



Nova Tellus

ISSN: 0185-3058

novatelu@servidor.unam.mx

Centro de Estudios Clásicos

México

Cabrero, María del Carmen
¡Arriba el telón! Discurso, identidad e ideología en tres diálogos de Luciano
Nova Tellus, vol. 25, núm. 2, 2007, pp. 209-230
Centro de Estudios Clásicos
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59115477006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



¡Arriba el telón! Discurso, identidad e ideología en tres diálogos de Luciano

María del Carmen CABRERO

Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca
ccabrero@criba.edu.ar

RESUMEN: Luciano de Samosata (s. II d. C.) desarrolló en su vasta y diferenciada obra una intencionalidad crítica hacia la cultura de su tiempo, entendida como sistema de creencias y formas de vida de los hombres cultos o que estuvieran en situación social de serlo. En el imaginario de esa Antigüedad tardía se debatían antiguos y nuevos dioses; Luciano, escritor no religioso, fustiga a unos y otros con las armas de la sátira, la parodia y el pastiche.

* * *

ABSTRACT: Lucian of Samosata (2nd Century A. D.) showed in his many and varied works a critical intent towards the culture of his own age, which is to be understood as the system of beliefs and ways of life of the cultivated people or of those who, as a result of their social standing, could receive education. New and old gods competed in the imagery of Late Antiquity; Lucian, a non-religious writer, lashes them using satire, parody and pastiche as weapons.

PALABRAS CLAVE: argumentación, enunciación, identidad, ideología, Luciano de Samosata, período imperial, religiosidad, superstición.

RECEPCIÓN: 1 de marzo de 2007.

ACEPTACIÓN: 16 de mayo de 2007.

¡Arriba el telón! Discurso, identidad e ideología en tres diálogos de Luciano

María del Carmen CABRERO

Introito

Cuando la modernidad era moderna —y el capitalismo joven y presuntuoso—, los filólogos positivistas juzgaron de una vez para siempre al mundo de la tardía antigüedad: se lo juzgó decadente de toda decadencia, protagonizado por impávidos imitadores de aquellos espléndidos actores intelectuales del milagro de la Grecia clásica.¹ Transitado el siglo de nuestro desencanto —ese siglo xx del mayor horror del hombre provocado por él mismo—, la modernidad tardía no puede menos que abrirse a la reconsideración crítica de sus presupuestos, constatando así el trance del bello mito del progreso y la reaparición de los fundamentalismos irracionalistas. Hijos irrenunciables de nuestra época, si hemos de entendernos —identificarnos—, no nos queda más que desempolvar algún espejo que, entre mil distorsiones, nos devuelva una imagen donde se rehagan las ideas por detrás de los rostros. Si se evita el sutil encandilamiento de las tecnologías, podemos observar ciertas semejanzas entre mundos tan distantes como el del siglo II d. C. y este que nos ha tocado. Épocas imperiales ambas en las que el nihilismo se traviste en religiosidades exacerbadas que no son, de últimas, más que expresiones eclesiales o sectarias del olvido de la sagrada condición humana, que es tanto como olvidarse de Dios.

¹ V. A. van Groningen, "General Literary Tendencies in the Second Century A. D.", *Mnemosyne*, XVIII, 4, 1965, pp. 41-56.



En el siglo II d. C. vivió y produjo una vasta obra Luciano de Samosata, un sirio que optó por el mundo ideológico griego, lo amó, lo reverenció y lo sometió a una crítica cultural despiadada. Decir por ese entonces —tal vez también ahora— crítica cultural significaba, en aquellos felices tiempos de integración académica de saberes, crítica social sin las estrecheces de la sociología. Luciano abordó variados campos de las creencias que componían el imaginario griego del poshelenismo, en un intento que —quizás— reconociera una utópica vocación restauradora (si su obra ha llegado a nuestros días es porque escribía en un ático refinado). Como sabemos desde siempre, la voluntad del autor o del artista es apenas un elemento anecdótico en la función social de un libro: Defoe o Swift fueron moralistas que no terminarían de asombrarse al ver cómo su obra es aplicada al entretenimiento de los niños. Luciano no era ciertamente un moralista —aunque como tal lo hayan leído algunos sabios renacentistas—; más bien era, en sentido vulgar, un immoralista, y en cuanto tal fue saludado por esa raza que podemos representar en el nombre de Rabelais. La crítica de Luciano es estética pero no amarrada a las convenciones del buen gusto: su objeto eran, precisamente, los portadores o portavoces de la cultura que conocemos como Segunda Sofística, que contenía un conjunto de prejuicios incapaces de ser puestos en debate. En ese sentido, su crítica fue también ética, pero la de una ética cuyo supremo argumento era la risa.

El material que abordaremos está compuesto por tres diálogos: *La Asamblea de los Dioses*, *Zeus confundido* y *Zeus trágico*; en ellos, nos interesan sobremanera los discursos del dios Momo, ese paria de las divinidades al que los hombres solían olvidar a la hora del sacrificio y la ofrenda. En apariencia, se trata de debates sobre la religiosidad; seguramente sea más justo decir que lo que está en cuestión es el pesado clima de supersticiones y mistificaciones de aquellos tiempos, signados por la multiplicidad de cultos a los viejos y nuevos



dioses, por la magia barata y por la inculta —o interesada— candidez de los cultos. Aunque la argumentación verbal pueda abarcar cuestiones teológicas —incluidas, por ejemplo, las pruebas de la existencia de los dioses—, la perspectiva principal es la que ilumina la forma en que ese debate se proyecta en el campo de la filosofía. Como veremos, este desplazamiento es aparente: Luciano, estuviera o no dotado para ello, nunca tiene en su centro una preocupación demostrativa. Confiamos en que un acercamiento a tramos textuales desde su argumentación y enunciación lo confirmen.

Estoicos y epicúreos

El mundo religioso del ciudadano griego comenzó a astillarse con la decadencia de las πόλεις, es decir, con la ruptura de sus unidades conceptuales de existencia social. Si siempre sufrió de infiltraciones bárbaras, con la expansión alejandrina fueron los mismos helenos quienes derrumbaron las fronteras que hacían de esa dimensión del imaginario una confortable, eficiente, forma de relación con la trascendencia. Al comienzo del largo período de inestabilidad, la respuesta social evidenciaba la reserva de recursos de la παιδεία: las nuevas corrientes filosóficas aportaron nuevas formas de contención. En ese sentido, escépticos, estoicos y epicúreos surgieron de un mismo magma, y lograron restablecer sustentos lógicos para la religiosidad de un sujeto en tránsito desde la acotada ciudadanía —otorgada por cada πόλις— a esas primeras expresiones del cosmopolitismo.

El problema es que estas nuevas corrientes —en primer lugar filosóficas— debieron competir con los antiguos sistemas de razonar la dimensión religiosa; no hubo reemplazo porque, una vez más, los viejos dioses se negaban a morir (la expresión es tentadora pero, en este caso, poco veraz: estoicos y epicúreos no introdujeron nuevos dioses, sino nuevas formas



de relacionarse con los viejos). La convivencia se volvió algo promiscua cuando a esas razonadas creencias se les sumaron las provenientes de la magia y la simple superchería, cultos sin sustento filosófico —o que lo habían perdido en la transmigración— a los que con prejuicio eurocéntrico se podría calificar de orientales. Anticipemos que es en primer lugar frente a ellos contra los que se vuelve la aguda sátira de Luciano.

Los núcleos de las disputas filosófico-teológicas durante el período iniciado con la expansión helenística giran en derredor de las doctrinas sobre el Destino y la Providencia. En torno a ese eje, la posición epicúrea es de rechazo a ambos conceptos, pero sin llegar a incurrir por ello en la negación de las deidades. En Epicuro hay una conceptualización nueva del papel —pasivo— de los dioses, en cuya existencia se cree en función de un criterio de consenso general o consentimiento universal, y que incluye una valoración de la importancia de los rituales y festividades en su honor. En la *Carta a Meneceo*, 123 [10], afirma:

En primer lugar considera a dios como un viviente incorruptible [ἄφθαρτος] y bienaventurado [μακάριος], tal como lo describe la noción [νόησις] común de dios y no le atribuyas nada que sea ajeno a la incorruptibilidad ni impropio de la bienaventuranza [μακαριότητα]. Cree de él todo lo que sea capaz de preservar su beatitud junto con su inmortalidad. Pues los dioses existen ya que el conocimiento que tenemos de ellos es evidente. No son, empero, como lo cree la mayoría de la gente, pues sus creencias no preservan el concepto que tiene de ellos. Y no es impío [ἀσεβής] el que niega los dioses de la mayoría sino el que le atribuye a los dioses las opiniones que la mayoría tiene de ellos.²

² Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶντα ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὥς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μὴθὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσσπατε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις· οἷους δ' αὐτοὺς (οἱ) πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσὶν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἷους νομίζουσιν. ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας. Traducción de M. Boeri, 1997, pp. 54-55.



Se ha dicho que esta valoración era oportunista, aunque tal vez más bien se debiera al intento de preservar el orden social: los epicúreos se diferenciaban de la actitud subversiva de los cínicos. Por su parte —esta exposición no puede ser sino muy escueta por las necesidades de la síntesis—, los estoicos, aun proviniendo del mismo tronco humanista y antropocéntrico, se mantuvieron fieles a la antigua valoración acrítica del Destino y la Providencia tal como estaban ya expuestos en los clásicos, del relato fundacional de Homero en adelante.

Lo que es importante remarcar es que la intervención en el debate que hace Luciano no se produce en un medio aséptico, exclusivamente compuesto por la exposición y contraste de las ideas de las escuelas filosóficas, sino en un contexto social de creencias caóticas y simplificaciones. Al menos en su visión, las polémicas del siglo II registraban un fuerte reagrupamiento de fuerzas de naturaleza poco intelectual, donde la reducción de los campos en disputa se opera en torno a deseos de creencias: de un lado, todos los que creen ingenua o filosóficamente en viejos y nuevos dioses, y del otro los que no creen. Al parecer, para entonces, tanto los creyentes filosóficos o simplemente cultos, entre los que se contaban peripatéticos, platónicos, pitagóricos, y quienes creían en todo tipo de supercherías orientales, hombres no necesariamente incultos, se habían nucleado en torno a los campeones de la Stoa, porque habían sido ellos —Crisipo entre otros— los autores de los relatos milagrosos más populares. Del otro lado, los hombres de la duda y la negación rodeaban a los sofistas epicúreos, sobre los que sistemáticamente pendía el epíteto de impíos y contra los cuales había una suerte de espíritu de cruzada. Aunque en *Zeus trágico* Luciano explícitamente los presenta como tales —Timocles como estoico, Damis como epicúreo—, en *Zeus confundido* el papel del negador de la Providencia es para Cinisco, cuya filiación filosófica parece enunciada en su propio nombre; a su vez, en *La Asamblea de los Dioses*, el papel de contradictor de los dioses —incluso más allá de la función de Providen-



cia— es ejercido por el dios Momo (bien que Momo fuera, de antiguo, una divinidad controversial).

Como ha mostrado M. Caster (1937: 123-127), en el siglo II negar la Providencia era equivalente a negar la religión, y esto era válido tanto para el pueblo como para los cultos; entre éstos, incluso los filósofos creían en alguna forma de Providencia de los dioses, que no eran considerados en su potencialidad sino en su acción, en su actividad. Como huella de la influencia oriental, la imagen de un dios es la de un rey, y no la de un sabio como querían los estoicos, algo que es particularmente claro en la crítica de Plutarco a esta escuela. Lo religioso se asimilaba con lo mágico mediante toda una compleja red de intermediarios de los dioses. Se trata de una Providencia minuciosa, que está en los detalles; la Segunda Sofística había sucumbido a las trampas de las que advertirá Nietzsche (1984: 134):

¿Hay seducción más peligrosa que la de perder la fe en los dioses de Epicuro, esos indiferentes desconocidos, para creer en una divinidad cualquiera, cuidadosa y mezquina, que conoce personalmente uno por uno los pelos que tenemos en la cabeza y no repugna prestar los más execrables servicios? Pues bien; dejemos en paz a los dioses y a los genios serviciales y contentémonos con que en ese momento nuestra habilidad teórica y práctica para acomodar los acontecimientos ha llegado al culmen [...] hay alguien que se entretiene con nosotros, el amable azar. En ocasiones nos lleva de la mano y la más sabia Providencia no podría imaginar música más bella.

Es imposible suponer que Luciano desconociese la concepción epicúrea sobre la Providencia; cuando resuelve asimilar en un solo concepto las ideas de Divinidad y Providencia —tal como hace a todo lo largo de *Zeus trágico*—, incluyendo a oráculos y destino, no sólo hace una concesión a las simplificaciones de la época, sino que manifiesta su desprecio por la disquisición filosófica. Aunque se lo presente como tal, su portavoz allí, Damis, no representa el punto de vista epicúreo, sino una perspectiva, por un lado, completamente materialista y, por otro, la del satí-

rico que quiere mostrar a los dioses —por epicúreos que fuesen— como simples marionetas ridículas.

El razonamiento de Luciano es transparente: si los sabios son un buen objeto de mofa, los dioses —forma superior de la sabiduría y la ἀταραξία en la concepción epicúrea— lo son con mayor motivo. Tal como ha especulado J. L. Brandão (1995: 15-40), la identidad de unos y otros se constata desde la perspectiva de la diferencia; así se nos presentan en *La Asamblea de los Dioses*, con sus diferentes orígenes nacionales y sociales, morfológicos y morales, todos los dioses, de Zeus para abajo, son sustantivos sin substancia, significante sin significado, pura representación. Sin embargo, la falta de fe de Luciano en los dioses no es completa: cree en ellos en cuanto literatura, en cuanto ficción. Todo su valor está en la materia con que los hombres los hicieron; son actores de los que los hombres pueden reírse, lo que no es poco.³ Significativamente en *Zeus trágico*, cuando la Asamblea es convocada —en lo que, de paso, es parodia de las formas degradadas de constituir los órganos de gobierno colectivo en la Atenas del siglo II—, el criterio para la ubicación de las deidades es el de su valor en metálico (oro); lo posantiguo se parecía a lo posmoderno en la silente supremacía del dios Mercado:

ZEUS: Bien, Hermes. Excelente proclama por tu parte. Ya acuden; por tanto recíbelos y dales asiento, a cada uno según su rango, de acuerdo con su materia o arte: en la presidencia, los de oro, a continuación, los de plata, inmediatamente después, todos los de marfil, a continuación, los de bronce o piedra, y entre éstos los de Fidias, Alcámenes, Mirón, Eufrantor o artistas de su categoría ocupen lugar preferente, mientras que esos otros, populacheros queden arrinconados allí lejos en silencio, sólo para relleno de la asamblea.

³ Lo de los dioses como actores no es una interpretación forzada. En *Zeus trágico* (3), Hera se asombra de que Zeus “aparezca ante nosotros hecho un Polo o un Aristodemo”, que eran actores famosos. También es interesante que el título de la obra haya sido traducido al inglés como *Zeus: The Tragic Actor*, y al francés como *Zeus tragédien*.



HERMES: Así será, y se sentarán convenientemente. Mas hay un detalle de importancia: si alguno de ellos es de oro y pesa muchos talentos, pero es de ejecución nada fina, sino tosco y desproporcionado, ¿se sentará delante de los de bronce de Mirón y Policeto y los de piedra de Fidias y Alcámenes, o habrá que considerar preferentemente su arte? [7]⁴

Los dardos luciánicos y su blanco

En la epidermis del texto, Luciano parece valerse para su labor crítica de la discusión, es decir, de un método argumentativo, tanto en *Zeus confundido* como en *Zeus trágico*. En una interpretación hoy por hoy canónica, “el desarrollo de la argumentación, así como su punto de partida, implica la aprobación del auditorio” (Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca, L. 1989: 119). La conformidad se establecería sobre la base de premisas explícitas o en la forma de utilizar enlaces particulares entre ellas; si las premisas, constituyentes de lo real, no son compartidas, todo el peso recae sobre la forma de elegir-las y combinarlas, pero al costo de que los efectos de la argumentación sólo puedan aspirar a un consenso restringido. Estaríamos hablando de πεπαιδευμένοι, lectores cultos, algo que condice con la estética luciánica. Por otra parte, en el final de *Zeus trágico*, cuando Damis ha terminado de demoler la argu-

⁴ ΖΕΥΣ: Εὖ γε, ὦ Ἑρμῆ· ἄριστα κεκήρυκταί σοι. καὶ συνίασι γὰρ ἤδη· ὥστε παραλαμβάνων κάθιζε αὐτοὺς κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστον, ὡς ἂν ὕλης ἡ τέχνης ἔχη, ἐν προεδρίᾳ μὲν τοὺς χρυσοῦς, εἶτα ἐπὶ τούτοις τοὺς ἀργυροῦς, εἶτα ἐξῆς ὅσοι ἐλεφάντινοι, εἶτα τοὺς χαλκοῦς ἢ λιθίνους, καὶ ἐν αὐτοῖς τούτοις οἱ Φειδίου μὲν ἢ Ἀλκαμένους ἢ Μύρωνος ἢ Εὐφράνωρος ἢ τῶν ὁμοίων τεχνιτῶν προτετιμήσθων, οἱ συρφετώδεις δὲ οὗτοι καὶ ἄτεχνοι πόρρω που συνωσθέντες σιωπῇ ἀναπληροῦντων μόνον τὴν ἐκκλήσιαν.

ΕΡΜΗΣ: Ὅστις ταῦτα καὶ καθεδοῦνται ὡς προσήκεν. ἀλλ' ἐκεῖνο οὐ χεῖρον εἰδέναι· ἢν τις αὐτῶν χρυσοῦς μὲν καὶ πολυτάλαντος ἢ τὴν ὀλκὴν, οὐκ ἀκριβὴς δὲ τὴν ἐργασίαν, ἀλλὰ κομιδῇ ἰδιωτικὸς καὶ ἀσύμμετρος, πρὸ τῶν χαλκῶν τῶν Μύρωνος καὶ Πολυκλείτου καὶ τῶν Φειδίου καὶ Ἀλκαμένους τῶν λιθίνων καθεδεῖται ἢ προτιμωτέραν χρὴ νομίζειν εἶναι τὴν τέχνην;

mentación de Timocles —oficiante de la defensa de los dioses—, Hermes consuela a Zeus con estas palabras:

HERMES: ¿Por qué va a resultar un mal insuperable el que unos pocos hombres se marchen con esa convicción? Son, con mucho, mayoría quienes creen lo contrario: la mayor parte del pueblo griego y todos los bárbaros. [53]⁵

Luciano cuenta con una legítima, verosímil presunción de interés por el tema religioso que plantea; como quien dice, estaba de moda. Sin embargo, es consciente de que el valor social en este aspecto es el de que el objeto —la Divinidad/Providencia— sea capaz de ejercer una acción de influencia concreta: los dioses han de imponerse al mundo, y ese principio es el que Luciano quiere discutir. Pone entonces en marcha el simulacro argumentativo, lo desarrolla, pero llegado a un cierto punto se fatiga. Sin duda, nunca tiene realmente la vocación de hacer un aporte filosófico como el que intentaron los epicúreos o ya en su tiempo también los cristianos. Sus líneas de argumentación ceden a su verdadera herramienta crítica: la burla, la parodia, la risa. Si intercala referencias clásicas y argumentos que forman parte del repertorio del debate religioso, lo hace en primer término por su afán de otorgar verosimilitud a su obra.

En *Zeus confundido*, el simulacro argumentativo apela a un procedimiento inicial extraordinario: Cinisco logra que Zeus reconozca que la función de los dioses ha sido tradicionalmente establecida por un hombre, Homero:

CINISCO: Se trata de eso Zeus: has leído tú también, obviamente los poemas de Homero y Hesíodo, dime, por tanto, si es cierto lo que acerca del Destino y de las Moiras han cantado aquellos poetas. ¿Es inevitable todo cuanto éstas hilan para cada persona al nacer?

⁵ ΕΡΜΗΣ: τί γὰρ καὶ ὑπέμεγα κακόν, εἰ ὀλίγοι ἄνθρωποι πεπεισμένοι ταῦτα ἀπίασι; πολλῶ γὰρ οἱ τάναντία γινώσκοντες πλείους, Ἑλλήνων ὁ πολὺς λεὼς βάρβαροί τε πάντες.



ZEUS: Ello es rigurosamente cierto: nada hay que las Moiras no hayan dispuesto; antes bien, al estar todo cuanto ocurre dirigido por su huso, cada evento desde su origen remoto tiene hilada su resolución, y no es lícito que ocurra de otro modo. [1]⁶

A partir de esa promisoría aceptación, el portavoz de Luciano embrolla el contexto lógico con un caso particular: el del personaje homérico en situación de ir al Hades antes de que lo determine su Moira, ante lo que Zeus afirma que ya entonces no dice la verdad, simplemente porque el poeta ha sido circunstancialmente abandonado por las Musas [2]. Insistiendo en su discurso caótico, Cinisco inocentemente pregunta cuántas son las Moiras, si son sólo tres, pues aparecen como parte de ellas el Azar y el Destino. El Cronida, que va perdiendo la paciencia, amenaza con su rayo, pero no logra asustar a su contradictor que sostiene que sólo podría aniquilarlo si esa fuera la voluntad de su Moira, de la que Zeus apenas si sería ayudante o ejecutor:

CINISCO: Arrójalo Zeus, si es mi destino que caiga abatido por un rayo, y no te culparé a ti por el golpe, sino a Cloto, que por tu mano me hiere; ni siquiera diría que el rayo mismo era la causa de mi herida. [15]⁷

La mención al nivel argumentativo es explícita en los dos. En el reproche del Cronida:

ZEUS: ¿No decía que eras uno de esos que intentan suprimir la Providencia con su argumentación? [9]⁸

⁶ ΚΥΝΙΚΟΣ: Ἴδου ταῦτα, ὦ Ζεῦ· ἀνέγνως γὰρ δῆλον ὅτι καὶ σὺ τὰ Ὅμηρου καὶ Ἡσιόδου ποιήματα· εἰπέ οὖν μοι εἰ ἀληθὴ ἐστὶν ἃ περὶ τῆς Εἰμαρμένης καὶ τῶν Μοιρῶν ἐκεῖνοι ἔρραψα δήκασιν, ἄφουκτα εἶναι ὅποσα ἂν αὐταὶ ἐπινήσωσιν γεινομένη ἐκάστω;

ΖΕΥΣ: Καὶ πάνυ ἀληθὴ ταῦτα· οὐδὲν γάρ ἐστιν ὅ τι μὴ αἱ Μοῖραι διατάττουσιν, ἀλλὰ πάντα ὅποσα γίνεται, ὑπὸ τῇ τούτων ἀτράκτῳ στρεφόμενα εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἑκάστον ἐπι-κεκλωσμένην ἔχει τὴν ἀπόβασιν, καὶ οὐ θέμις ἄλλως γενέσθαι.

⁷ ΚΥΝΙΚΟΣ: Βάλλε, ὦ Ζεῦ, εἴ μοι κεραυνῷ πληγῆναι εἴμαρται, καὶ σὲ οὐδὲν αἰτιάσομαι τῆς πληγῆς, ἀλλὰ τὴν Κλωθὴν τὴν διὰ σοῦ τιτρώσκουσιν· οὐδὲ γὰρ τὸν κεραυνὸν αὐτὸν φαίην ἂν αἰτίον μοι γενέσθαι τοῦ τραύματος.

⁸ ΖΕΥΣ: Οὐκ ἔλεγον ὥς ἄρ' ἐκείνων τις εἶ τῶν ἀναιρούντων τὴν πρόνοιαν τῷ λόγῳ;

Y en la insistente defensa de Cinisco, quien sostiene que sus argumentos no se originan en los filósofos impíos sino en las propias respuestas anteriores de Zeus. Cinisco juega, con la soltura que a Luciano le da la experiencia en el oficio, el papel del abogado que simplemente saca conclusiones del discurso ajeno (como si nada hubiera por detrás):

CINISCO: ¿A quién castiga con mayor frecuencia (Minos)?

ZEUS: A los inicuos, evidentemente, tales como asesinos y ladrones sacrílegos.

CINISCO: ¿Y a quiénes envía junto a los héroes?

ZEUS: A los buenos y piadosos y a quienes han vivido según la virtud.

CINISCO: ¿Por qué motivo, Zeus?

ZEUS: Porque éstos son dignos de premio, y aquéllos de castigo.

CINISCO: De igual suerte si alguien realizara sin pretenderlo una buena acción, tampoco estimaría procedente recompensarlo.

ZEUS: No, por supuesto.

CINISCO: En tal caso, Zeus, no debe ni premiar ni castigar a nadie.

ZEUS: ¿Cómo a nadie?

CINISCO: Porque los hombres no hacemos nada voluntariamente, sino a instancias de una necesidad inevitable, si es cierto aquello que en un principio aceptaste, que la Moira es causa de todo. Si un hombre mata, ella es la asesina; y, si roba un templo, cumple con lo mandado. En consecuencia, si Minos sentenciara justamente, castigaría al Destino, y no a Sísifo; y a la Moira, y no a Tántalo. Pues, ¿qué injusticias han cometido éstos al cumplir órdenes? [18]⁹

⁹ ΚΥΝΙΣΚΟΣ: Τίνας κολάζει μάλιστα;

ΖΕΥΣ: Τοὺς πονηροὺς δηλαδή, οἷον ἀνδροφόνους καὶ ἱεροσύλους

ΚΥΝΙΣΚΟΣ: Τίνας δὲ παρὰ τοὺς ἥρωας ἀποπέμπει;

ΖΕΥΣ: Τοὺς ἀγαθοὺς τε καὶ ὁσίους καὶ κατ' ἀρετὴν βεβιωκότας.

ΚΥΝΙΣΚΟΣ: Τίνας ἔνεκα, ὦ Ζεῦ;

ΖΕΥΣ: Διότι οἱ μὲν τιμῆς, οἱ δὲ κολάσεως ἄξιοι.

ΚΥΝΙΣΚΟΣ: Εἰ δέ τις ἀκούσιόν τι δεινὸν ἐργάσαιτο, κολάζεσθαι καὶ τοῦτον δικαιοῖ;

ΖΕΥΣ: Οὐδαμῶς.



El género adoptado es en sí una pista del valor que asigna a la crítica argumentativa, que no pasa, en el fondo, de ser erudita decoración. Los tres diálogos son buenos ejemplos del género pastiche del que Luciano se consideraba orgullosamente creador; aunque se suele hacer referencia a ellos como diálogos menipeos, propiamente se trata de diálogos luciánicos, y consisten en una combinación de recursos de la comedia antigua y del diálogo platónico. Los elementos se balancean formalmente bien, pero la intencionalidad que expresan está mucho más cerca de Aristófanes que de Platón, por voluntad satírica y por la manifiesta intención de hacer una recuperación estilística de recursos dramáticos. Al criticar a los dioses —los Otros por excelencia—, Luciano busca adoptar la mejor perspectiva de autocritica humana, de avance de la autoconciencia. El efecto de distanciamiento permite hacer de toda materia risible, mirarse sin pasión; para J. L. Brandão (1995: 21), “...la perspectiva teatral viene a ser como una forma de problematizar lo idéntico, de contemplar lo que es familiar como extraño, de experimentar ser extranjero en la propia tierra”.

“Todos detrás de Momo”

Con justicia, *Zeus trágico* ha sido calificada como una de las grandes creaciones de Luciano. Si se considera que el diálogo luciánico estaba pensado para ser recitado a una sola voz, la notable multiplicación de conflictos de desarrollo simultáneo y de escenarios en los que la acción transcurre en paralelo

ΚΥΝΙΣΚΟΣ: Οὐδένα τοίνυν, ὦ Ζεῦ, οὔτε τιμᾶν οὔτε κολάζειν αὐτῷ προσήκει.

ΖΕΥΣ: Πῶς οὐδένα;

ΚΥΝΙΣΚΟΣ: Ὅτι οὐδὲν ἐκόντες οἱ ἄνθρωποι ποιοῦμεν, ἀλλὰ τινι ἀφύκτῳ ἀνάγκῃ κεκελευσμένοι, εἴ γε ἀληθῆ ἐκεῖνά ἐστι τὰ ἔμπροσθεν ὁμολογημένα, ὥς ἡ Μοῖρα πάντων αἰτία· καὶ ἦν φονεὺς τις, ἐκεῖνη ἐστὶν ἡ φονεύσασα, καὶ ἦν ἱεροσυλῆ, προστεταγμένον αὐτὸ δρᾶ. ὥστε εἴ γε τὰ δίκαια ὁ Μίνως δικάζειν μέλλοι, τὴν Εἰμαρμένην ἀντὶ τοῦ Σισύφου κολάσεται καὶ τὴν Μοῖραν ἀντὶ τοῦ Ταντάλου. τί γὰρ ἐκεῖνοι ἡδίκησαν πεισθέντες τοῖς ἐπιτάγμασιν;

implican un enorme compromiso activo de parte del público asistente, fácil de constatar cuando en una primera lectura del texto se hace necesario volver atrás para no perder los hilos conductores. Todo invita a que el público se sienta interlocutor y a que, presumiblemente, invada la escena. Si tradicionalmente se había jugado con la idea de que los dioses miraban al mundo humano como si fuese un teatro, al abrirse los cielos los mismos dioses deben actuar; la credibilidad del despropósito se redobla por el hecho de que han de hablar en voz baja, so pena de que los actores-hombres los escuchen:

ZEUS: Por tanto, ¿qué podemos hacer ya, dioses, sino asomarnos a escucharles? Que descorran las Horas el cerrojo, aparten las nubes y abran de par en par las puertas del cielo:

¡Por Heracles! ¡cuánta gente ha concurrido a la conferencia! Ese Timocles tembloroso y agitado no me gusta nada: ése lo echará hoy todo a perder, pues es evidente que no podrá contener a Damis. No obstante, en lo que de nosotros dependa, roguemos por él

“en silencio de nuestra parte, que Damis no se entere”. [34]¹⁰

Se trata de una puesta participativa al estilo de las actuales “performances de provocación”. Todos son —somos— actores: el autor, probablemente también actor del recitado, dioses y hombres portan discursos cruzados. Y con toda la importancia de las palabras, lo que manda son las fuertes imágenes que se transmiten; en medio de ese caos controlado, descuella la imagen de Momo, el dios marginal, y la de un carnaval que

¹⁰ ZEUS: Τί οὖν ἔτι χρὴ ποιεῖν λοιπόν, ὦ θεοί, ἢ ἀκροάσασθαι ἐπικύψαντας αὐτῶν; ὥστε ἀφαιρείωσαν αἱ Ὥραι τὸν μοχλὸν ἤδη καὶ ἀπάγουσαι τὰ νέφη ἀναπετανύτωσαν τὰς πύλας τοῦ οὐρανοῦ. Ἡράκλεις, ὅσον τὸ πλῆθος ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν ἀπηγέθηκασιν. ὁ δὲ Τιμοκλῆς οὗτος οὐ πάνυ μοι ἀρέσκει ὑποτρέμων καὶ ταραττόμενος· ἀπολεῖ πάντα οὗτος τήμερον· δῆλος γοῦν ἐστὶν οὐδὲ ἀντάρασθαι τῷ Δάμιδι δυνησόμενος. ἀλλ’ ὅπερ ἡμῖν δυνατώτατον, εὐχόμεθα ὑπὲρ αὐτοῦ

σιγῇ ἐφ’ ἡμεῖων, ἵνα μὴ Δᾶμῖς γε πύθεται.



recuerda al de Bajtin, pero también a esas comparsas del Río de la Plata que se despliegan y se reagrupan para finalmente marchar “todos detrás de Momo”. Inevitablemente, allá vamos.

Al comienzo del diálogo, Zeus hace una pasmosa confesión:

ZEUS: [...] Éstos son los motivos de haberos convocado, no insignificantes, oh dioses, si consideráis que todas nuestras honras, gloria y ganancias son los hombres: si éstos se persuaden de que los dioses sencillamente no existimos o, existiendo, no somos providentes para ellos, quedaremos sin sacrificios, prebendas y honores en la tierra, y en vano nos sentaremos en el cielo, muertos de hambre. [18]¹¹

En el debate entre Damis y Timocles, el primero no ha intentado tanto convencer —afirmar sus argumentos— como rebatir los de su contrincante. Le basta con haber puesto en cuestión —por la vía del ridículo— la creencia simultánea en el Destino y la Providencia, en el papel de los oráculos, en los ídolos de su tiempo; son argumentos epicúreos y, en la lectura juvenil de Marx (1988: 73): “Epicuro es el primero en concebir la apariencia como apariencia, esto es, como alienación respecto de la esencia, que se manifiesta en su propia realidad como tal alienación”. No hay un intento inmediato de persuadir al adversario sino de legar ideas estimulantes al público, considerado en su sentido más amplio. M. Caster (1937: 167) lo percibe: “[...] no se puede negar que el principal fin de Luciano no es otro que el ser aplaudido por su público[...]”, pero la afirmación le exige una nota al pie donde se interroga acerca de la composición de ese público, que circunscribe a un núcleo de atenienses refinados, irreligiosos. Esto parece indudable, pero limitado: M. Caster, refugiado en su papel de filólogo

¹¹ ZEYX: [...] Ταῦτ' ἔστιν ἐφ' οἷς ὑμᾶς συνεκάλεσα, οὐ μικρά, ὦ θεοί, εἰ λογίσεσθε ὥς ἡ πᾶσα μὲν ἡμῖν τιμὴ καὶ δόξα καὶ πρόσοδος οἱ ἄνθρωποι εἰσιν· εἰ δ' οὗτοι πεισθεῖεν ἢ μηδὲ ὅλως θεοὺς εἶναι ἢ ὄντας ἀπρονοήτους εἶναι σφῶν αὐτῶν, ἅθῃτα καὶ ἀγέραστα καὶ ἄτιμα ἡμῖν ἔσται τὰ ἐκ γῆς καὶ μάτην ἐν οὐρανῷ καθεδούμεθα λιμῶ ἔχόμενοι.



go erudito, rehúye el hecho de que él también, nosotros todos, somos interpelados.

En esa interpelación es crucial el papel de Momo. En *La Asamblea de los Dioses*, su crítica implacable está orientada a restaurar el orden entre las divinidades, a eliminar excesos, a descartar advenedizos. Autorizado por Zeus, lee su decreto:

MOMO: [...] Puesto que muchos extraños, no sólo griegos sino también bárbaros, que no son dignos en absoluto de participar de nuestro sistema político, inscriptos fraudulentamente no sé cómo y pasando por dioses han llenado el cielo, al punto de que está repleto el banquete de una turba tumultuosa de gentes de múltiples lenguas [...] considerando que escasean la ambrosía y el néctar, hasta el punto que una copita cuesta ya una mina por la gran afluencia de bebedores, considerando que llegan en su patanería a expulsar a los dioses antiguos y verdaderos y reclaman la preferencia para sí mismos, en contra de todas las tradiciones y pretenden ser honrados con prioridad en la tierra. Por todo ello: Resuelvan el Consejo y el pueblo convocar una Asamblea en el Olimpo y elegir siete dioses numerarios como árbitros [...] Que a continuación (los ‘nuevos’ dioses) comparezcan de uno en uno y los árbitros después de la oportuna investigación los declaren dioses o los envíen a las tumbas y sepulturas de sus antepasados. Y si alguno de ellos resulta convicto de haber sido reprobado una vez por los jueces y haber regresado al cielo, éste sea lanzado al Tártaro. [14]¹²

¹² ΜΑΜΟΣ: [...] 'Επειδὴ πολλοὶ τῶν ξένων, οὐ μόνον Ἑλληνες ἀλλὰ καὶ βάρβαροι, οὐδαμῶς ἄξιοι ὄντες κοινῶν εἶναι ἡμῖν τῆς πολιτείας, παρεγγραφέντες οὐκ οἶδα ὅπως καὶ θεοὶ δόξαντες ἐμπεπλήκασιν μὲν τὸν οὐρανὸν ὡς μεστὸν εἶναι τὸ συμπόσιον ὄχλου ταραχάδους πολυγλώσσων τινῶν καὶ ξυγκλύδων ἀνθρώπων, ἐπιλέλοιπε δὲ ἡ ἀμβροσία καὶ τὸ νέκταρ, ὥστε μνᾶς ἤδη τὴν κοτύλην εἶναι διὰ τὸ πλῆθος τῶν πινόντων· οἱ δὲ ὑπὸ αὐθαδεΐας παρωσάμενοι τοὺς παλαιούς τε καὶ ἀληθεῖς θεοὺς προεδρίας ἡξιώκασιν αὐτοὺς παρὰ πάντα τὰ πάτρια καὶ ἐν τῇ γῇ προτιμᾶσθαι θέλουσι.

Δεδόχθω τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ ξυλλεγῆναι μὲν ἐκκλησίαν ἐν τῷ Ὀλύμπῳ περὶ τροπὰς χειμερινάς, ἐλέσθαι δὲ ἐπιγνώμονας τελείους θεοὺς ἑπτὰ [...] οἱ δὲ ἐπιγνώμονες ἐξετάζοντες ἢ θεοὺς εἶναι ἀποφانوῦνται ἢ καταπέμψουσιν ἐπὶ τὰ σφέτερα ἡρία καὶ τὰς θήκας τὰς προγονικάς. ἢν δέ τις ἀλῶ τῶν ἀδοκίμων καὶ ἀπαξ ὑπὸ τῶν ἐπιγνώμωνων ἐκκριθέντων ἐπιβαίνων τοῦ οὐρανοῦ, ἐς τὸν Τάρταρον ἐμπεσεῖν τοῦτον.



Podría decirse que se trata de un discurso epicúreo, que se mueve dentro del espíritu del consejo que diera Epicuro a Pitocles (D. L., X, 6): “Huye, oh bienaventurado, con las velas al viento, de toda cultura [...]”.¹³

En cambio, en *Zeus trágico*, el discurso cínico de Momo rompe todo anclaje con la divinidad, incluida la propia, e intuye:

MOMO: ¿No os decía, dioses, que todas estas cosas saldrían a la luz y serían puntualmente examinadas? [42]¹⁴

ZEUS: ¿De dónde ha surgido este mal invencible? En efecto, el hombre (Damis) no perdona a dios alguno, sino que desde su carro habla libremente y

“ataca, uno tras otro, a culpables e inocentes”.¹⁵

MOMO: Pocos inocentes encontrarían entre nosotros, Zeus. Y pronto el hombre, si sigue adelante, atacará a uno de los encumbrados. [43]¹⁶

Como una prueba de la descolocada construcción a la que no casualmente apela Luciano, la precipitada cortina final que cae en el escenario terrenal no contiene la conclusión, que es expresada por Heracles. Mitad hombre y mitad dios, Heracles, que ha optado por su costado divino, se deprime ante la imposibilidad de toda acción no prevista por las Moiras y cambia de elección:

HERACLES: [...] Si así son vuestros negocios, mando a paseo en buena hora vuestras honras, el humo y la sangre de los sacrificios,

¹³ Traducción de M. Jufresa, 1994, p. 98.

¹⁴ ΜΩΜΟΣ: Οὐκ ἔλεγον, ὦ θεοί, ταῦτα πάντα ἥξειν εἰς τοῦμφανές καὶ ἀκριβῶς ἐξετασθήσεσθαι;

¹⁵ *Il.*, XV, v. 137.

¹⁶ ΖΕΥΣ: Τοῦτ' ἐπὶ πόθεν ἡμῖν τὸ ἄμαχον κακὸν ἐπηχεῖ; ὡς δαιμόνων οὐδενὸς ἀνὴρ φείδεται, ἀλλ' ἐξ ἀμάξης παρρησιάζεται καὶ μάρπτει ἐξείης, ὅς τ' αἴτιος ὅς τε καὶ οὐκί.

ΜΩΜΟΣ: Καὶ μὴν ὀλίγους ἄν, ὦ Ζεῦ, τοὺς ἀναιτίους εὐροῖς ἐν ἡμῖν· καὶ πού τάχα προῖών ὁ ἀνθρώπος ἄψεται καὶ τῶν κορυφαίων τινός.



y descendiendo al Hades, donde —en cuanto descubra mi arco— sentirán temor, aunque sean sólo los espectros de las fieras que maté. [32]¹⁷

La opción luciánica es, pues, por el hombre, por el mundo antropocéntrico, gracias a una interpretación libre y extrema de la doctrina epicúrea, cuya función social Marx describía así en uno de sus *Cuadernos* (1988: 167):

Lo permanente y grande de Epicuro es que él no da a las circunstancias ninguna preeminencia sobre las representaciones y mucho menos trata de justificarlas. El principio de la filosofía en Epicuro es mostrar el mundo y el pensamiento como pensables, como posibles; su demostración y el principio por el que esto se prueba y al que se remite es una vez más la posibilidad misma existente para sí, cuya expresión natural es el átomo, y la espiritual el azar y la arbitrariedad.

El concepto clave sobre el que gira esta rehumanización de los dioses es el de la virtud; en su “Defensa de Epicuro”, Quevedo (2001: 5) intentó con alguna inocencia esta interpretación: “Epicuro, para atraer fáciles a los hombres a la virtud, la llamó deleite, nombre que hace más gente en nuestra naturaleza que el de virtud y autoridad y filosofía”. Tal vez nos acercáramos más al sostener que *la dicha no es el premio de la virtud, sino la virtud misma*.

Como vemos, el uso radicalizado de la interpretación epicúrea que hace Luciano no sólo podía leerse en el sentido estrictamente materialista que supuestamente le atribuía el autor; Marx transita ese camino, pero Quevedo pulsa la variante conceptualista. Entre tantas, interesan sus voces pues ellos hicieron sus acercamientos a Epicuro por la vía luciánica. De

¹⁷ ΗΡΑΚΛΗΣ: [...] εἰ τοιαῦτά ἐστιν τὰ ὑμέτερα, μακρὰ χαίρειν φράσας ταῖς ἐνταῦθα τιμαῖς καὶ κνίσῃ καὶ ἱερείων αἵματι κάτειμι εἰς τὸν Ἀἰδὸν, ὅπου με γυμνὸν ἔχοντα τὸ τόξον κἂν τὰ εἰδῶλα φοβήσεται τῶν ὑπ’ ἐμοῦ πεφονευμένων θηρίων.



algún modo, esta presentación incluye nuestra lectura. Ahora le toca al lector, parte convocada en este juego que se burla de la cronología del tiempo; ciertamente, no eran sólo los cultos atenienses del siglo II —a los que se refería M. Caster— los constituyentes de la recepción. Prepárese, lector, porque el espectáculo comienza cuando usted llega.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Luciano

LUCIAN, *Luciani Opera*, recognovit brevique anotatione critica instruxit M. D. Macleod, Oxford, Oxford University Press, 1972-1980.

—, *Lucian with an English Translation*, ed. by A. M. Harmon (vols. I-V), K. Kilburn (vol. VI) & M. D. Macleod (vols. VII-VIII), London/Cambridge, W. Heinemann/Harvard University Press, 1953 (vols. I-V), 1956 (vol. VI), 1961 (vol. VII), 1979 (vol. VIII).

LUCIANO, *Obras*, introd. general por J. Alsina, trad. y notas A. Espinosa Alarcón (vol. I), J. L. Navarro González (vol. II), J. Zaragosa Botella (vol. III) y J. L. Navarro González (vol. IV), Madrid, Gredos, 1981-1992.

Bibliografía general

ANDERSON, G., "Lucian, Theme and Variation in the Second Sophistic", *Mnemosyne*, Suppl. 41, Leiden, 1976.

—, "Studies in Lucian's Comic Fiction", *Mnemosyne*, Suppl. 43, Leiden, 1976.

ARISTÓTELES, *Retórica*, ed. del texto con aparato crítico, trad., pról. y notas por A. Tovar, Madrid, Clásicos Políticos, Instituto de Estudios Políticos, 1971.

AUERBACH, E., *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950.

BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950.

BAJTIN, M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

—, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1998.

- BALDWIN, B., "Lucian as Social Satirist", *The Classical Quarterly*, XI, 1961, pp. 199-208.
- BELTRAMETTI, A., "Mimesi parodica e parodia della mimesi", *Il meraviglioso e il verosimile tra Antichità e Medioevo*, a cura di Diego Lanza e Oddone Longo, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1989, pp. 211-226.
- BERGSON, H., *La Risa*, Buenos Aires, Losada, 1947.
- BOMPAIRE, M. J., *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- BRANDÃO, J. L., *A poética do hipocentauro. Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.
- , "O olhar no espelho: deuses e homens em Luciano de Samósata", *Argos*, 19, 1995, pp. 15-40.
- BRANHAM, R. B., *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- CAMEROTTO, A., *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.
- CASTER, M., *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1937.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Editions Klincksieck, 1983-1984.
- CROISSET, M., *Essai sur la vie et les oeuvres de Lucien*, Paris, Hachette, 1882.
- DEFERRARI, R. J., *Lucian's Atticism. The Morphology of the Verb*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert-Publication, 1969.
- DONADI, F., "Sul meraviglioso in Luciano", *Il meraviglioso e il verosimile tra Antichità e Medioevo*, a cura di Diego Lanza e Oddone Longo, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1989, pp. 195-209.
- EPICURO, *Sobre el placer y la felicidad*, trad., análisis y notas de Marcelo Boeri, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- , *Obras*, estudio prel., trad. y notas de M. Jufresa, Madrid, Tecnos, 1994.
- ESCARPIT, R., *El Humor*, Buenos Aires, EUDEBA, 1972.
- GIL, C., & T. P. WISEMAN (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter, Devon, University of Exeter Press, 1993.
- GIL FERNÁNDEZ, L., "La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo", *Cuadernos de Filología Clásica*, 7, 1997, pp. 29-54.
- HOUSEHOLDER, F. W., *Literary Quotation and allusion in Lucian*, Columbia, King's Crown, 1941.
- JONES, C. P., *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

- KORUS, K., "The Theory of humor in Lucian of Samosata", *Eos*, Wrocław, 72, 1984, pp. 295-313.
- LIDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- MARSH, D., *Lucian and the Latins*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
- MARX, K., *Escritos sobre Epicuro*, trad. y notas de M. Candel, Barcelona, Crítica, 1988.
- MORGAN, J. R., & R. STONEMAN (eds.), *Greek Fiction: the Greek Novel in context*, London, Routledge, 1994.
- NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, Madrid, Akal, 1988.
- NORDEN, E., *La prosa artística griega: de los orígenes a la edad augustea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Manuales Universitarios, 2), 2000.
- OLIVER, J. H., "The actuality of Lucian's Assembly of the Gods", *American Journal of Philology*, 101, 3, Baltimore, 1980, pp. 304-313.
- PERELMAN, Ch.-L. OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1989.
- PERRY, B. E., *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- PEIFFER, R., *Historia de la Filología Clásica*, Madrid, Gredos, 1976.
- PLUTARCO, *Vidas Paralelas*, Madrid, Gredos, 1985.
- QUEVEDO Y VILLEGAS, F. de, *Defensa de Epicuro contra la opinión común*, ed. de E. Acosta Méndez, Madrid, Tecnos, 2001.
- REARDON, B. P., *Courants Littéraires Grecs. Des II^e et III^e siècles après J. C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- ROSE, M., *Parody: Ancient, Modern, and Post-Modern*, New York, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- ROSNER W., "Mijail Bachtin e il 'Carnavalesco' nell'antica grecia", in W. Rösler-B. Zimmermann, *Carnevale e Utopia nella Grecia Antica*, Bari, Levante Editori, 1991, pp. 15-51.
- SCHWARTZ, J., "La 'conversion' de Lucien de Samosate", *L'Antiquité Classique*, 33, 1964, pp. 384-400.
- , *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles-Berchem, Latomus, 1965.
- TOVAR, A., *Luciano*, Barcelona, Labor, 1949.
- USNER, H., *Epicurea*, Stuttgart, Teubner, 1996.
- VAN GRONINGEN, B. A., "General Literary Tendencies in the Second Century A. D.", *Mnemosyne*, XVIII, 4, 1965, pp. 41-56.
- ZIMMERMANN B., "Nephelokokygia. Reflessioni sull'utopia comica", in W. Rösler-B. Zimmermann, *Carnevale e Utopia nella Grecia Antica*, Bari, Levante Editori, 1991, pp. 53-101.