

## EL PROCESO POR IMPIEDAD DE ESQUILO\*

*Miryam Librán Moreno*

*I.E.S. Lacimurga Constantia Iulia, Navalvillar de Pela (Badajoz)*

El propósito de este trabajo es averiguar si las noticias que nos ha transmitido la Antigüedad acerca del proceso de impiedad sufrido por Esquilo por desvelar los Misterios de Eleusis son fiables históricamente. Tras estudiar los testimonios de Aristóteles y Heraclides Póntico, proponemos que la ofensa concreta de Esquilo consistió en la divulgación inconsciente en varios dramas de la relación materno-filial de Deméter y Ártemis. Siguiendo a Heródoto, el tragediógrafo pudo tomar esta relación, que también formaba parte de la doctrina eleusina, de alguna fuente independiente: ciertos tratados de inspiración órfico-pitagórica sobre los Misterios de Deméter.

The aim of this paper is to assess the degree of historical veracity of a possible trial for impiety against Aeschylus. After studying the evidence given by such authorities as Aristotle and Heracleides of Pontus, we conclude that Aristotle's version may preserve part of the truth: Aeschylus was charged with impiety for violating the secrecy of a sacred *logos* about Demeter and Artemis in a series of dramas. Aeschylus may have taken such a *logos* from a non-mysteric egyptianizing source which, following a suggestion by Herodotus, we believe to have been orphic. Aeschylus successfully acquitted himself by pleading ignorance of the mystic natures of a *logos* he had taken from non-mysteric sources.

### 1. FUENTES Y TESTIMONIOS

Algunas fuentes antiguas nos han transmitido la noticia de que Esquilo, al igual que otras figuras de la antigüedad, fue sometido a juicio por divulgar parte

\* Deseamos agradecer al Dr. Manuel Sanz Morales y al Dr. Máximo Brioso su ayuda en este artículo.

de los misterios de Eleusis en el escenario. Los testimonios al respecto de esta comparecencia de Esquilo ante la justicia son los siguientes<sup>1</sup>: Pl. *Resp.* 563b, Arist. *EN* 1111a 6-11, Anon. in Arist. *EN* 1111a 8 Heylbut (*CAG* 20, 145. 23.14-146.3), Aspas. in Arist. *EN* 1111a 8 Heylbut (*CAG* 19, 1.64:29, ca. 110 d.C.), Clem. Alex. *Strom.* 2.14.60 (II-III d.C.), Aelian. *V.H.* 5.19 (II-III d.C.), Athen. 1.39.1-6 (II-III d.C.), Tzetz. in Hes. *Op.* 414 Gaisford (XII d.C.).

Relacionados con ellos podemos añadir otros dos testimonios: Hdt. 2.156.18-5 (A. fr. *inc. fab.* 333 R), Ar. *Ra.* 886-7 (A. fr. *dubium* 467 R.).

Desgraciadamente, salvo los breves trabajos de O. Ameduri y D. F. Sutton<sup>2</sup>, no contamos, pese a la relativa abundancia de testimonios, con ningún tratamiento completo y exhaustivo sobre el asunto<sup>3</sup>. Ameduri cree que la acusación de impiedad se originó en un pasaje de *PV* 447-506, en el que Prometeo desgrana el catálogo de beneficios que ha procurado a la humanidad (entre ellos, el número) y se lamenta de que tal revelación le haya acarreado el castigo de Zeus; pero nadie ha aceptado su sugerencia (cf. Radt en *TrGF* 3, p. 63). Sutton cree que la ofensa de Esquilo consistió en la parodia del ritual eleusino del sacrificio de lechones, pero no parece que los testimonios aportados por Anon. in Arist. *EN* 1111a 8, Aspas. in Arist. *EN* 1111a 8 Heylbut y Clem. Alex. *Strom.* 2.14.60 concuerden con esta impresión (cf. *infra* apartado 2.3).

Según podemos comprobar por los pasajes supracitados, las fuentes antiguas sólo parecen coincidir en que Esquilo sufrió algún tipo de proceso por impiedad (ἀσέβεια), acusado de revelar parte de los misterios de Eleusis en el escenario. Más allá de este hecho básico, los testimonios discrepan en los siguientes puntos:

i) Tribunal. Esquilo fue juzgado por la Heliea (Heraclides fr. 170 Wehrli, Ael. *VH* 5.19) o por el Areópago (Clem. Alex. *Strom.* 2.14.60) o por un tribunal innominado (Arist. *EN* 1111a 8, Tzetz. in Hes. *Op.* 414).

ii) Acusación. La acusación consistió en divulgar los misterios o parte de los misterios de Eleusis en una obra concreta (Ael. *VH* 5.19, Heraclides Póntico fr. 170 Wehrli) o en varios dramas a lo largo de los años (Anon. in Arist. *EN* 1111a 8).

iii) Defensa. La defensa de Esquilo se basó en alegar ignorancia de los misterios de Eleusis, al no estar iniciado (Arist. *EN* 1111a 8, Aspas. in Arist. *EN* 1111a 8, Clem. Alex. *Strom.* 2.14.60, Pl. *Resp.* 563B), o confiar en que su participación en Maratón y Salamina y la de sus hermanos Cinegiro y Aminias lo exonerarían de los cargos (Heraclides Póntico fr. 170 Wehrli, Aelian. *VH* 5.19, Tzetz. in Hes. *Op.* 414).

<sup>1</sup> S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta vol. 3: Aeschylus* (Gotinga 1985), TI (*TrGF* 3).

<sup>2</sup> Respectivamente, "Sull'accusa di ΑΣΕΒΕΙΑ rivolta ad Eschilo", *Dioniso* 38 (1964) 23-36 y "Aeschylus and the Mysteries: a Suggestion", *Hermes* 111 (1983) 249-251.

<sup>3</sup> Hay resúmenes en U. von Wilamowitz, *Aischylos. Interpretationen* (Berlín 1914) 238; W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Berkeley-Los Ángeles-Londres 1983, ed. orig. alem. Berlín 1972) 252; M. Fernández-Galiano, introducción a B. Perea Morales, *Esquilo. Tragedias* (Madrid 1986) 15-17.

Esta disparidad parece indicar que no llegó a la antigüedad tardía ninguna información fiable acerca del supuesto juicio de Esquilo, como ocurrió con los juicios de Anaxágoras y Protágoras, y que los comentaristas posteriores se vieron obligados a peinar las obras del tragediógrafo rastreando pasajes que pudieran dar sentido a la acusación<sup>4</sup>.

## 2. NATURALEZA DE LA OFENSA DE ESQUILO

### 2.1. *Los testimonios de Ateneo y Tzetzes*

Creemos que podemos descartar sin temor los testimonios de Ateneo 1.39.1-6 y Tzetzes *in Hes. Op.* 414. Ateneo, basándose en la autoridad de Cameleonte (Χαμαιλέων... φησί), nos informa de que Esquilo no sólo añadió gran magnificencia a las ropas escénicas de coro y actores, sino que los hierofantes y daducos de Eleusis copiaron su invención para dar mayor colorido a los rituales eleusinos: καὶ Αἰσχύλος δὲ... ἐξεῦρε τὴν τῆς στολῆς εὐπρέπειαν καὶ σεμνότητα, ἦν ζηλωσαντες οἱ ἱεροφάνται καὶ δαδοῦχοι ἀμφιέννυνται. Esto podía acarrear una acusación de impiedad: *Lys. Or.* 6.51 afirma que una de las ofensas de Andócides, acusado de profanar los misterios, consistió precisamente en revestirse de dicho ropaje ritual propio de los sacerdotes: οὗτος γὰρ ἐνδὺς στολήν, μιμούμενος τὰ ἱερά ἐπεδείκνυ τοῖς ἀμύητοις. Es evidente que la noticia es absurda y parece claramente derivada, como es la práctica usual del poco fiable Cameleonte, de varios versos de Aristófanes<sup>5</sup> en los que se alaba el esplendor de las vestiduras de los actores esquilos (*ex. gr. Ra.* 1060-1) y se pone a Esquilo en conexión íntima con Eleusis (*Ra.* 886-7). De Cameleonte, autor de una influyente monografía sobre Esquilo (fr. 39 Wehrli) prácticamente construida sobre la base de anécdotas derivadas de los poetas cómicos<sup>6</sup>, tomaron esta noticia, entre otros, *Vit. Aesch.* 14 R., *Hor. A.P.* 278 y *Philostr. Vit. Apoll.* 6.11.

Por otra parte, tampoco Tzetzes parece tener como autoridad ninguna fuente histórica fiable, sino que, una vez más, acude a la caracterización del viejo trágico que hizo la comedia. Tzetzes describe a Esquilo como un sabio digno y noble (ἀρχικὸς ἦν καὶ σοφὸς καὶ βασιλείου γένους), revestido con ropajes adecuados a su dignidad (εἶλκε σειράν), veterano de las guerras médicas (τὸν Ξέρξην συγκατεναυμάχησεν) y alejado por igual de banquetes y charlas insustanciales en la plaza pública (καὶ συμποσίων καὶ ἀγορῶν ἐκτὸς): por este motivo, tuvo serios enfrentamientos con sus frívolos compatriotas (ὄθεν τῆς εὐγενείας καὶ

<sup>4</sup> K. J. Dover, "The Freedom of the Intellectual in Greek Society", en *The Greeks and Their Legacy II* (Oxford 1988b) 140.

<sup>5</sup> Así *TrGF* 3, pp. 66-67, O. Taplin, *The Stagecraft of Aeschylus* (Oxford 1977) 438, n. 2; M. Lefkowitz, "Aristophanes and Other Historians of the Fifth Century Theater", *Hermes* 112 (1984) 144-145. Cf. además A. W. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens* (Oxford 1988<sup>3</sup>) 200-201. Con razón M. Lefkowitz, *op. cit.* 153, califica a Aristófanes de "the most influential historian of the Athenian theater".

<sup>6</sup> Cf. *TrGF* 3, p. 101, Ch. Pelling, "Chamaeleon",  *OCD* (Oxford-Nueva York 1996<sup>3</sup>) 317.

τῆς σοφίας παρ' ἐκείνων τοιαύτην ὑπέσχε τὴν δίκην). Esta imagen de Esquilo se adapta como un guante a la ofrecida por Aristófanes en *Ranas*: Esquilo es un sabio digno y de noble ascendencia (vv. 768-9, 784, 840-3, 849-51, 997, 1011, 1031), introduce ropajes adecuados a la dignidad de sus héroes (vv. 1060-6), es especialmente belicoso y está orgulloso de su participación en las guerras médicas (vv. 1016-28, 1040-2), no tiene tratos con la plaza pública y los banquetes (vv. 950-5, 1015-6, 1043-5) y tuvo serios malentendidos con sus compatriotas (vv. 783-4, 807; cf. *Vit. Aesch.* 8-9 R.). Como se sabe, el influjo que la descripción de Esquilo en *Ranas* de Aristófanes tuvo en la posteridad fue gigantesco, hasta el punto de substituir la imagen auténtica del viejo tragediógrafo por la máscara rimbombante e hiperspectacular creada por Aristófanes<sup>7</sup>.

Así pues, hay que descartar los testimonios que ofrecen Ateneo y Tzetzes sobre el proceso de impiedad de Esquilo: uno y otro están basados enteramente en retratos cómicos de fiabilidad histórica nula, no en fuentes historiográficas o biográficas.

Quedan, por tanto, dentro de los testimonios aceptables Pl. *Resp.* 563b, Arist. *EN* 1111a 6-11, Anon. *in* Arist. *EN* 1111a 6-11, Aspas. *in* Arist. *EN* 1111a 6-11, Clem. Alex. *Strom.* 2.14.60, Aelian. *VH* 5.19. El testimonio más completo y serio es el aportado por el comentarista anónimo a Arist. *EN* 1111a 8. Si lo analizamos con detalle, de él se puede deducir que el autor del comentario conocía al menos dos versiones distintas del juicio de Esquilo, aunque la precaución con la que se expresa parece indicar que no sabe nada cierto acerca del asunto (*ex. gr.* δοκεῖ γὰρ Αἰσχύλος... μυστικά τινα ... ἄπτεσθαι ἔοικε):

1. Según una de ellas, Esquilo mencionó de alguna manera los misterios de Eleusis en cinco dramas, *Arqueras*, *Sacerdotisas*, *Ifigenia*, *Edipo* y *Sísifo arrastrando la piedra* (δοκεῖ γὰρ Αἰσχύλος λέγειν μυστικά τινα ἔν τε ταῖς Τοξότισι καὶ Ἱερείαις καὶ ἐν Σισύφῳ πετροκυλιστῆ καὶ Ἰφιγενείᾳ καὶ Οἰδίποδι. ἐν γὰρ τούτοις πᾶσι περὶ Δημήτρας λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἄπτεσθαι ἔοικε).

2. La otra versión, que atribuye a Heraclides Póntico fr. 170 Wehrli, en contraste (λέγει δὲ ... καὶ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς) afirma que Esquilo divulgó en un único drama concreto algo relacionado con los misterios de Eleusis y que el público, escandalizado, trató de lapidarlo allí mismo, sobre el escenario (ὡς κινδυνεύοντος ἐπὶ σκηνῆς ἀναιρεθῆναι ἐπὶ τῷ τῶν μυστικῶν περιφέρειν τινα δοκεῖν). Siempre según Heraclides, Esquilo salvó la vida refugiándose de la turba en el altar de Dioniso y prefiriendo que le sometiera a juicio no el Areópago, sino la Heliea, donde esperaba ser absuelto en razón de su comportamiento glorioso en Maratón: εἰ μὴ προαισθόμενος κατέφυγεν ἐπὶ τὸν τοῦ Διονύσου βωμόν, καὶ Ἀρεοπαγιτῶν αὐτὸν παραιτησαμένων ὡς ὀφείλοντα κριθῆναι

<sup>7</sup> *Ex. gr.* O. Taplin, *op. cit.* 43-47, M. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets* (Londres 1981) 68-69, 73-74.

πρῶτον, ἐδόκει ὑπαχθῆναι εἰς δικαστήριον καὶ ἀποφυγεῖν, αὐτὸν τῶν δικαστῶν ἀφέντων μάλιστα διὰ τὰ πραχθέντα αὐτῷ ἐν <τῇ ἐπὶ> Μαραθῶνι μάχῃ. La tradición diferente que encontramos en Aristóteles *EN* 1111a 6-11 sostiene que la defensa de Esquilo se basó en que no estaba iniciado en los misterios, que divulgó inconscientemente, sin saber que aquello que decía pertenecía a los secretos indecibles de Eleusis (*EN* 1111a 6-11 ὁ δὲ πράττει ἀγνοήσειεν ἂν τις, οἷον † λέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτούς, † ἢ οὐκ εἶδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὡσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά).

Es evidente que Eliano (*V.H.5.19*) se basó en la tradición de Heraclides: Αἰσχύλος ὁ τραγωδὸς ἐκρίνετο ἀσεβείας ἐπὶ τινὶ δράματι. ἐτοίμων οὖν ὄντων Ἀθηναίων βάλλειν αὐτὸν λίθοις, Ἀμεινίας ὁ νεώτερος ἀδελφὸς ... ἔδειξε τὸν πῆχυν ἔρημον τῆς χειρός ... ἐπεὶ δὲ εἶδον οἱ δικασταὶ τοῦ ἀνδρὸς τὸ πάθος, ὑπεμνήθησαν τῶν ἔργων αὐτοῦ, καὶ ἀφῆκαν τὸν Αἰσχύλον. Por el contrario, Aristóteles, Aspasio (ἔλεγε μὲν γὰρ οὐχ ὡς μυστικά, ἔλαθε δὲ εἰπὼν μυστικά) y Clemente de Alejandría (Αἰσχύλος τὰ μυστήρια ἐπὶ σκηνῆς ἐξειπὼν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ κριθεὶς οὕτως ἀφείθη ἐπιδείξας αὐτὸν μὴ μεμυημένον) dependen de una fuente o tradición independiente de Heraclides. Es muy importante, por lo tanto, decidir quién merece nuestro crédito, si Heraclides o Aristóteles, para resolver cuál de las dos versiones del juicio de Esquilo puede aproximarse más a lo que realmente sucedió.

## 2.2. *El testimonio de Heraclides Póntico ap. Anon. in Arist. EN 1111a 6-11*

Empecemos por Heraclides Póntico (*fl.* 360 a.C.), el polígrafo y vulgarizador filosófico que fue discípulo de Platón y coetáneo de Aristóteles. Pese al reconocimiento que actualmente se le tributa como astrónomo, físico y estilista literario, Heraclides Póntico dejaba mucho que desear como historiador y biógrafo, ya que tendía a aceptar acríticamente e incluso inventar anécdotas apócrifas acerca de los grandes nombres del pasado con el propósito de utilizarlas como autoridades para sus propias ideas<sup>8</sup>. En este caso concreto, la noticia acerca del juicio de Esquilo ni siquiera ha sido transmitida en una de las monografías que Heraclides dedicó a los tragediógrafos clásicos (*Sobre los tres trágicos, Problemas en Eurípides*), sino en un tratado titulado *Sobre Homero*: en esta obra, Heraclides buscaba paralelos del mal comportamiento que observaron los atenienses con Homero e intentaba demostrar que Atenas solía tratar a los literatos más eximios con innecesaria severidad.

Hay que tener en cuenta, además, que la metodología de investigación de Heraclides Póntico respecto a la tragedia y su honestidad intelectual eran, por decirlo de una forma suave, muy deficientes: en primer lugar, Aristóxeno de Tarento (*fr.* 114 Wehrli) le sorprendió haciendo pasar algunas tragedias suyas por dramas de Tespis (*D.L.* 5.92). En segundo lugar, tenemos el escándalo de la tragedia

<sup>8</sup> H. B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus* (Oxford 1980) 135-138, justifica esta opinión.

pseudoepigráfica de Sófocles que nos cuentan Filodemo, *Academ. Philosoph. Ind. Herc.* P. XXI Mekler y D.L. 5.92-3. Heraclides no fue capaz de advertir que una pretendida tragedia de Sófocles era en realidad una falsificación. Al parecer, un tal Dionisio o Espíntaro escribió un drama titulado *Partenopeo*, que hizo circular por Atenas como si fuera de Sófocles (D.L. 5.92 Διονύσιος ὁ Μεταθέμενος ἢ Σπίνθαρος, ὡς ἔνιοι, γράψας τὸν Παρθενοπαῖον ἐπέγραψε Σοφοκλέους). Heraclides no se dio cuenta de la falsa autoría y, siguiendo con su costumbre, extrajo citas de este drama como criterios de autoridad para sus propios escritos (ὁ δὲ πιστεύσας εἰς τι τῶν ἰδίων συγγραμμάτων ἐχρήτη μαρτυρίους ὡς Σοφοκλέους). Dionisio se enteró e informó a Heraclides de que la tragedia que creía de Sófocles en realidad era suya (αἰσθόμενος ... ὁ Διονύσιος ἐμήνησεν αὐτῷ τὸ γεγονός). Heraclides no lo creyó, y, como prueba de su afirmación, Dionisio adujo unos versos acrósticos con el nombre de su ἐρώμενος que había incluido en un parlamento de la tragedia (τοῦ δ' ἀρνούμενου καὶ ἀπιστοῦντος ἐπέστειλεν ἰδεῖν τὴν παραστιχίδα· καὶ εἶχε Πάγκαλος. οὗτος δ' ἦν ἐρώμενος Διονυσίου), extrayendo como conclusión que "Heraclides no se sabe las letras y además no se avergüenza de ello" (ὡς δ' ἔτι ἀπιστῶν ἔλεγε κατὰ τύχην ἐνδέχεσθαι οὕτως ἔχειν, πάλιν ἀντεπέστειλεν ὁ Διονύσιος ὅτι ... Ἡρακλείδης γράμματα οὐκ ἐπίσταται οὐδ' ἠσχύνθη).

De esta interesante anécdota podemos extraer algunas conclusiones: 1) En primer lugar, que Heraclides Póntico no era capaz de distinguir un original sofócleo de una tragedia de su propio tiempo. 2) En segundo lugar, que no le dolían prendas a la hora de dar por bueno un material tan dudoso e incluirlo en sus propias obras como si fuera cierto o fiable. 3) En tercer lugar, que era incapaz de rectificar, aun ante pruebas evidentes de su equivocación.

Por tanto, deberíamos mirar con mucha precaución cualquier anécdota que nos cuente Heraclides Póntico sobre un tragediógrafo, máxime cuando dicha anécdota sea empleada como criterio de autoridad en una de sus argumentaciones. Tal es el caso de la historia sobre el juicio de Esquilo, que Heraclides aduce como paralelo de su teoría de que Homero fue maltratado por los atenienses. Téngase en cuenta que varios relatos míticos cuentan que un personaje masculino se salva *in extremis* de sus perseguidores refugiándose en un altar hasta que es absuelto en un juicio o recibe auxilio de un personaje poderoso. En el caso concreto de Esquilo, eso es exactamente lo que ocurre en *Télefo*, *Euménides*, *Ixión* y quizá *Heraclidas*: no sería de extrañar que Heraclides, siguiendo la costumbre más extendida de los biógrafos griegos, simplemente hubiera desviado los rasgos del Orestes de *Euménides* a su creador Esquilo. En concreto, los puntos de coincidencia entre el Orestes esquileo y su padre literario son los siguientes: Esquilo y Orestes están a punto de ser cazados sobre el escenario (Heraclides fr. 170 W. ὡς κινδυνεύοντος ἐπὶ σκηνῆς ἀναιρεθῆναι ~ A. *Eum.* 299-396). Orestes y Esquilo huyen de sus perseguidores en el último momento y se refugian en un altar (εἰ μὴ προαισθόμενος κατέφυγεν ἐπὶ τὸν τοῦ Διονύσου βωμόν ~ A. *Eum.* 79-80, 277-98, 409). El grupo o turba que los da caza exige que la víctima sea

juzgada según sus términos porque es algo de su competencia (καὶ Ἀρεοπαγιτῶν αὐτὸν παραιτησαμένων ὡς ὀφείλοντα κριθῆναι πρῶτον ~ A. *Eum.* 208-12, 415-35); pero Esquilo y Orestes consiguen eludir la jurisdicción de sus perseguidores y que los juzguen tribunales más favorables (ἔδοκει ὑπαχθῆναι εἰς δικαστήριον καὶ ἀποφυγεῖν ~ A. *Eum.* 81-3, 429-35, 468-9) y resultan absueltos, pese a su apariencia de culpabilidad (αὐτὸν τῶν δικαστῶν ἀφέντων μάλιστα διὰ τὰ πραχθέντα αὐτῷ ἐν <τῇ ἐπὶ> Μαραθῶνι μάχῃ ~ A. *Eum.* 752-99) por el testimonio sorpresa de otra persona (ἀδελφὸς αὐτοῦ Κυνναίγειρος ἀπεκόπη τὰς χεῖρας ~ A. *Eum.* 574-81)<sup>9</sup>. Nótese que, en la noticia de Heraclides, Esquilo parece tener cierta inquina o prevención contra el Areópago, al preferir ser juzgado por la Heliea (καὶ Ἀρεοπαγιτῶν αὐτὸν παραιτησαμένων ὡς ὀφείλοντα κριθῆναι πρῶτον, ἔδοκει ὑπαχθῆναι εἰς δικαστήριον καὶ ἀποφυγεῖν); lo cual concordaría bastante bien con la percepción popular de que Esquilo escribió *Euménides* para apoyar la reforma del Areópago emprendida por Efiltes<sup>10</sup>. Según W. Burkert<sup>11</sup>, el Areópago ni siquiera estaba encargado de los procesos por divulgación de los misterios, sino que eran competencia de un tribunal especial de iniciados (And. 1.31). Por tanto, la única base para la introducción del Areópago en la anécdota parece ser el tratamiento de éste en *Euménides*. Podemos observar cómo operaba el procedimiento helenístico de inventar datos biográficos basándose en versos sueltos procedentes de tragedias o comedias, y cómo éstos acababan por transformarse en verdad histórica<sup>12</sup>, si acudimos a otro juicio de Esquilo: el que supuestamente sufrió por aterrorizar al público durante *Euménides*. Siguiendo el modelo de otras anécdotas similares sobre los juicios y multas a los que fueron sometidos tragediógrafos como Frínico (Hdt. 6.21.2) y Prátinas (*Suda* π 2230) por causar el pánico del público, *Eum.* 187-8, 328, 785-7 dio lugar a la falsa historieta helenística de que la entrada de las Erinias en escena provocó desmayos y abortos entre la concurrencia (*Vit. Aesch.* 30-2 R., Poll. 4.110). Esta anécdota espuria, a su vez, sirvió a Apsines *Rhet.* 2 p. 229.14 S.-H. como munición para inventar el falso juicio que sufrió Esquilo por atemorizar a sus espectadores durante la párodo de *Euménides*<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> M. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets* (Londres 1981) 68, cree que la base de la noticia de Heraclides es una comedia sobre Esquilo, pero no da argumentos. En la vida real, Andócides se salvó de ser ajusticiado por el gobierno oligárquico de Atenas abalanzándose sobre el altar y aferrándose a los objetos sagrados (*Sobre su regreso* 15). Cosas semejantes se contaban sobre Licofrón (*Ov. Ibis* 531-2) y Eurípides.

<sup>10</sup> Véase ex. gr. A. J. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy* (Londres 1992) 96-98, 126-128.

<sup>11</sup> *Op. cit.* 252.

<sup>12</sup> Cf. ex. gr. A. Momigliano, *The Development of Greek Biography* (Cambridge Mass.-Londres 1993) 70, 80-81, 120. Tenemos un ejemplo mucho más escandaloso de esta práctica de tomar exageraciones cómicas como documentos históricos en Éforo (*FGrH* 70 F196), quien da una causa para la guerra del Peloponeso enteramente distinta de Thc. 1.139-44 basándose en el testimonio de Aristófanes, *Pa.* 603-6, 609-11, *Ach.* 530.

<sup>13</sup> El lema de una de sus declamaciones es Αἰσχύλος ἐπὶ ταῖς Εὐμενίδει κρινόμενος. Cf. ex. gr. U. von Wilamowitz, *op. cit.* 249; O. Taplin, *op. cit.* 134; M. Lefkowitz, *The Lives of the Greek*

Así pues, creemos que hay que rechazar el testimonio de Heraclides por su escaso valor histórico: en primer lugar, parece estar basado en la obra del propio autor objeto de la anécdota; en segundo lugar, parece haber sido utilizado con el objeto de incluir a Esquilo, *volens nolens*, en el ya nutrido grupo de celebridades literarias que sufrieron juicios, multas o dificultades por su actividad literaria en Atenas, como Frínico (Hdt. 6.21.2), Tespis (Plut. *Sol.* 29.6), Prátiuas (Suda π 2230), Aristófanes (Ar. *Ach.* 370-82, *Vesp.* 1284-91), Sófocles (*Vit. Soph.* 13 R.), Eurípides (Sat. *Vit Eurip.* 10), Anaxágoras (D.S. 12.39.2), Damón (Arist. *Athen. Polit.* 27.4), Diógenes de Apolonia (D.L. 9.57), Aspasia (Plut. *Per.* 32.5), Protágoras (Arist. fr. 67 Rose), Diágoras de Melos (Ar. *Av.* 1017, *Lys.* 6.17), Pródico de Ceos (Suda π 2365), Andócides (*Lys.* 6.17), Sócrates o Aristóteles (Sen. *Dial.* 8.8.1). Además, puesto que el *modus operandi* de Heraclides en este caso concreto recuerda inexorablemente a la metodología de Cameleonte, no podemos descartar que en última instancia Heraclides se haya basado en este novelesco biógrafo peripatético para encontrar una explicación del proceso de impiedad de Esquilo: Cameleonte (fr. 38 Koepke) acusaba a Heraclides de haber plagiado sus obras sobre Homero y Hesíodo (D.L. 5.92.2 Χαμαιλέων τε τὰ παρ' ἑαυτῷ φησι κλέψαντα αὐτὸν τὰ περὶ Ἑσιόδου καὶ Ὀμήρου γράψαι). Recordemos que la anécdota sobre Esquilo se ha transmitido precisamente en *Sobre Homero* de Heraclides.

### 2.3. *El testimonio de Aristóteles, sus comentaristas y Clemente de Alejandría*

Queda por examinar lo que parece el único testimonio válido, el de Anon. in Arist. *EN* 1111a 8, que depende en último término de Arist. *EN* 1111a. Pese a que, como hemos dicho, el comentarista anónimo reconoce que no sabe nada seguro acerca de la acusación original de Esquilo, creemos que podemos entresacar exactamente en qué consistió tal delito. En primer lugar, no se produjo en una sola ocasión aislada por simple error o inadvertencia, sino que parece responder a una tendencia intelectual de Esquilo, puesto que éste cometió la ofensa innominada en al menos tres trilogías distintas durante, como mínimo, otros tantos años: *Edipodia* (Οἰδίποδι, 467 a.C.), trilogía sobre Ifigenia (Ἰφιγενεία, Ἰερείαις, fecha desconocida), trilogía sobre los descendientes de Cadmo (Τοξότισσι, fecha desconocida), junto con un drama satírico (Σισύφω πετροκυλιστῆ)<sup>14</sup>. Dicha ofensa consistió en el desvelamiento de palabra (λέγων<sup>15</sup>) en todos estos dramas (ἐν γὰρ

*Poets* (Londres 1981) 71-72, y "Aristophanes and Other Historians of the Fifth Century", *Hermes* 112 (1984) 149.

<sup>14</sup> A la *Edipodia* pertenecen *Layo*, *Edipo*, *Siete contra Tebas* y *Esfinge*. A la trilogía sobre Ifigenia pertenecen *Ifigenia*, *Sacerdotisas* y *Constructores de la cámara nupcial* o *Télefo*. A la trilogía sobre la descendencia de Cadmo pertenecen *Arqueras*, *Sémele*, *Atamante* y *Nodrizas*. *Sísifo* puede pertenecer a cualquiera. Cf. *TrGF* 3, pp. 115-117.

<sup>15</sup> Cf. *Aspas.* in Arist. *EN* 1111a 8 Heylbut, *CAG* 19, 1.64.29: ὡς ὁ Αἰσχύλος τὰ μυστικά· ἔλεγε μὲν γὰρ οὐχ ὡς μυστικά, ἔλαθε δὲ εἰπὼν μυστικά, *Clem. Alex. Strom.* 2.14.60: τὰ μυστήρια ἐπὶ σκηπῆς ἐξείπων, *Sópatro Rh. Gr.* 8. 110W νόμος· τὸν ἐξείποντα τὰ μυστήρια τεθνάναι.

τούτοις πᾶσι) de algunos detalles culturales o mitológicos relativos a Deméter (μυστικά τινα ... περὶ Δημήτρας), *no* en la imitación o parodia de un cierto ritual eleusino. La parodia de un rito eleusino es expresado en las fuentes con el verbo ποιέω ο δείκνυμι, *no* con λέγω: And. 1.11 τὰ μυστήρια ποιούντα, Thc. 6.28.1 τὰ μυστήρια ... ὡς ποιεῖται ἐφ' ὕβρει, Plut. Alc. 22.4 ἀπομιμούμενον τὰ μυστήρια καὶ δεικνύοντα, Lys. 6.51 οὗτος γὰρ ἐνδὺς στολήν, μιμούμενος τὰ ἱερὰ ἐπέδεικνυ τοῖς ἀμυήτοις καὶ εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρρητα<sup>16</sup>, cf. H. Cer. 474-6 δέιξε (sc. Deméter) ... δρησμοσύνην θ' ἱερῶν καὶ ἐπέφραδε ὄργια πᾶσι<sup>17</sup>. Hay indicios de que en Eleusis pudo haber ciertos himnos o relatos sagrados sobre Deméter, Perséfone y Hades que participaban del carácter de ἀπόρρητον y que, por tanto, estaba prohibido divulgar<sup>18</sup>. Compárese la diferencia que establece Lisias 6.17 entre Diágoras de Melos y Andócides: la ofensa de éste fue más grave (τοσοῦτο δ' οὗτος Διαγόρου τοῦ Μηλίου ἀσεβέστερος γεγένηται) porque, entre otras cosas, Diágoras se limitó a divulgar, con ánimo de ridículo, secretos o leyendas relativas a Eleusis entre los no iniciados (ἐκείνος μὲν γὰρ λόγῳ περὶ τὰ ἀλλότρια ἱερὰ καὶ ἑορτὰς ἠσέβει), mientras que Andócides participó en la parodia de un rito eleusino (οὗτος δὲ ἔργῳ περὶ τὰ ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει)<sup>19</sup>.

Por tanto, creemos que D. F. Sutton<sup>20</sup> se equivoca al proponer que la ofensa esquilea provino de la parodia del sacrificio de lechones para la iniciación eleusina que aparece en A. frs. 309-11 R., por dos motivos: a) en primer lugar, la impiedad de Esquilo *no* consistió en el desvelamiento de un ritual, sino en la alusión a un relato sagrado. b) En segundo lugar, encontramos parodias mucho más gruesas del mencionado ritual eleusino de sacrificio de lechones en S. frs. 198a, 838 R., Ar. Pa. 374, Ra. 337, Epicarmo fr. 100 Kaibel, y alusiones claras en Pl. Resp. 378a y en pinturas vasculares, sin que los protagonistas se vieran nunca acusados de impiedad o de divulgar los misterios. Nótese que en *Eleusinius* Esquilo *no* provocó escándalo alguno al hablar libremente de otros detalles del ritual eleusino, como la procesión de antorchas sagradas (fr. 386 R.); al igual que hizo posteriormente Sófocles (frs. 804, 837, 891, 1116 R., ¿*Triptólemo?*). Todo parece indicar, por tanto, que la revelación de Esquilo *no* se limitó a una alusión de pasada a algún rito eleusino, fuera éste el sacrificio de lechones o la procesión de antorchas.

<sup>16</sup> Obsérvese el claro contraste entre parodiar el ritual (ἐπέδεικνυ) y desvelar los secretos sagrados (εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρρητα).

<sup>17</sup> Todas estas citas se refieren a la parodia sacrilega de los Misterios efectuada por Alcibíades y su camarilla, acaecida en Atenas antes de la expedición a Sicilia: cf. W. Burkert, *op. cit.* 287, n. 63. Como se sabe, parte de la iniciación en Eleusis estaba dividida entre τὰ λεγόμενα, el conocimiento secreto transmitido acerca de Deméter y Perséfone, y τὰ δρώμενα, las acciones rituales encaminadas a recibir el secreto o la revelación del misterio (cf. ex. gr. N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* [Oxford 1974] 302-304). Esquilo parece ser culpable sólo de divulgar la primera parte.

<sup>18</sup> Isocr. 4.28, Liban. *Or. Corinth.* 19, Aelian. frs. 43-4 H; cf. Callim. fr. 75.4-7, Paus. 4.1.5, 9.27.2, 30.12.

<sup>19</sup> Cf. además Cratero *FGrH* 342 F16, Melantio *FGrH* 326 F3.

<sup>20</sup> *Op. cit.* 250-251.

Así pues, la ofensa de Esquilo tendría que ver con la divulgación de la doctrina de Eleusis, no con el desvelamiento o imitación de un ritual. Algo más podemos saber: la revelación de los misterios no concernía al planteamiento central o al argumento de la tragedia, como hubiera ocurrido con dramas que escenificaran el rapto y posterior retorno de Perséfone, sino que pareció (ἔοικε) que Esquilo desveló algo del corazón indecible de los misterios (τῶν μυστικωτέρων) mencionando de pasada (ἄπτεσθαι) y de manera innecesariamente inquisitiva, superflua y entremetida (περιεργότερον) algo acerca de Deméter (περὶ Δημήτρας λέγων), probablemente en una oda coral (cf. la identificación de Deméter y Cíbele en E. *Hel.* 1301-68, el segundo estásimo de la obra).

### 3. LA DEFENSA DE ESQUILO ANTE LA ACUSACIÓN DE IMPIEDAD

#### 3.1. Naturaleza de la defensa

¿Cómo consiguió Esquilo exonerarse de semejante acusación de impiedad, que, de acuerdo con Sópatro *Rh.Gr.* 8.110 W, acarreaba la muerte? Ya sabemos que la historia narrada por Heraclides de que le salvó el valor demostrado en Maratón y las heridas de guerra de sus hermanos Cinegiro y Aminias parece ser inventada. Aristóteles responde a nuestra pregunta: Esquilo consiguió demostrar ante el tribunal que desconocía que lo que divulgó sobre el escenario fuera un secreto de Eleusis, ya que no estaba iniciado (ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὡσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά)<sup>21</sup>. Cualquier idea divulgada sobre el escenario debía atribuirse a una simple coincidencia y a un mero parecido. Su defensa tuvo éxito y fue absuelto.

¿Es creíble el testimonio de Aristóteles sobre la defensa de Esquilo, o nos las tenemos, una vez más, con una anécdota extraída acriticamente de una posible comedia en la que se presentaba a Esquilo sometido a juicio, máxime cuando bastaba sólo una generación para que las bromas de la comedia se transmutaran en datos históricos<sup>22</sup>? Después de todo, de una comedia, cuyo argumento parodiaba *Edipo en Colono*, ha surgido el litigio de Sófocles y Yofonte (*Vit. Soph.* 13 R.)<sup>23</sup>. ¿No se habrá basado Aristóteles en el conocido A. fr. 351 R. ἐροῦμεν ὅτι νῦν ἦλθ' ἐπὶ στόμα, citado por Pl. *Resp.* 563b, deduciendo de este verso que Esquilo alegó ignorancia en su defensa, tal vez tomando la cita incluso de segunda mano? ¿Es plausible que un nativo de Eleusis como Esquilo no estuviera iniciado en los

<sup>21</sup> Cf. Clem. Alex. *Strom.* 2.14.60 ὡς Αἰσχύλος τὰ μυστήρια ἐπὶ σκηνῆς ἐξεϊπὼν ἐν' Αρείῳ πάγῳ κριθεὶς οὕτως ἀφείθη ἐπιδείξας αὐτὸν μὴ μεμνημένον.

<sup>22</sup> Sobre esta posibilidad, cf. M. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets* (Londres 1981) 68-69, 85, 88-89, y "Aristophanes and Other Historians of the Fifth Century", *Hermes* 112 (1984) 144-148; K. J. Dover, "Anecdotes, Gossip and Scandal", en *The Greeks and Their Legacy II* (Oxford 1988) 49-51, y "The Freedom of the Intellectual in Greek Society", en *The Greeks and Their Legacy II* (Oxford 1988) 138-139, 145 con varios ejemplos. *Vid. supra* n. 12.

<sup>23</sup> Véase M. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, 85 con bibliografía, S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta vol. 4. Sophocles* (Gotinga 1977) 36 (*TrGF* 4).

misterios, máxime cuando Aristófanes pone en su boca los explícitos versos de *Ra.* 886-7 (A. fr. *dub.* 467 R.) Δήμητερ ἢ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα, / εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων?

Pese a estas preguntas, creemos que el testimonio de Aristóteles es fiable históricamente por los siguientes motivos:

a) Supuesta procedencia de una comedia. En primer lugar, *pace* M. Lefkowitz<sup>24</sup>, Aristóteles parece manejar información fiable sobre los procesos de los tragediógrafos y los argumentos aducidos en su defensa, tal vez como parte de la investigación que posteriormente dio lugar a su magna *Retórica*. Un ejemplo de esta labor puede ser *Rh.* 1416a 29, pasaje en el que Aristóteles nos describe un juicio padecido por Eurípides y detalla cuál fue la acusación y con qué defensa resultó exonerado: Eurípides fue acusado por un tal Higienón, en un proceso de *antídosis*, de ser un impío. Como testimonio de su acusación y prueba de la impiedad de Eurípides, Higienón citó E. *Hipp.* 612, y el tragediógrafo se defendió replicando que no era justo aducir versos fuera de contexto en un juicio<sup>25</sup>. Si Aristóteles está bien informado sobre la acusación y la defensa de Eurípides, parece que debía estarlo también con respecto a Esquilo, y que no habría tomado la información de la comedia.

b) Deducción de la defensa de Esquilo de un verso de la propia obra del tragediógrafo. En segundo lugar, el hecho de que la opinión de Aristóteles concuerde con el espíritu del verso citado por Platón no se debe necesariamente a que dedujera imaginativamente de este verso la defensa de Esquilo: conocemos otros muchos ejemplos de versos esquíleos que circularon posteriormente como refranes y sentencias independientemente de su contexto<sup>26</sup>. Dos ejemplos especialmente notables son A. fr. 239 R., citado por Pl. *Phd.* 107 e, que pasó a ser un refrán<sup>27</sup>, y A. fr. 154a15-6 R., citado por Pl. *Resp.* 380 a y convertido en proverbio en Men. *Asp.* 411, Stob. 3.3.37. Por tanto, es muy posible que A. fr. 351 R. no esté vinculado a la actuación de Esquilo en el juicio y que Aristóteles no lo tuviera especialmente en mente a la hora de explicar la absolución del tragediógrafo. Además, posiblemente fuera una expresión proverbial anterior a Esquilo, puesto que la idea expresada por ὅτι νῦν ἦλθ' ἐπὶ στόμα aparece en el fr. *lyr. chor.* 1020 PMG πᾶν ὅτι κεν ἐπ' ἀκαιρίμαν / γλώσσαν ἴηι κελαδεῖν (atri-

<sup>24</sup> "Aristophanes and Other Historians of the Fifth Century", 143-144, 151-153.

<sup>25</sup> Es interesante que, con el paso de los siglos, la anécdota sobre el proceso de *antídosis* de Eurípides se transformó en un auténtico proceso por impiedad de Eurípides por haber presentado a Heracles loco en escena (*P. Oxy.* 2400 s. III d.C.). Cf. K. J. Dover, "The Freedom of the Intellectual in Greek Society", en *The Greeks and Their Legacy II* (Oxford 1988) 139. A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity* (Londres 1922) 55, confunde el proceso real de *antídosis* con el ficticio de impiedad.

<sup>26</sup> *Ex. gr. Eum.* 694-5 ~ Zen. 2.76, *Sept.* 785 ~ Zen. 5.43, *Ag.* 1624 ~ Zen. 5.70, *PV* 329 ~ Menandr. *Monost.* 169, *Sept.* 625 ~ Menandr. *Monost.* 351, A. fr. 396 R. ~ Menandr. *Monost.* 416, *PV* 378 ~ Menandr. *Monost.* 476.

<sup>27</sup> Clem. Alex. *Strom.* 4.7.45.1, Aristipo *ap.* Stob. 3.40.8, Leónidas de Tarento *ap.* Stob. 4.52.28.

buido a Píndaro por Dindorf), y se repite en D.H. *Comp.* 1.5, Athen. 5.217A, Luc. *Hist. Conscr.* 32.2, *Rhet. praec.* 18.3<sup>28</sup>.

c) Esquilo estaba iniciado en los misterios de Eleusis. En tercer lugar, no se puede usar *Ra.* 886-7 Δήμητηρ ἢ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα, / εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων como demostración de que Esquilo estuviera iniciado en Eleusis: es muy probable que, siguiendo con su costumbre, Aristófanes haya sacado un verso de su contexto, lo haya modificado y simplemente haya aplicado a su creador lo que dice un personaje de la obra<sup>29</sup>. Esto mismo es lo que hace con los escandalosos E. *Hipp.* 612, frs. 19, 833, 638 N.<sup>2</sup>, que Dioniso utiliza para justificar ante Eurípides el hecho de escoger finalmente a Esquilo y no a él (*Ra.* 1469-81), o con A. fr. *dubia* 452, 468 R. en *Ra.* 1451-2, 843. La expresión Δήμητηρ ἢ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα recuerda a E. *Suppl.* 1 Δήμητηρ ἐστιοῦχ' Ἐλευσίνος χθονός, una tragedia muy influida por *Eleusinos* de Esquilo y escenificada ante el templo de Deméter en Eleusis<sup>30</sup>: de hecho, los versos en cuestión pueden provenir de este último drama<sup>31</sup>. Es posible, por tanto, que Aristófanes, con la intención de contrastar la recia piedad tradicional de Esquilo con los novedosos y absurdos dioses físicos de Eurípides (cf. *Ra.* 885-84), haya sacado, sin atender al contexto ni al hablante originario, un verso de un drama esquileo y haya modificado y puesto en boca del viejo tragediógrafo unas líneas que quizá pronunciaba Teseo en el contexto original, *Eleusinos*<sup>32</sup>. Así pues, este verso no prueba nada sobre la iniciación o no de Esquilo en los misterios; sobre todo si tenemos en cuenta que existen otros ejemplos de atenienses que no estaban iniciados en Eleusis: cf. Ar. *Pa.* 374-5, Luc. *Dem.* 11.26-9, Aelian. fr. 43, Galen. *De Simpl. medicam. tempor. ac facult.* 12.2.5<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Otras coincidencias entre expresiones tradicionales halladas en los poetas líricos y elegíacos y versos de Esquilo son *PMG* 1019.3 ~A. fr. 168.18 R., Theogn. 887~ A. fr. 126 R., Theogn. 125-6 ~A. fr. 243 R., A. Ag. 584 ~Sol. fr. 18 W.

<sup>29</sup> Puede verse numerosos ejemplos de este procedimiento aristofanesco en M. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, 89-91, 98-99, y "Aristophanes and Other Historians of the Fifth-Century Theater", 145; K. J. Dover, "The Freedom of the Intellectual in Greek Society", 138.

<sup>30</sup> Cf. *Hypoth.* E. *Suppl.* 1 ἡ μὲν σκηνὴ ἐν Ἐλευσίῃ y *TrGF* 3, p. 503 "ex 'Eleusiniis' petitum esse suspicatus est... Fritzsche... exordium 'Eleusiniorum' fuisse suspicans coll. E. *Suppl.* 1sqq."

<sup>31</sup> Véase *TrGF* 3, pp. 175-176, 495, *ad fr. dub.* 451u R. Como se sabe, a veces los tragediógrafos adaptaban el inicio de una tragedia ajena para sus propias obras. El *locus classicus* sería A. *Pers.* 1, que adapta el principio de *Fenicias* de Frínico (Frínico 3T 5 Sn.-K.). M. P. Charlesworth, "Aristophanes and Aeschylus", *CR* 40 (1926) 4, cree que Δήμητηρ ἢ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα procede de una tragedia de Esquilo, pero no especifica cuál. M. Fernández-Galiano, *op. cit.* 15, se inclina por *Eleusinos*.

<sup>32</sup> Cf. Plut. *Thes.* 29.4 ταφαὶ δὲ τῶν μὲν πολλῶν ἐν Ἐλευθεραῖς δαίκνυνται, τῶν δ' ἡγεμόνων περὶ Ἐλευσίνα, καὶ τοῦτο Θησεύς Ἀδράστῳ χαρισαμένου. καταμαρτυροῦσι δὲ τῶν Εὐριπίδου Ἰκετίδων καὶ οἱ Αἰσχύλου Ἐλευσῖνοι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα λέγων ὁ Θησεύς πεποιήται, *Sch. Ar. Ra.* 886 ἐστι δὲ τὸ ἔπος τοῦτο Αἰσχύλου.

<sup>33</sup> U. von Wilamowitz, *op. cit.* 238, cree que a Esquilo le sucedía con Eleusis lo que a muchos franceses con Lourdes: vivía demasiado cerca para tomárselo en serio. Por otra parte, W. Burkert, *op. cit.* 252, opina que Esquilo aprovechó la vaguedad y falta de consenso en la distinción técnica entre lo inefable (τὰ ἀπόρητα) y lo comunicable (τὰ ῥητά) en la teología eleusina para conseguir demostrar que lo que había revelado no pertenecía a la iniciación propiamente dicha. Cf. además N. J. Richardson, *op. cit.* 11, 305-306.

3.2. *Posible procedencia de la supuesta ofensa de Esquilo contra los misterios*

Una vez aceptada esta interpretación de los hechos, creemos justificado plantear la siguiente hipótesis: Esquilo se hizo eco en varias obras de conocimientos o doctrinas, en principio ajenas a Eleusis, tan semejantes a la teología mística como para confundir al público y acarrearle la más grave acusación de impiedad; sin que el propio Esquilo fuera consciente de que con aquellos detalles, introducidos en la tragedia probablemente como adorno o ambientación, estaba violando el secreto de los misterios. En este sentido parece apuntar Heródoto 2.156.20-5 (A. fr. *inc. fab.* 333 R.), quien subraya, en contra de la opinión de sus contemporáneos, que Esquilo tomó de Egipto el parentesco heterodoxo de Ártemis y Deméter: αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὀρος, Δημήτηρ δὲ Ἴσις, Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις. Ἐκ τούτου δὲ τοῦ λόγου καὶ οὐδενὸς ἄλλου Αἰσχύλος ὁ Εὐφορίωνος ἤρπασε τὸ ἐγὼ φράσω, μῦθος δὴ ποιητέων τῶν προγενομένων· ἐποίησε γὰρ Ἄρτεμιν εἶναι θυγατέρα Δήμητρος. S. Radt<sup>34</sup> sostiene oportunamente que con las palabras καὶ οὐδενὸς ἄλλου Heródoto parece polemizar con aquellos que creían que Esquilo había tomado la relación maternofilial de Ártemis y Deméter de la teología secreta de Eleusis: Heródoto censura acremente a Esquilo (cf. ἤρπασε) por separarse de la teogonía tradicional (μῦθος δὴ ποιητέων τῶν προγενομένων) y ser el primero en fabricar el parentesco de Deméter y Ártemis (ἐποίησε γὰρ Ἄρτεμιν εἶναι θυγατέρα Δήμητρος)<sup>35</sup>. Conocemos otros casos en los que las autoridades eleusinas intervienen contra un individuo que proclama doctrinas independientes de Eleusis, al creerlas derivadas de los inefables misterios: según nos cuentan la *Suda* ss.vv. μητραγύρτης, βάραθρον, Julian. *Orat.* 8.10-3, *Sch. Ar. Plut.* 431 y *Sch. Aesch.* 3.187, un sacerdote castrado de Cibebe fue arrojado por el Báratro ca. 430 a.C. porque iniciaba privadamente a las mujeres en los misterios de la Madre (ἐμύει τὰς γυναῖκας τῇ μητρὶ τῶν θεῶν), imitaba los misterios de Eleusis y proclamaba que la Madre venía a buscar a Core (ὅτι ἔρχεται ἡ μήτηρ εἰς ἐπιζήτησιν τῆς κόρης). Los atenienses lo ejecutaron por introducir nuevas ideas y por divulgar los misterios de Eleusis, sin darse cuenta de que la Madre que predicaba el galo no era la Deméter de Eleusis, sino Cibebe (λέγονται γὰρ οὗτοι περιβρίσαι καὶ ἀπελάσαι τὸν Γάλλον ὡς τὰ θεῖα καινοτομοῦντα, οὐ ξυνέντες ὁποῖόν τι τῆς θεοῦ τὸ χρῆμα καὶ ὡς ἡ παρ' αὐτοῖς τιμωμένη Δηῶ καὶ Ῥέα καὶ Δημήτηρ)<sup>36</sup>. Lo mismo volvió a suceder con Nino, una sacerdotisa de Sabazio, ca. 343 a.C.<sup>37</sup>. Tampoco sería la única vez que un intelectual heleno creyera haber divulgado τὰ ἀπόρρητα de Eleusis sin haberlo pretendido y habiendo llegado a ello por cauces enteramente distintos: por ejemplo, el filósofo neoplatónico Numenio (fr. 55 Des Places *ap.* Macrob.

<sup>34</sup> *TrGF* 3, p. 408.

<sup>35</sup> Seguimos la interpretación de W. G. Waddell, *Herodotus. Book II* (Londres 1939) 248.

<sup>36</sup> Cf. H. S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Leiden-Nueva York-Copenhague 1990) 105-109.

<sup>37</sup> Dem. 19.281, *Sch. Dem.* 19.495a.

S. *Scip.* 1.19) llegó a creer que había traicionado involuntariamente el secreto de Eleusis a través de su filosofía, en un libro de “interpretaciones” o explicaciones filosóficas.

Si seguimos la pista que nos da Heródoto, concluiremos que la ofensa de Esquilo pudo consistir en tomar de alguna fuente no mística el parentesco materno-filial de Deméter y Ártemis, convirtiendo a ésta en doble de Perséfone y esposa de Dioniso o Hades, posiblemente con la intención de adornar o dar un cierto ambiente místico a alguna oda coral o parlamento (cf. *Anon. in Arist. EN* 1111a 8 *περὶ Δημήτρας λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἄπτεσθαι*). En los tres trágicos encontramos otros sincretismos o muestras de teología heterodoxa con intención meramente decorativa o ambiental, no religiosa: véase las fusiones de Ártemis-Hécate<sup>38</sup>, Helio-Apolo<sup>39</sup>, Apolo-Dioniso<sup>40</sup>, Gea-Temis (A. *PV* 209-10), Ártemis-Selene (A. fr. 170 R.), Hécate-Perséfone<sup>41</sup>, Deméter-Cibebe (E. *Hel.* 1301-52), Gea-Deméter (S. fr. 752 R.), Dioniso-Yaco<sup>42</sup>, Zagreo-Dioniso-Hades<sup>43</sup>. En esta lista puede tener un lugar el sincretismo de Ártemis y Perséfone.

Casualmente, esta misma relación de Deméter y Ártemis o alguna variación de ella era enseñada en Eleusis, donde tenía un papel fundamental la fusión o sincretismo de Deméter, Hécate, Ártemis y Perséfone por un lado y Hades, Dioniso, Yaco o Eubuleo por otro<sup>44</sup>. Nótese que Paus. 8.37 aduce la noticia de que Esquilo identificó a Perséfone y Ártemis en el contexto de los misterios de *Despoina*, la hija innominada de Deméter en Arcadia (Δήμητρος δὲ Ἄρτεμιν θυγατέρα εἶναι καὶ οὐ Λητοῦς, ὄντα Αἰγυπτίων τὸν λόγον Αἰσχύλος ἐδίδαξεν Εὐφορίωνος τοὺς Ἕλληνας)<sup>45</sup>. Sin embargo, otras identificaciones, como la de

<sup>38</sup> A. *Supp.* 676, E. *Ph.* 109-10.

<sup>39</sup> A. *Supp.* 213, *Basárides*, E. *Faetonte* fr. 781 N<sup>2</sup>. Para Heracl. *Hom. All.* 6, la identificación de Helio y Apolo proviene de revelaciones secretas que se hacen sobre los dioses en las celebraciones de los misterios. Cf. Olimpidoro en *Orph. Fragm.* 172, 236, 239 K.

<sup>40</sup> A. fr. 341 R., E. fr. 477 N<sup>2</sup>.

<sup>41</sup> E. *Ion* 1048, S. *Ant.* 1199-200.

<sup>42</sup> S. *Ant.* 1119, 1151, fr. 959 R., E. *Ion* 1075-86, *Ba.* 725.

<sup>43</sup> A. frs. 5, 228 R., E. *Cretenses* fr. 472.11 N<sup>2</sup>.

<sup>44</sup> Se puede encontrar los testimonios pormenorizados en W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Londres 1952<sup>2</sup>) 111-112, 179; R. E. Witt, *Isis in the Ancient World* (Baltimore-Londres 1971) 127-128, 141-151; W. Burkert, *op. cit.* 268, 289; N. J. Richardson, *op. cit.* 78, 295. En Arcadia *Despoina*, la hija de Deméter cuyo nombre no puede ser pronunciado (Paus. 8.25.7), es Perséfone y a la vez Ártemis (Paus. 8.37.6, 9, *Tatian. Ad Graec.* 29). El culto de Deméter en Arcadia está estrechamente relacionado con el de Eleusis (W. Burkert, *Greek Religion* [Cambridge Mass. 1985] 161). Por otra parte, la identificación de Zagreo, hijo de Perséfone, con Dioniso, que se creía tardía, ya era conocida en el s. V a.C. Cf. W. Burkert, *op. cit.* 298.

<sup>45</sup> Curiosamente, todos los dramas en los que, según se creía, Esquilo había divulgado los misterios de Eleusis, salvo *Edipo*, del cual no sabemos ni su argumento (aunque cf. A. fr. *inc. fab.* 387 R.), tienen alguna conexión con Ártemis o con Dioniso identificado con Hades: *Arqueras* (frs. 241, 244 R., cf. Estesícoro fr. 236 PMG; A. Kossatz-Deissmann, *Dramen des Aischylos auf westgriechischen Vasen* [Maguncia 1978] 142-165), *Sacerdotisas* (fr. 87 R.), *Ifigenia* (cf. Hes. fr. 23a.26 W.-M.) y *Sísifo arrastrando la piedra* (cf. fr. 228 R.). A. fr. *inc. fab.* 333 R (*ap. Hdt.* 2.156.5) puede provenir de *Sacerdotisas* o *Ifigenia*, no de la *Danaida* (cf. *TrGF* 3, p. 408). Sin embargo, los fragmentos conservados son tan escasos que no podemos descartar que esta coincidencia se deba a una simple casualidad. Ameduri, *op. cit.* 23-36, deriva la acusación de impiedad de unos versos de

Hestia y Deméter, producida en un drama de ambientación claramente eleusina como *Triptólemo* de Sófocles (fr. 615 R.), no provocaron escándalo alguno. Parece obvio que sólo la vinculación de Ártemis y Deméter despertaba la ira de las autoridades eleusinas.

Como hemos visto, Heródoto cree que Esquilo tomó la identificación de Ártemis (Bastet o Bubastis) con Perséfone y su carácter de hija de Deméter (Isis) y Dioniso (Osiris) de los egipcios, no de Eleusis. Sin embargo, para los egipcios Bastet, llamada Bubastis en lengua griega, a quien los helenos identificaron con Ártemis (cf. Hdt. 2.156), nunca es hija de Isis y Osiris, como parece afirmar Esquilo, sino de Hathor o Tefnut y Ra o Atum<sup>46</sup>. Por tanto, es evidente que Esquilo no tomó la información de una fuente propiamente egipcia, sino egiptianizante o popularmente vinculada con Egipto. Proponemos que dicha fuente sea el movimiento órfico y pitagórico<sup>47</sup>. Órficos y pitagóricos estaban fundidos en la percepción griega al menos desde Ion de Quíos, *Triagmoí* 36 B2 DK. Otros ejemplos de creencias falsamente atribuidas a los egipcios que provienen en realidad del orfismo y el pitagorismo son el tabú de las habas y la reencarnación. Se decía que los pitagóricos se abstendían de las habas por influjo egipcio (Hdt. 2.37), cuando la realidad es que los textos egipcios hablan sin recato de la producción y consumición de habas, se han encontrado habas en tumbas egipcias y además Ramsés III solía ofrecerlas como regalo al clero de Menfis y Heliópolis<sup>48</sup>. También se afirmaba que la creencia en la metempsicosis procedía de Egipto (Hdt. 2.123), cuando resulta que tal noción no se encuentra nunca en los textos egipcios, sino que proviene, una vez más, del ambiente órfico-pitagórico<sup>49</sup>. Así pues, no sería extraño que la asimilación de Ártemis y Perséfone, que Heródoto achaca a la teología egipcia, en realidad fuera órfica y pitagórica: el propio Heródoto suele asignar a Pitágoras el papel de mediador entre Egipto y las doctrinas místicas griegas (2.81).

Como se sabe, la erudición antigua creía (erróneamente) que el pitagorismo y el orfismo provenían de Egipto<sup>50</sup>, y el interés de ambas corrientes por los mis-

*Prometeo*, pero no tiene en cuenta que *Prometeo* no está entre las obras acusadas de divulgar los misterios. Además, no sabemos en qué fecha fue escrita y ni siquiera si Esquilo fue su autor.

<sup>46</sup> W. G. Waddell, *op. cit.* 248; E. Castel, *Diccionario de mitología egipcia* (Madrid 1995) 76-77. El culto de Isis no se introdujo en Atenas hasta bien pasada la segunda mitad del s. V a.C. Cf. H. S. Versnel, *op. cit.* 102, n. 22 con bibliografía (aunque quizá Esquilo demuestra tener conocimiento de la diosa en *Supp.* 311-5, 565-85).

<sup>47</sup> La asociación de Dioniso con Hades que aparece en A. frs. 5, 228 R. (*vid. supra* n. 45) parece órfica y de influjo aparentemente egipcio para Heráclito fr. 15 DK. Cf. Ch. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère a Aristote* (París 1971) 192, n. 630.

<sup>48</sup> W. G. Waddell, *op. cit.* 161.

<sup>49</sup> G. S. Kirk-J. Raven-M. Schofield, *Los filósofos presocráticos* (Madrid 1987<sup>2</sup>, ed. orig. ingl. Cambridge 1983<sup>2</sup>) 321.

<sup>50</sup> Cf. Hdt. 2.37, 81, 123, Isocr. *Busiris* 28, Éforo *FGH* 70 F 104, Hecat. Abder. *FGH* 264 F 25.983, Strab. 14.1.16, D.S. 1.23.2, Plut. *De Is. et Os.* 351E, D.L. 8.19, Porph. *Vit. Pyth.* 6, 11, Iambl. *Vit. Pyth.* 97-98, Arg. *Orph.* 43-5. Véase Ch. Froidefond, *op. cit.* 160-161, 188-196. W. Burkert, *Greek Religion* (Cambridge Mass. 1985) 294, cree que Heródoto afirmó la procedencia egipcia del orfismo basándose en su conocimiento de la corriente órfica italiota; la cual, proponemos, fue la rama que influyó en Esquilo.

terios de Perséfone y Deméter y su conexión dionisiaca y eleusina, pese a la opinión de Wilamowitz, actualmente están bien documentados<sup>51</sup>. En tiempos de Platón, algunos charlatanes del complejo órfico-pitagórico actuaban como artesanos de misterios privados a cambio de dinero, sin procurar verdadera iniciación o conocimiento<sup>52</sup>, mientras que los intelectuales de ambos movimientos solían escribir tratados como exposición de sus ideas que ponían a disposición de todos los interesados, no sólo los iniciados o miembros de la secta<sup>53</sup>. Entre estos tratados se encontraría probablemente la versión órfica de los sucesos de Eleusis: sabemos, en particular, que “Orfeo” escribió un poema sobre el rapto de Perséfone, sobre la visita de Deméter a Eleusis y sobre su dolor por la pérdida de su hija<sup>54</sup>. Las *Rapsodias* órficas (compiladas ca. I a.C., pero con material procedente del s. V a.C.) narran el matrimonio de Zeus y Perséfone y el rapto de Hades<sup>55</sup>. Galeno *De Simpl. medicam. tempor. ac facult.* 12.2.5 nos cuenta que algunos no iniciados se informaban superficialmente acerca de los misterios de Eleusis por libros y tratados, aunque no especifica la procedencia de éstos (καὶ οὐδὲν ἴσως θαυμαστόν, εἴ γε καὶ μυστηρίων βίβλους ἐτόλμησαν ἔνιοι τῶν ἀμυήτων ἀναγινώσκειν). Habida cuenta de la voraz curiosidad intelectual de Esquilo y de que el orfismo en el s. V a.C. era, antes que nada, un conjunto de escritos o literatura especializada, no una secta *stricto sensu* que cela sus doctrinas a los no iniciados<sup>56</sup>, no sería de extrañar que nuestro tragediógrafo se hubiera inspirado en fuentes órfico-pitagóricas, orales o escritas, relacionadas con los misterios de Deméter y Perséfone. Su intención, como hemos apuntado, sería proporcionar una determinada atmósfera a los estásimos o parlamentos de algunas tragedias, no hacer una exposición sistemática y detallada de las creencias órficas<sup>57</sup>: al fin y al cabo, encontramos en la poesía de Esquilo restos de creencias pitagóricas y órficas, sin que esta presencia implique que el tragediógrafo estuviera vinculado con el orfismo o que fuera adepto de la filosofía pitagórica<sup>58</sup>. Esquilo pudo to-

<sup>51</sup> Cf. *P. Derven.* col. xxii, 9-10, lámina áurea de Hipponion v. 16, *E. Rh.* 943-4, 966, *Ar. Ra.* 1032, *Dem.* 25.11, Éforo *FGrH* 70F104.2.68, *Mar. Par.* *FGH* 239A14, *D.S.* 1.96.4, 23, *A.P.* 7.9, *Sch. Hes. Th.* 914, *P. Berol.* 13044 fr. 49 Kern, *Paus.* 1.37.4, 9.30.4-7, *D.L.* 8.11, *Tatian. Adv. graec.* 1, *Iamb. Vit. Pyth.* 56, *Suda s.v.* Ὀρφέυς. Cf. *W. K. C. Guthrie, op. cit.* 179; *P. Kingsley, Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition* (Oxford 1995) 98, 246, 260-264, 354-355; *W. Burkert, Ancient Mystery Cults* (Cambridge Mass.-Londres 1987) 73, 87; *H. S. Versnel, op. cit.* 151-153; *N. J. Richardson, op. cit.* 78.

<sup>52</sup> Cf. *Pl. Men.* 81a, *Resp.* 364e, *Heracl. fr.* 14 DK, *Pap. Derveni* col. xvi, *Plut. De Is.* 378a.

<sup>53</sup> *Alexis fr.* 140 *PCG II*, *E. Hipp.* 952, *Pl. Crat.* 402b, *Leg.* 669d. Cf. *W. Burkert, op. cit.* 72; *W. K. C. Guthrie, op. cit.* 10-11.

<sup>54</sup> *Orph. fr.* 49 K., *Orph. Test.* 224 Kern, *Paus.* 1.14.3.

<sup>55</sup> *Orph. fr.* 58, 153, 303, 151, 191-7, 360 Kern.

<sup>56</sup> *W. K. C. Guthrie, op. cit.* 170, 231-232, 238; *M. L. West, The Orphic Poems* (Oxford 1983) 2-3, 260-263.

<sup>57</sup> Tal vez del mismo modo que Píndaro salpica de alusiones órficas su segunda *Olimpica*.

<sup>58</sup> Cf. *Cicerón Tusc. Disp.* 2.23 “Aeschylus non poeta solum, sed etiam Pythagoreus”. Creencias órficas y pitagóricas en la poesía de Esquilo son el concepto de χρόνος ἀγήραος (*A. Ch.* 60), la vinculación de Orfeo y Apolo (*A. Basárides*), la identificación de Apolo y Dioniso (*A. fr.* 341 R) y Apolo y Helio (*A. Basárides*), el proverbio de *Ag.* 36, la personificación de *Dike* como hija de

mar los detalles pertinentes de las teologías órficas durante su primer y segundo viaje a Sicilia (entre 475 y 470 a.C.); del cual se trajo también varios sicilianismos léxicos (cf. Athen. 9.402B), muestras del *folklore* de la isla (los dioses Palicos, los escarabajos del Etna, el lago Averno) e influjos superficiales de la filosofía de Empédocles y Jenófanes<sup>59</sup>. En este contexto hay que recordar la enorme pujanza del orfismo y el pitagorismo en Sicilia y la importancia de los misterios de Perséfone y Deméter en la isla y en el orfismo-pitagorismo siciliano: Sicilia era considerada la dote que entregó Zeus a Perséfone, la “corona” de la diosa<sup>60</sup>, y, según algunos estudiosos, la producción literaria del orfismo adoptó en relación con los misterios de Deméter y Perséfone en Sicilia el mismo papel que la narrativa sagrada en los misterios de Eleusis<sup>61</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

Hemos analizado todos los testimonios que la Antigüedad nos ha transmitido acerca del supuesto juicio por impiedad al que fue sometido Esquilo. Hemos observado que presentan discrepancias muy notables en tres puntos fundamentales, la naturaleza de la ofensa de Esquilo, la defensa que éste planteó y qué tribunal fue el encargado de juzgarlo. Hemos desechado los testimonios de Ateneo, Tzetzes y Heraclides Póntico porque consideramos que presentan datos deducidos de una comedia (*Ranas*) los dos primeros y de la propia obra de Esquilo el último, no de una fuente histórica. En cambio, esperamos haber demostrado que el testimonio de Aristóteles preserva el recuerdo histórico del juicio de Esquilo. Basándonos en él, creemos haber elucidado la naturaleza del delito y la estrategia de defensa de Esquilo. La ofensa del tragediógrafo consistió en la revelación parcial y continuada de alguna doctrina o relato sagrado eleusino, no en la parodia o divulgación de un ritual, en una serie de tragedias. El tragediógrafo alegó en su defensa que desconocía que lo que presentó en el escenario fuera un secreto de Eleusis, puesto que no estaba iniciado. Hemos expuesto tres argumentos por los que creemos que el testimonio de Aristóteles conserva la sustancia de la defensa histórica de Esquilo, no una deducción basada en la obra de éste: a) Aristóteles parece estar bien informado sobre los procesos de los tragediógrafos; b) el verso citado

Zeus sentada junto a su trono (*Sept.* 662, *Ag.* 383, *Ch.* 244, 539), el papel de *Ananke* y *Adrastea* (*PV* 105, 936), los poderes casi mágicos de Orfeo (*Ag.* 1629-30), Zeus como alfa y omega (*A.* fr. 70 R.), las menciones de Zagreo (*A.* frs. 5, 228 R.), la valoración del número (*PV* 459-60) y el juicio en el inframundo (*Supp.* 230, 288, 416, *Eum.* 274, 338, *Ch.* 312).

<sup>59</sup> Véase el catálogo y las referencias completas *ex. gr.* en C. J. Herington, “Aeschylus: The Last Phase”, *Arion* 4 (1965) 396-399; M. Fernández-Galiano, *op. cit.* 33-38; G. S. Kirk-J. Raven-M. Schofield, *op. cit.* 113, 247, 250, 496. La formulación de Heródoto 2.156 (μόνος δὴ ποιητέων τῶν προγενομένων) parece implicar que Esquilo no tomó la identificación de Perséfone y Artemis del ambiente ateniense (*vid. supra* n. 50).

<sup>60</sup> Cf. *ex. gr.* *Pi. Nem.* 1.13-20, *D.S.* 5.4, *Cic. Verr.* 4.107.

<sup>61</sup> P. Kingsley, *op. cit.* 115, 334-335. Para M. L. West, *op. cit.* 123 Esquilo se inspiró en *Krater* del pitagórico siciliota Zópiro, poema que encontró en Sicilia, a la hora de vincular a Orfeo con Apolo (*A. Basárides*).

por Pl. *Resp.* 563b es un proverbio; c) es plausible que Esquilo no estuviera iniciado en los misterios de Eleusis.

Proponemos que la ofensa concreta de Esquilo fue la divulgación en varias tragedias del parentesco materno-filial de Deméter y Ártemis de una forma general y alusiva. Esquilo pudo tomar esta relación, que también formaba parte de la doctrina eleusina, de alguna fuente no mística e independiente: de ahí que el tribunal aceptara sus alegación de ignorancia. Postulamos que dicha fuente pudo ser ciertos tratados de inspiración órfico-pitagórica relacionados con los misterios de Deméter que Esquilo pudo conocer en Sicilia.