, sin embargo, este proceso, como tampoco lo es que la superación de la individualidad venga, como aseguraba Rostovtzeff, vía *πόλις* y no mediante su negación. La asunción de las responsabilidades ciudadanas es exigida con toda energía, consciente también él a buen seguro de que una *κοινωνία*, si algún día existe, deberá levantarse sobre ciudades prósperas, no sobre ruinas; deberá apoyarse en la «integridad» de los «ciudadanos», no en individuos aislados incapaces de contraer ningún compromiso. El placer es pues rechazado sin contemplación alguna⁸⁰. Sin embargo, no es sólo la llamada sincera al abandono del individualismo y la asunción de responsabilidades la que en estos momentos motiva a Antípatro, sino el deseo no menos sentido de convencer a sus seguidores de que la esposa, lejos de representar un estorbo o impedimento para el desarrollo normal de la vida y la práctica de la filosofía, supone la mayor de las ayudas. ¿Representan estos argumentos la oposición consciente a otras escuelas filosóficas y su postura ante *γάμος καὶ τὰ τέκνα*? Personalmente admito que es preciso tener en cuenta las observaciones de Babut⁸¹, en el sentido de que la insistencia de Antípatro en la necesidad de *γάμος* parece especialmente dedicada a acallar a los Epicúreos y su recomendación de que el sabio no se case ni procrea (*μηδὲν γαμήσειν καὶ τεκνοποιήσειν τὸν σοφόν*)⁸². A mi entender, no obstante, Antípatro no buscaría sólo enfrentarse a una escuela concreta, sino a todos aquellos que creen que su vida en paz, placer o estudio se ve truncada de raíz por una esposa y unos hijos. Como decía antes, son siglos de marginación de *γυνή* los que hay que vencer, lo que, trasladado al ámbito de quienes practican la filosofía y sentado ya el principio de la igualdad del hombre y la mujer en la virtud, significa insistir una y otra vez en la superación de los prejuicios más arraigados.

Dice Antípatro, para terminar ya, que el marido debe instruir a la mujer a fin de que pueda sustituirle en su labor. Éste sí es, a pesar de

⁷⁹ Tarn y Griffith, *op. cit.*, p. 62.

⁸⁰ Cf., sin embargo, D. L. VII 115, SVF III 431; Andrónico, *Sobre las Pasiones* 6, SVF III 432; Clem. Al., *Strom.* II 466, SVF III 433; Alex. Aphr., *in top.* II 96, SVF III 434.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 60.

⁸² D. L. VI 119.

su planteamiento, un verdadero halago para la mujer, puesto que la Estoa Antigua, y la Estoa en general, nunca minusvaloró la economía o gobierno de la casa, antes bien, entre los calificativos del virtuoso (σπουδαίος), perfectamente comparable por lo demás al φιλάγαθος del que nos habla Antípatro, se encuentran el de político y ecónomo⁸³ (hasta ahora nos hemos movido en realidad entre la igualdad con el hombre y la simple dedicación a su persona y el hogar). Hay que defender la libertad, hay que defender la ciudad, hay que acrecentarla, hay que aceptar la ayuda de la esposa, hay que defender la economía, empezando por la familiar. Ninguna de estas tareas es impropia del sabio, del virtuoso, del sensato. Sólo él posee la ciencia de lo bueno y lo malo, de lo que hay que hacer y lo que no, de lo que conviene o repugna a la naturaleza del animal político⁸⁴. Sólo él, en consecuencia, puede ser económico y ecónomo, habida cuenta de que sabe gobernar la casa, administrar el campo, y negociar en el momento, modo y medida necesarios⁸⁵. Y es que nadie duda, ni por supuesto yo, de la sinceridad del sueño estoico de un estado gobernado no por la ley, sino por la virtud de sus ciudadanos, pero ello no es impedimento para conjeturar sin grandes riesgos que, utopías aparte y sin olvidar la prioridad de la ἀρετή, la ciudad, la ley, el matrimonio y el hogar nunca fueron rechazados por la Estoa. Si la política es el arte teórico y práctico de lo que conviene a la ciudad⁸⁶, y es a ella, así como al hogar a quien de momento deberemos consagrar nuestros mejores esfuerzos, es perfectamente lógico y coherente que los papeles de la política y la economía sean intercambiables, que las dos sean virtudes que atañen a la mejora de los hábitos humanos, y que se diferencien únicamente en la magnitud, no en la importancia de lo gobernado⁸⁷.

Es comprensible que el imperativo de hacer historia de las ideas o ideologías comporte afirmaciones más o menos radicales, sin las que la mayoría de las veces resulta difícil definir y acotar una determinada área de pensamiento, pero la verdad es que la distancia entre el primer y el segundo Estoicismo, sin dejar de ser apreciable, nunca llega a romper sus vínculos de unión y estrecho contacto. Puente Ojea puede afirmar solemnemente que «por mucho que el catecismo estoico repi-

⁸³ Stob. *Ecl.* II 7, 11, SVF I 216.

⁸⁴ Stob. *Ecl.* II 59, 4, SVF III 262.

⁸⁵ Stob. *Ecl.* II 95, 9, SVF III 623.

⁸⁶ Andrónico, *Sobre las Pasiones*, SVF III 267.

⁸⁷ Philo, *Quaest. et Solut. in Genesim* IV 165, SVF III 624; *De animalibus adu. Alexandrum* 168, SVF II 733; *De ebrietate* 88, SVF III 301, textos todos ellos en los que es innegable la influencia estoica y los evidentes puntos de contacto con los anteriores de Estobeo.

tiese que el sabio debe ocuparse de la política, falta sinceridad a esta clase de exhortaciones en boca de un estoico postalejandrino. El radicalismo cínico asomó, intermitentemente pero inconfundible, en el arquetipo estoico... si los rasgos agónicos de la herencia cínica se atemperan o desaparecen, no es para reanudar el viejo ideal de colaboración cívica, sino para alumbrar el cosmopolitismo utópico. El esfuerzo del moralista estoico no se dirige, ciertamente, a la enunciación de meras reglas de conducta política, sino a la orientación introspectiva...» (el pasaje está extraído del capítulo titulado «Su peculiaridad ideológica»). Es él mismo, empero, quien páginas antes, hablando de la configuración histórica del mundo postalejandrino, cita a Schwartz y su convicción de que el antiguo ideal que exigía que el hombre pusiera todas sus energías al servicio de la comunidad ciudadana no desapareció. Puente Ojea discrepa, naturalmente, de Schwartz, pero aun así, aun juzgando que el antiguo ideal choca con el nuevo de la *οἰκουμένη*, no duda en reconocer que «aquel antiguo ideal seguía teniendo no poca inercia histórica»⁸⁸. Yo añadiría que, además de inercia histórica, es más que probable que gozara también de la adhesión sincera de quien no es tan utópico como pretende.

Yo diría, en fin, que la Estoa sí intentó ganar a la mujer para la ciencia de la virtud, para la sabiduría, que valoró su amistad y su amor. Sin duda alguna no lo consiguió, como tampoco consiguió el sabio absoluto y la ciudad ideal, pero esto no permite afirmar que la pederastia imperó, que los hombres proclamaban grandilocuamente su derecho a monopolizar *σοφία καὶ ἀρετή*, y que la mujer fue intencionada y conscientemente marginada hasta que la «revisión» empezó a dar sus frutos. En este último sentido, como vemos, no se trataría tanto de revisión como de reconocimiento expreso de un fracaso.

PAU GILABERT BARBERÁ

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 42.