

FILOLOGIA E FORME LETTERARIE

STUDI OFFERTI A
FRANCESCO DELLA CORTE

I



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO

FRANCISCO R. ADRADOS

POLÍTICA CÍNICA EN LAS FÁBULAS ESÓPICAS

I

Tantos son los giros incontrolables de la evolución semántica de las palabras que 'política cínica' nos sugiere una especie de 'Realpolitik' o abuso de poder en la medida en que las circunstancias lo toleran. Y sin embargo la política que los cínicos propugnaban era más bien una especie de antipolítica que se movía entre tres planos: el de la negación del Estado y de todo el 'sistema' por un grupo crítico y automarginado; el utópico de la cosmópolis ideal; y el real de ver cómo los miembros del grupo y los hombres en general han de hacerse, en cierto modo, compatibles con la sociedad existente.

Diógenes de Sínope, el Cínico o 'Perro', escribió una *Politeía* o *República*, ni más ni menos que Platón: parece que no hay motivos para negar su autoría¹. Algunos extractos de la misma se nos dan en Diógenes Laercio 6, 72. Con estos datos y algunos más podemos decir algo sobre esta curiosa 'ciudad' cínica: curiosa porque el citado pasaje nos dice que, según Diógenes, la única recta constitución política era la que regula el universo y Filodemo² nos asegura que los cínicos no admitían ciudades ni leyes.

La 'ciudad' cínica, a juzgar por dicho pasaje y por otros de Crates³, está habitada por gentes de vida simple que viven en concordia, sin luchas ni guerras, en plena libertad. Hay un espíri-

¹ Cf. H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965, p. 102.

² En *PHerc.*, 339, col. X (cf. W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906 [Amsterdam 1965], p. 65).

³ Fragmentos 6 y 7 Diehl.

tu comunitario, sin diferencias de nobleza ni otras; no existe la familia, el sexo es libre mediante mutuo acuerdo. Es, evidentemente, un paso mucho más allá de la ciudad platónica y, por supuesto, de Sócrates, que siendo el padre espiritual de los cínicos por su predicación de la αὐτάρκεια o autosuficiencia del individuo, vivió en el marco de una ciudad a la que respetó hasta morir por cumplir sus leyes. Aquí, el ideal de la autosuficiencia material y espiritual del hombre convierte al ciudadano en mendigo errante y sustituye la ciudad terrestre por una utopía.

¿Cómo iban a estar interesados por la política real personajes como Diógenes o Crates o Bión, que abandonaron sus patrias respectivas y prefirieron la vida errante en posición contestataria ante la sociedad? Es decisivo aquello que Diógenes Laercio 6, 29 atribuye al Cínico: elogiaba a aquellos — nos dice — que iban a viajar y no viajaban, iban a casarse y no se casaban, iban a dedicarse a la política y no se dedicaban.

Pero cometeríamos un error muy grande si, engañados por la semántica actual del término 'cínico', no reparáramos en los valores éticos de este extremado individualismo que no era ningún nihilismo. Perseguía la simplicidad, el rechazo de la riqueza y los valores convencionales de la nobleza y otros, la igualdad, el trabajo, la verdad y franqueza, la libertad. Remito para todo ello a la bibliografía más fundamental⁴.

Todo esto tiene, naturalmente, una trascendencia social y política que los cínicos expresan sobre todo mediante prototipos humanos, modelos de aberración o de 'sabios', que toman del mito o de la realidad y que adaptan a su manera. Se trata, de un lado, de Alejandro, Dioniso el Tirano, Cresos, Midas, Polícrates, Sardanápalo, etc.: ejemplifican la tiranía y abuso de poder, la infatuación del dinero, la molicia y el vicio. Se trata, de otro, de Hércules, Ciro, Odiseo, Sócrates, Diógenes, etc.: representan al individuo libre, esforzado, que no vacila en enfrentarse al tirano. Hay, pues, una presentación política que se traduce en las famosas anécdotas, sin duda falsas: Diógenes Laercio nos presenta (6, 43

⁴ A más de al libro de Baldry, sobre todo a D.R. Dudley, *A History of Cynicism*, Londres 1937; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948; J. Roca, *Kynikós trópos*, «Boletín del Instituto de Estudios Helénicos» 8, 1974. Los principales textos están recogidos en L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa 1975.

etc.) a Diógenes el Cínico enfrentado a Filipo, a Antípatro, a Perdicas y, por supuesto, a Alejandro (la famosa anécdota en que le dice que no le quite el sol); Bión nos es presentado (D.L. 4, 46-47) enfrentado a Antígono Gónatas. Y tenemos en el Pseudo-Callístenes el diálogo de Alejandro y los ascetas indios desnudos — identificados con los cínicos — y en la *Vida de Secundo* el diálogo de este filósofo y el emperador Hadriano⁵. Y hay la presentación positiva, como cuando Diógenes veía en Heracles el prototipo de la libertad y de las virtudes individuales⁶.

Esta presentación activa, positiva, se nos ofrece también en el caso de Diógenes. Por supuesto, la autenticidad de estas anécdotas es cualquier cosa menos segura: la anécdota y la máxima son armas de la propaganda cínica⁷. Pero en anécdotas y máximas aparecen los cínicos como maestros: éste es un rasgo social que nos saca por primera vez del panorama del extremo individualismo anárquico. Diógenes es vendido a Jeníades: cuando le preguntan que qué sabe hacer, dice: «mandar sobre los hombres». Manda sobre ellos por su superior sabiduría: es el maestro de los hijos de su amo. Bión y Crates recorren el mundo impartiendo sus enseñanzas, el segundo es un «buen demon» que entra en las casas.

Hay mucho de positivo en esto, como lo hay en la independencia y autodomínio del cínico y en su oposición a toda tiranía. Cf. por ejemplo la máxima de Diógenes en Plutarco 2, 61 c: «preguntado cuál de los vivientes es más cruel, dijo: de los salvajes el tirano, de los domésticos el adúlador».

Queda entonces, en esta rápida revisión previa, el problema de qué hacía el cínico ante su situación real, la sociedad contemporánea con sus ciudades, clases sociales, etc. Por supuesto, la desafiaba a su modo con su vida errante y libre, sus maneras y palabras desvergonzadas, su sátira y desprecio. Pero, como nuestros marginados o contestatarios de diversos tipos, había de entrar en una cierta simbiosis con ella, si quería vivir y ser tolerado.

⁵ Cf. mis *Elementos cínicos en las 'vidas' de Esopo y Secundo y en el 'Diálogo' de Alejandro y los gimnosofistas*, en *Homenaje a Eleuterio Elorduy S.J.*, Bilbao 1978, pp. 309-337.

⁶ Cf. Höistad, *ob. cit.*, p. 37 ss. (y D.L. 6, 50: «no prefiriendo nada a la libertad»).

⁷ Cf. K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Leipzig 1926; A. Packmohr, *De Diogenis Sinopensis apophthegmatis quaestiones selectae*, Münster 1918.

En el plano de la teoría se ha preguntado si, a distancia del ideal y dentro del mundo de lo posible, los cínicos aceptaban algún tipo de ciudad aunque fuera con leyes puramente comunitarias y de subsistencia y fuera de todo espíritu nacional. Hay un pasaje notable dentro de la exposición de D.L. 6, 72 que parece referirse a la ciudad real: aquel que dice que es imposible para una sociedad vivir sin ley y relaciona ésta con la ciudad⁸. Y hay quien ha intentado hacer remontar a Diógenes la doctrina del 'buen rey' en Dión Crisóstomo, pero parece muy poco verosímil⁹.

En realidad, el problema se plantea más en la práctica que en la teoría. Lo que nosotros sabemos es que los cínicos hostilizan con sus bromas y sus sátiras a los poderosos (quizá más en las anécdotas que en la realidad), tratan de provocar e irritar de mil maneras, con su conducta y su literatura, al ciudadano corriente. Pero no van más allá. No aspiraban a aconsejar al rey o al tirano y a dictarle su política, como hicieron en ocasiones los platónicos y los estoicos. En definitiva, se contentaban con su superior moralidad, libertad y sabiduría y no creaban problemas al poder; tampoco a la sociedad. Se resignaban a que el mundo fuera como era o como es; había, por así decirlo, un convenio tácito. Ellos habían elegido otra forma de vida diferente de la del común de los mortales, pero no atacaban a estos más que con el espectáculo que ofrecían y con sus sátiras. Tras criticar una forma de vida, en cierto modo veían como normal que existiera y que ellos estuvieran al margen de la misma como un espejo o un contraste. Sabían demasiado de la injusticia del mundo y de la brutalidad del poder cuando se le irrita para provocarlo demasiado. No dieron mártires como los estoicos y, sobre todo, los cristianos.

II

La intención de estas páginas es buscar el reflejo de estas posiciones políticas — antipolíticas o utópicas, si se quiere — de los cínicos en un sector de la literatura cinizante: el constituido por

⁸ Cf. M. Gigante, *Sul pensiero politico di Diogene di Sinope*, «PP» 16, 1961, pp. 454-55. Pero hay otras interpretaciones, cf. Dudley, *ob. cit.*, p. 36, Höistad, *ob. cit.*, p. 139.

⁹ Cf. sobre esto el libro de Höistad, y Roca, p. 134 ss. Höistad, p. 195, atribuye dicha teoría a Antístenes.

las versiones helenísticas (y otras derivadas de éstas) de las fábulas esópicas. Antes hablaré de otro género con ellas relacionado y cinizante también: las diversas expresiones helenísticas y posteriores de la leyenda de Esopo, fundamentalmente la *Vida* que se nos ha conservado en dos versiones diferentes de tradición manuscrita medieval y en otras transmitidas muy fragmentariamente en papiros. Todo esto requiere algunas explicaciones.

La leyenda de Esopo remonta, como se sabe, a Heródoto, pero su versión escrita se encuentra en dos manuscritos bizantinos, el W (Wissenburgensis) y el G (de Grottaferrata) que remontan según Perry a un prototipo del I d.C. y según yo a un prototipo helenístico¹⁰. Hace tiempo que H. Zeitz¹¹ señaló sus elementos cínicos y yo he profundizado en este tema. Muy concretamente, hay una serie de anécdotas y máximas que encontramos en la *Vida* (y fuera de ella) atribuidas a Esopo y que en otras ocasiones se atribuyen a Diógenes. Pero es, sobre todo, la orientación general de esta biografía novelada la que es claramente cinizante. Es sabido que los cínicos, aparte de tener una literatura propia, influían grandemente en diversos géneros tradicionales, que orientaban en el sentido de sus ideas y utilizaban como arma de propaganda: concretamente, me refiero a las biografías anecdótico-novelísticas (las *Vidas* de Esopo y de Secundo, la de Alejandro del Pseudo-Calístenes, el *Satiricón* de Petronio, el *Asno* reelaborado por Luciano y Apuleyo, etc.) y a las fábulas.

Pues bien, no voy a repetir aquí la recolección de rasgos cínicos de la *Vida de Esopo* que he hecho en otros lugares, pero sí quiero llamar la atención sobre sus rasgos 'políticos', de tipo cínicco. Esopo es un extranjero que, preguntado por su patria, solo contesta que nació en el vientre de su madre. Vive errante como el cínico y desprecia como él la nobleza de origen. Como Diógenes es vendido como esclavo y, como él, se convierte en maestro y protector de su amo Janto y los filósofos amigos de éste. Es el hombre situado en una situación social inferior, de vida simple, desprovisto de todo prejuicio y pudor social y que, sin embargo, es el 'sabio'.

¹⁰ Cf. B.E. Perry, *Aesopica*, Urbana 1952, p. 1 ss.; y, para mis opiniones, aparte del trabajo *Elementos cínicos...* ya citado, *The Life of Aesop and the Origins of Greek Novel*, «Quaderni Urbinati di cultura classica» n.s. 1, 1979, pp. 93-112 y *Historia de la Fábula Greco-Latina*, I, Madrid 1979, p. 661 ss.

¹¹ *Der Aesoproman und seine Geschichte*, «Aegyptus» 16, 1936, pp. 225-255.

Naturalmente, Esopo carece de ambiciones políticas y sociales. 'Pasa' de todo esto, pero no se rebela: acepta su situación. No solo con respecto a su amo Janto, también respecto a sus amos anteriores y a sus compañeros de esclavitud: se defiende simplemente con su ingenio. Y en un momento dado es confrontado con Cresos, rey de Lidia, que quiere conquistar Samos: solo él es capaz de convencerle de que no lo haga, con ayuda de una fábula. También es confrontado con los delfios, que le calumnian: por más que tiene toda la razón y se defiende con fábulas, es asesinado.

Esopo, como todos los héroes de este tipo de novelas, representa al hombre del pueblo que hace la crítica de los altos estamentos sociales y de los poderosos. No se rebela, pero se defiende con su ingenio. Los poderosos son obtusos y crueles, el cínico Esopo que se defiende de ellos como puede (hasta que sucumbe, al final), ha de acudir incluso en su ayuda con su sabiduría basada en el sentido común.

Pues bien, este papel de Esopo en la *Vida* se reencuentra también en máximas y anécdotas diversas a él atribuidas por la tradición doxográfica y en los momentos en que narra fábulas como las aludidas de la propia *Vida* más otras conservadas en las colecciones de fábulas y en citas de autores diversos. Pero dejando este tema particular de las fábulas atribuidas a Esopo, voy a hablar de la fábula griega en general. En ella, habitualmente, no encontramos a Esopo, pero encontramos animales que hacen su papel — el papel del cínico — y otros que hacen el papel del poderoso y otros todavía. El panorama que se deduce es más o menos el que ya conocemos, pero más detallado.

Tras otras publicaciones anteriores, en mi *Historia de la Fábula Greco-Latina*, cuyo primer volumen apareció en 1979 y el segundo en 1985, retracé la historia de este género, tan interesante como poco estudiado ideológicamente y que en Grecia fue, como he dicho, a partir de la época helenística, un género cinizante. Sobre la relación entre cinismo y fábula me he expresado ampliamente en el libro citado y no voy a repetirme aquí. Por otra parte, mis ideas sobre estos elementos cínicos de la fábula tienen algunos antecedentes ¹².

¹² Cf. sobre todo G. Thiele, *Phaedrusstudien*, «Hermes» 41, 1906, p. 562 ss.; 43, 1908, p. 337 ss.; 46, 1910, p. 376 ss.; y A. Hausrath, *Zur Arbeitsweise des Phaedrus*, «Hermes» 71, 1936, p. 70 ss. Ambos autores hablan no solo de Fedro, sino muy especialmente de sus fuentes.

Pero sí voy a hablar de las implicaciones políticas y sociales de las fábulas en cuestión, pues es algo que nadie ha tocado hasta el momento y que, sin embargo, es interesante. Antes de hacerlo he de exponer unos pocos datos sobre la historia de la fábula: son cosas poco conocidas y que resultan necesarias para comprender esa cinización de la fábula.

Toda la tradición de la fábula greco-latina a partir del helenismo es fundamentalmente unitaria: procede de la colección de fábulas que hizo alrededor del año 300 a.C. Demetrio de Falero, el peripatético, recogiendo fábulas de la literatura anterior, arcaica y clásica, y dándoles una nueva redacción. Tras él esta tradición fue ampliada por nuevas fábulas recogidas de los escritores anteriores o creadas más o menos sobre su modelo. Pero el paso decisivo fue la adopción del género por los cínicos, en el siglo III a.C. Estos crearon, a partir del material ya recogido y añadiendo otro nuevo, varias colecciones en versos colímbicos (mezclados con trímetros yámbicos). Luego, estas colecciones fueron prosificadas, con más o menos alteraciones de forma y contenido. Por supuesto, las colecciones se contaminaron posteriormente. De aquí salió la colección Augustana, la más antigua de las llamadas Anónimas (las otras son ya bizantinas), salieron colecciones individuales como la de Fedro (en verso latino), la de Babrio (en los nuevos colíambos que él creó) y otras muchas más: las fábulas siriacas (traducidas del griego al siríaco y algunas otra vez del griego), las de Aviano, las llamadas Paráfrasis bizantinas (a veces paráfrasis de Babrio, otras derivaciones de la tradición anterior), etc. etc.

Naturalmente, las tendencias de éstas y otras colecciones varían: las hay más y menos originales, algunas introducen fábulas creadas por sus autores, etc. Pero el fondo es el mismo y a veces el contenido cínico ha sido reforzado (así en el caso de Fedro) o se han recogido fábulas cínicas perdidas en otras fuentes (así en el caso de Babrio). Aquí, naturalmente, vamos a estudiar nuestro tema en términos generales y procediendo solo por ejemplos, sin tratar de establecer diferencias entre fuentes y épocas.

Hay que advertir, antes de seguir, que si los cínicos aprovecharon y adoptaron este género, es porque ofrecía facilidades para ello. La fábula fue en Grecia desde el principio un género popular y crítico. La desconfianza hacia el poder, el gusto por el tema del débil ingenioso que sabe defenderse, el respeto a la naturaleza que no se deja violentar, etc., son otros tantos temas comunes a la fábula antigua (y a la literatura que la transportaba: yambógrafos, cómicos y socráticos, fundamentalmente) y a los cínicos. Estos no

tuvieron más que reafirmar ciertos rasgos, inventar fábulas que les dieran nueva expresión, añadir otras más o menos emparentadas de su cosecha. Es el ambiente social y político del mundo helenístico, en que los cínicos vivían, el que halla aquí expresión; luego, el del mundo romano y aun el de la Edad Media occidental y bizantina. Pero no puede negarse una continuidad.

También en lo político, efectivamente, la fábula de nuestras colecciones, de origen helenístico, trabaja sobre precedentes.

En Hesíodo, s. VIII a.C., encontramos ya el tema del poderoso que abusa, lo que, según el poeta, no debe ocurrir entre los hombres: fábula del halcón y el ruiñón¹³. Luego Arquíloco, en el s. VII, nos presenta el tema del abuso del águila contra la zorra¹⁴; aquella resulta castigada. También nos enseña que el débil puede, mediante su ingenio, evitar las asechanzas de ese poderoso: la zorra no entra en la caverna del león porque ve huellas de animales que entran, ninguna de animales que salen¹⁵. Y se burla del mono-rey que, en realidad, es un mono y es puesto en ridículo por la zorra¹⁶. Pero hay el súbdito poco inteligente como el ciervo que, a diferencia de la zorra, entra dos veces en la caverna del león y perece¹⁷. No hay que engañarse: el león sigue siendo león aunque esté viejo o enfermo y el mono, mono, aunque lo elijan rey.

Todas estas fábulas eran ejemplos puestos por Arquíloco en relación con sucesos políticos de su Paros natal que nosotros no podemos precisar exactamente. Sí podemos hacerlo en el caso de la fábula del ciervo, el caballo y el cazador, de Estesícoro¹⁸: se trata de una advertencia del poeta a los ciudadanos de Himera que, tras convertir en general a Fálaris, quieren darle una guardia. Estesícoro tiene miedo de que les pase como al caballo (y así fue, Fálaris se convirtió en tirano): éste pidió ayuda al hombre para perseguir al ciervo que invadía sus pastos y cuando accedió a que aquel lo montara, quedó convertido en su cabalgadura para siempre. Aquí hay una clara advertencia contra la tiranía, que es la suerte de aquellos que se dejan dominar una vez.

¹³ *Trabajos y Días* 202 ss.

¹⁴ *Epodo* 1 Adr.

¹⁵ *Epodo* 4 Adr.

¹⁶ *Epodos* 6 y 7 Adr.

¹⁷ *Epodo* 3 Adr.

¹⁸ Fr. 104(a) PMG.

Un poeta del siglo V cuyo nombre y fecha exacta no podemos precisar escribió una fábula, recogida por Aristóteles¹⁹ y que expresa, ya en una situación de tiranía, la conducta que según Esopo (que narra la fábula) debe seguirse²⁰. Los samios juzgaban a un demagogo y querían condenarlo a muerte, pero Esopo les contó una fábula para disuadirlos. Es la de la zorra que, tirada en un barranco y llena de garrapatas, se negó a que el erizo se las quitara: aquellas estaban ya saciadas y no hacían daño, si venían otras nuevas sedientas de sangre iba a ser peor.

Moral bastante desesperada que predica una resignación luego aconsejada también por los cínicos. Y que coincide con el consejo de la fábula de la encina y la caña aludida por Sófocles²¹: los árboles que ceden a la corriente se salvan, los que se oponen son arrastrados. Es una fábula política, narrada por Creonte para persuadir a Hemón a acomodarse a la tiranía.

Otras fábulas más podrían mencionarse: éstas son las principales. Curiosamente, no hallamos en Grecia fábulas de tipo político en el sentido de la defensa del poder, si exceptuamos, quizá, la de la oveja y el perro: es justo que el perro, que defiende al rebaño, sea mejor alimentado que la oveja²². La fábula del vientre y los pies que aconseja la concordia entre los distintos estamentos para asegurar el bien de la sociedad, es de origen egipcio (pasó a las Anónimas, 132 de la ed. de Hausrath, en adelante H.). Es que la fábula griega, como dije, procede de un ambiente popular entre contestatario y resignado, que conoce la realidad y, sin aprobarla, procura adaptarse a ella. De ese ambiente, reflejado como quedó dicho por yambógrafos, cómicos y socráticos sobre todo, se hicieron eco los cínicos. Aunque en la cultura arcaica y clásica toda esta literatura es un mero contrapunto a la cultura de la *polis*: no nos hallamos ante un grupo de marginados que renuncian, como no sea utópicamente, a toda política. Este es ya el caso, como se sabe, de los cínicos.

¹⁹ *Retórica* 2, 20, 3.

²⁰ Sobre esta fábula y la anterior cf. mi *Neue jambische Fragmente aus archaischer und klassischer Zeit: Stesichorus, Semonides (?), Auctor Incertus, «Philologus»* 126, 1982, pp. 157-179.

²¹ *Antígona* 710 ss.

²² Jenofonte, *Mem.* 2, 7, 13.

III

El tema del poder político y el del poder en la sociedad no se distinguen habitualmente en las fábulas, pero a veces sí, en el viejo tema del rey de los animales. El tratamiento es, de todos modos, comparable, del mismo modo que en la literatura cínica el tema del tirano — Alejandro y los demás — no se separa del del abuso de poder en general.

Entre las fábulas estrictamente políticas la más clara y tajante es la de «Las ranas pidiendo rey» que se encuentra en H. 44, en Fedro 1, 2 (con determinadas variantes) y en otros lugares. A esta fábula le he dedicado un estudio especial²³. Resumiendo mis conclusiones, se trata de una fábula de fecha helenística, cínica, que utiliza temas antiguos como el de la embajada a Zeus. En ella (como en otras fábulas) las ranas son el pueblo llano, débil y descontentadizo, que grita y protesta y teme, pero no actúa. Las ranas se quejan a Zeus de su «anarquía», es decir, falta de gobierno, y el dios les envía un leño. Pero las ranas ven su ineffectividad y se burlan de él. Ante una nueva embajada, Zeus les envía una culebra, que las devora.

Aquí el poder político es visto, simplemente, como una amenaza contra la libertad. Ya que ha de haberlo, porque el pueblo echa de menos a alguien que lo rija, cuanto menos efectivo, será mejor. Si se otorga a un tirano, éste acabará por devorar al pueblo. Se predica, entonces, la vida libre no sometida a un gobierno: al menos, como utopía. En la versión de Fedro, es Esopo quien narra la fábula a los atenienses, descontentos de la tiranía de Pisítrato: más o menos, viene a recomendarles la resignación, ante el peligro de una tiranía más dura.

Esta visión desfavorable del poder, otra vez enfrentado al pueblo de las ranas, se encuentra en la fábula de las bodas del Sol (Fedro 1, 6; Babrio 24). Los animales cantan alegres, pero las ranas se lamentan: ¿qué pasará, dicen a Zeus, si tiene hijos. cuando ya él solo se basta para desecar las charcas? Semejante es Fedro 1, 19, «El parto de la perra».

Habitualmente son el león, el águila, el lobo y el gato quienes asumen al papel del poderoso, como el pueblo suele estar repre-

²³ *Las ranas pidiendo rey: origen y evolución de una fábula 'política'*, «Emerita» 52, 1984, pp. 25-32.

sentado por las ranas, las liebres, las gallinas, el asno, el ciervo, etc.; a veces, cuando reacciona «pinchando» al poderoso, por el mosquito o la pulga. El león, concretamente, aparece en ocasiones como rey. Así en «El león reinante» de Fedro (4, 14): por muchas adulaciones que le dirija su súbdito el mono, acaba por devorarlo. O en H. 269, donde persuadido por la zorra hace matar al lobo: los dos cortesanos lo utilizaban el uno contra el otro. A su vez, el mono rey no tolera que se le diga la verdad, a saber, que es un mono (Fedro 4, 13): hace matar al hombre que procede así. Y las palomas que hacen caso al consejo del milano y lo eligen como rey, se ven devoradas por él (Fedro 1, 31). Otras veces la crítica contra el «rey» es que carece de cualidades de gobierno. Ya hablé del mono de Arquíloco. El tema se repite en las fábulas helenísticas: nos presentan al grajo que quiere ser rey adornándose con plumas ajenas (H. 103), al pavo real que tiene igual pretensión y no es capaz de defender a sus súbditos (H. 244), etc. Todo esto parece responder a un distanciamiento de la posición utópica: pese a todo, el poder es necesario, hace falta alguien que lo ejerza en defensa del súbdito. Rómulo 76 critica a los carneros que se dejan matar uno a uno por no unirse. Pero esto es excepcional.

Con la mayor frecuencia, como dije, no se habla exactamente de realeza ni de poder político. Pero la cosa es equivalente cuando el león sale de caza con otros animales y se queda con «la parte del león» (H. 154) o cuando el león enemista entre sí a los toros para triunfar sobre ellos (Babrio 44) o cuando el pastor maltrata a sus súbditas las cabras domésticas para apoderarse de otras (H. 6) o cuando el águila abusa de la zorra (H. 1), etc. etc. O cuando el asno se disfraza de león, solo para lograr la burla de éste.

¿Qué le queda al súbdito en estas circunstancias? No la rebelión: es locura que el gallo se enfrente al león (H. 85), que el labrador lo encierre en su corral (H. 149). Lo mejor es la resignación: el grajo perece por pretender escapar de su dueño (H. 133), vendido a varios amos el asno del jardinero va de mal en peor (H. 190), Esopo persuade a un esclavo a que no se escape de su amo (Fedro, *App.* 20). Mejor el viejo rey de las palomas (el milano) que el nuevo (el halcón) que las devora (Rómulo 28). La cosa va más lejos: los bueyes prefieren que los mate el carnicero a un hombre imperito (Babrio 21), las palomas domésticas sirven a su amo incluso atrayendo a sus redes a las salvajes (H. 209), la oveja pide que la esquilen bien o la maten, se contenta con que no la torturen. Hay amargura en muchas de estas fábulas: veáanse H. 255 y H. 271, lamentos por la injusticia.

El súbdito puede reaccionar escapando o engañando con su ingenio al amo. El ciervo tiene la salvación en sus patas (pero parece a veces por vanidad o codicia, H. 76 y 79), las liebres huyen y las ranas se tiran al estanque (H. 143), el toro escapa a las asechanzas del león con su desconfianza (H. 148), e igual los ratones del gato (H. 81), la oveja y el cordero no hacen caso de las palabras engañosas del lobo (H. 166 y 168). A veces el animal débil intenta engañar al fuerte y generalmente fracasa (así en H. 4, nueva versión de «El halcón y el ruiseñor», en H. 16 «El gallo y el gato», en H. 160 «El lobo y el cordero», etc.). Pero a veces tiene éxito: el lobo deja escapar al cabrito porque se pone a bailar a petición de aquel (H. 99), recibe la coza del asno cuando éste pretende que le saque una espina del pie (H. 198), etc. El súbdito puede salvarse también por su hipocresía, así el murciélago que hace ya de ave, ya de cuadrúpedo (H. 192). Naturalmente, es necedad pedir gratitud al poderoso (H. 161, «El lobo y la garza»).

En términos generales, lo mejor es vivir lejos del poder y con la mayor simplicidad posible para evitar apetencias: a esta situación va unida la libertad. Mejor la vida del ratón de campo que la del de ciudad, rico en alimentos, pero siempre amenazado por el gato (Horacio, *Sátiras* 2, 6, 80-117; Babrio 108); mejor el lobo libre que el perro doméstico (H. 294, cf. también Paráfrasis 180), el asno salvaje que el doméstico (H. 194). Al asno no le importan los ladrones, va a ser igual de esclavo (Fedro, *App.* 20); y de los dos mulos, el que solo lleva cebada nada sufre de los ladrones, mientras que matan al que lleva dinero (Fedro 2, 7).

Claro que el pequeño puede a veces vengarse: así el escarabajo del águila (H. 3); u hostigar al poderoso (Babrio 112, el ratón y el toro; H. 260, la pulga y el atleta), aunque suele acabar perdiendo (H. 267, el mosquito y el león) o haciendo el ridículo (H. 140, el león y el toro). De todos modos, a veces la salvación del poderoso viene del hombre insignificante (H. 155, tema del ratón agradecido). De otra parte, siempre le queda el consuelo de que hay alguien más débil y desgraciado que él: es lo que descubren las liebres que huían de los toros al ver que las ranas se tiran por miedo de ellas al estanque (H. 143). Claro que también ocurre lo contrario: los bueyes dicen que por qué chilla tanto el eje cuando son ellos quienes trabajan (H. 45). Por otra parte, el poder también tiene sus peligros: el león viejo recibe la coza del asno, que es la que más le duele (Fedro 1, 21), el gallo a quien llevaban unos gatos en litera acaba devorado por ellos (Fedro, *App.* 18). Y el hombre modesto puede atraerse la benevolencia del poderoso (Fedro 2, 1).

A lo largo de toda esta exposición habrán podido encontrarse, aquí y allá, ecos del tema cínico de la libertad. Va unida en ocasiones al tema del cosmopolitismo, de la igualdad humana. El «caminante» es uno de los nuevos protagonistas de la fábula helenística: va de un lado a otro, sin relación con el poder. Otro símbolo es la tortuga, que lleva su casa auestas (H. 108: el tema está ya en el cínico Cércidas, Fr. 2). Son la versión fabulística del cínico: otras encarnaciones suyas son la rana, el ratón, la mosca, la pulga, el escarabajo, el asno, la hormiga, etc. Viven o tratan de vivir en libertad, trabajosamente, escapando de los poderosos; o se resignan a su dominio, Junto a ellos, la ciudad es otro símbolo de opresión (H. 207, *fáb. sir.* 38).

Como decía antes, el movimiento cínico se mueve, en realidad, entre dos polos. En uno de ellos está la actitud práctica ante la realidad existente: el cínico (y los personajes fabulísticos que lo representan) se resigna a su situación de súbdito y trata de aliviar su carga alejándose lo más posible del poder, careciendo de ambición. Únicamente, no renuncia a su vida aparte ni a su sátira y crítica. En el otro polo está la utopía igualitaria de no estar sometido a ningún poder (aunque sea, naturalmente, a costa de pagar un precio), de vagar libremente por la tierra. Y de instituir una relación de hermandad que nada tiene que ver con las clases ni con los lazos familiares: es la bondad, no el nacimiento lo que hace los parientes, dice Fedro 3, 15 (tema del cordero adoptado por la cabra). La utopía culmina en Babrio 102, donde encontramos el viejo mito de la Edad de Oro, pero ahora presentado como el reinado del león: la edad en que, bajo éste, reinaba la justicia en la tierra y todos los animales vivían felices como amigos.

Esta es la contrafigura de un mundo injusto en que impera la violencia: el tema del gobierno, ya lo he dicho, está dentro de este contexto, aunque aquí y allá se entrevea la posibilidad de una variante justa y protectora del mismo. El hombre común puede aspirar a pasar inadvertido (como en el lema epicúreo) viviendo modesta y justamente; aleccionando a los demás, criticando al poderoso. Y constituyendo, por decirlo así, una comunidad aparte, con estructuras propias (o sin estructuras).

El cinismo fue una de las derivaciones del socratismo, la fundada por Diógenes, aquel «Sócrates loco» que decía Platón. Solo una: otras veces, un moralismo no disímil encuentra el cauce de las doctrinas académicas o estoicas, que tratan de influir en la sociedad también de arriba a abajo, desde el poder, y no solo de abajo a arriba, como en el caso de los cínicos. Coinciden en una

cosa: la identificación de política y moral. Los cínicos llegan, quizá, más lejos en cuanto reabsorben la política en la moral, por mejor decir la diluyen y hacen desaparecer. El moralismo es su centro: el sentido actual del adjetivo «cínico» no les hace justicia. Grupo marginado que oscila entre las inevitables concesiones de la práctica y la utopía, libertaria y anárquica, no dejó de ejercer poderosa influencia en el estoicismo tardío y en la predicación cristiana. La fábula fue uno de sus modos de expresión: creo que ha quedado claro en las páginas que preceden, como ya lo señalé, desde otros puntos de vista, en trabajos que he citado.