

T H E S A U R U S

BOLETIN

DEL INSTITUTO CARO Y CUERVO

TOMO XXI

Septiembre-Diciembre 1966

NÚMERO 3

«ΤΠΟΜΕΝΩ» Y «ΤΠΟΜΟΝΗ» EN LA LITERATURA GRIEGA

ADVERTENCIA PRELIMINAR

El presente estudio forma parte de un trabajo más amplio sobre el concepto de *ὑπομονή*, que consta de cuatro partes: I) la *ὑπομονή* en la literatura griega; II) la *ὑπομονή* en la versión griega del Antiguo Testamento; III) la *ὑπομονή* en la literatura judía extrabíblica; IV) la *ὑπομονή* en el Nuevo Testamento. Esta última parte es la más extensa, ya que la tesis fue presentada y defendida para optar el grado de Doctor en Ciencias Bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Lo que ahora se publica aquí es, pues, la primera parte de ese estudio. Agradezco sinceramente al doctor José Manuel Rivas Sacconi el haber querido publicar este trabajo en la revista *Thesaurus*.

INTRODUCCION

Sobre los conceptos de *ὑπομένω* y *ὑπομονή* en la literatura griega existen ya algunos estudios. Como base y punto de partida están los diccionarios griegos. Entre éstos merecen especial mención los léxicos griegos de STEPHANUS, PASSOW, PAPE, BAILLY y LIDDELL-SCOTT. Todos ellos dan ejemplos más o menos numerosos tomados de los principales autores e indican muchos de los significados que tienen el verbo *ὑπομένω* y el sustantivo *ὑπομονή* en la literatura griega. Sin embargo, no se pueden considerar exhaustivos y ni siquiera completos en cuanto a indicar todos los significados importantes de estos términos en los diversos campos que abarca

la lengua griega. Baste anotar que ninguno de estos léxicos menciona el significado tan peculiar que tiene la palabra *ὑπομονή* en *Los LXX*, tan diferente del que tiene en la literatura profana.

Además del trabajo, por lo demás precioso e imprescindible, de los léxicos, tenemos otros estudios que se fijan más en el contenido profundo que tienen estos términos en el lenguaje filosófico griego. El estudio fundamental es el de A.-M. FESTUGIÈRE, *Ἐπιμονή dans la tradition grecque*¹. El autor ha recogido los principales textos de los escritos filosóficos (PLATÓN, ARISTÓTELES, estoicismo) y se ha esforzado sobre todo por describir la actitud humana que estos términos indican. En su interés de hacer resaltar sobre todo el aspecto ético de este concepto, el autor, sin embargo, lleva inevitablemente a pensar que la palabra *ὑπομονή* fuera ya en la literatura griega un concepto esencialmente homogéneo y además un término técnico para designar con este preciso nombre una virtud especial. Veremos que estas dos ideas no pueden admitirse así sin más. Posteriormente a este artículo, sólo sabemos que haya sido publicado otro estudio importante: el artículo de HAUCK en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 585 sigs. En este artículo se dedican 75 líneas al estudio de los principales significados de estas palabras, sus diferencias con las palabras afines y su contenido ético. Este trabajo es más breve que el anteriormente citado, pero indica sintéticamente el contenido que tienen estos términos en los principales escritos filosóficos. HAUCK afirma igualmente que la *ὑπομονή* llegó a adquirir posteriormente un lugar eminente en la lista de las virtudes griegas y, concretamente, que en la doctrina estoica de las virtudes, ella, como subdivisión de la 'fortaleza', tiene un lugar importante.

Nosotros hemos creído necesario investigar cuidadosamente cuáles son los significados que tienen estas palabras en la literatura griega profana. Para esto hemos reunido y estudiado una cantidad muy grande de textos, que aquí aduciremos sólo de manera breve y esquemática. Esto nos ha

¹ *Recherches de Science Religieuse*, vol. 21 (1931), págs. 477-486.

permitido precisar más exactamente la gama de significados. Además de éstos, hemos investigado el valor que dichas palabras tienen como conceptos propios de la filosofía griega. Así hemos podido ver más claramente cuál es el papel que se debe atribuir a estos vocablos en la terminología filosófica (principalmente ética) de los griegos.

En este estudio limitaremos nuestra investigación a la literatura griega profana: excluimos, pues, no solamente la literatura bíblica sino también los escritos del judaísmo. Además, limitaremos nuestro estudio a los autores griegos anteriores y contemporáneos al Nuevo Testamento. Al hablar de 'literatura', la entendemos en su sentido más amplio: incluimos ahí no solamente a los autores literarios sino también la literatura menor, especialmente inscripciones y papiros. Dividiremos nuestro trabajo en dos partes, en la primera estudiaremos el aspecto filológico, el uso del verbo *ὑπομένω* y del sustantivo *ὑπομονή* y de sus principales derivados, para determinar cuál es el significado inmediato que tienen estas palabras en la literatura griega. En la segunda, estudiaremos el aspecto doctrinal o contenido más profundo propio de este grupo de palabras en su uso más característico.

PARTE PRIMERA

ESTUDIO FILOLOGICO

EL VERBO ΤΗΟΜΕΝΩ

Como sucede con la mayor parte de las palabras en todas las lenguas, el significado del verbo *ὑπομένω* no es siempre igual en todos los textos. Este verbo puede ser empleado con sentidos bastante diferentes. Trataremos de investigarlos buscando y ordenando los diversos usos con que fue empleado por los autores griegos. Es claro que una investigación de este tipo no puede hacerse de modo exhaustivo; dado lo extenso de la literatura por estudiar y el hecho de que para muchos autores no existan concordancias, creemos que el número de textos que hemos recogido (cerca de 400) es suficiente para el fin que nos proponemos. Por motivo de bre-

vedad y porque es suficiente para nuestro caso, no citaremos los textos en su integridad generalmente, sino indicando sólo las palabras más importantes para la comprensión del significado. Después de haber estudiado todos los textos individualmente, los hemos ordenado por grupos según el significado, y aquí los citaremos según esta agrupación sistemática. Dentro de cada grupo hemos procurado citar los autores según el orden cronológico².

Creemos, pues, que los diversos significados con que es empleado el verbo *ὑπομένω* en la literatura griega profana, se pueden ordenar sistemáticamente de la siguiente manera:

1) 'PERMANECER DEBAJO'.

Es el sentido fundamental indicado por los dos componentes etimológicos del verbo: *ὑπό* y *μένω*. Aunque es el significado más inmediatamente indicado por el verbo, es, sin embargo, el menos frecuente en el uso ordinario, al menos en un sentido puramente local.

ARISTÓTELES, *Meteor.*, II 2,355a34: [el agua] *Τὸ μὲν οὖν πότιμον καὶ γλυκὺ διὰ κουφότητα πᾶν ἀνάγεται, τὸ δ' ἄλμυρον ὑπομένει διὰ βᾶρος.*

CORNUTO, *Teol. gr.*, 17 (el mar en las partes cóncavas de la tierra).

2) Con frecuencia el primer elemento del compuesto queda notablemente atenuado y prevalece la idea indicada por *μένω*. Dentro de esta idea general se pueden distinguir a su vez diversos matices, a saber:

A) 'Permanecer, quedarse'.

Es el sentido que conserva en varios textos, indicando la idea de estabilidad, quietud. Puede ser en un sentido local ('quedarse atrás', *Odis.*, X 232.258; 'quedarse en un sitio', *HEROD.*, III 25 y la mayor parte de los textos) o en el sentido de 'quedar restante' (*HEROD.*, VII 209).

² Sobre las ediciones que hemos utilizado para las citas de los autores griegos, véase la Bibliografía al final.

HOMERO, *Odis.*, X 231sig.: [los compañeros de Ulises entran en la casa de Circe] οἱ δ' ἅμα πάντες ἀιδρέϊησιν ἔποντο. Εὐρύλοχος δ' ὑπέμεινεν ...; *Odis.*, X 258.

HERODOTO, III 25; VI 51; VII 121. 209; IX 114.

TUCÍDIDES, I 115,4: οὐχ ὑπέμειναν, ἀλλ' ἔφυγον; I 76,1; 89,2; III 35,2; IV 90,4; V 14,3; VI 98,3; VII 17,1.

LISIAS, XIII 12 (ἐνθάδε); XIII 27.

ISÓCRATES, IV 35 (opuesto a ἀκολουθῶ).

JENOFONTE, *Ciróp.*, IV 5,22; *Anáb.*, III 4,21; IV 3,15; *Banq.*, IX 7.

PLATÓN, I *Repúbl.*, 344d: ἠνάγκασαν ὑπομείναι; *Fileb.*, 21c.

DEMÓSTENES, 23,155 (ἐν τοῖς τείχεσιν, opuesto a ὄχρητο).

ARISTÓTELES, *Meteor.*, I 14,351b8 (la población en un país); *Retór.*, III 9,1410a1-5 (opuesto a ἀκολουθῶ); *Part. anim.* IV 5,682a26 (la humedad del aire); *Del alma*, II 8,419b21 (del aire que permanece sin disiparse); *Juv. y Anc.*, IV 469b14 (τὸ ζῆν); *Probl.*, XXV 21,940a2; *Et. Nic.*, VII 15,1154b18.

ENEAS TÁCTICO, *Del asedio*, 4,5.6; 17,3.4.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Ant. Rom.*, VI 87,1.

PSEUDO-DEMÓSTENES, 50,18; 59,103.

B) 'Demorarse, detenerse'.

Es sólo una variante del sentido general de permanecer en cuanto que se indica el detenerse del movimiento.

HERODOTO, VII 230: [otros cuentan que Aristodemo se salvó porque] ἐξὸν αὐτῷ καταλαβεῖν τὴν μάχην γινομένην οὐκ ἐθελῆσαι, ἀλλ' ὑπομείναντα ἐν τῇ ὁδῷ περιγέεσθαι.

JENOFONTE, *Cinegét.*, V 12 (la liebre en todas partes); VIII 8; *Anáb.*, VI 5,29.

ARISTÓTELES, *Hist. anim.*, IX 45,630b8.

Pap. Tebt., III 747,11 (243 a.C.) (en despachar negocio).

C) 'Continuar existiendo'.

Otra variedad del mismo sentido general de 'permanecer', pero con el matiz especial de 'continuar existiendo'. Se encuentra principalmente en contextos filosóficos para expresar la permanencia en el ser. En HEROD., IV 149 se trata de 'permanecer con vida'.

HERODOTO, IV 149: [habla de la tribu de los Egidas de Esparta] Τοῖσι δὲ ἐν τῇ φυλῇ ταύτῃ ἀνδράσι οὐ γὰρ ὑπέμειναν τὰ τέκνα...

ARISTÓTELES, *Categ.*, 6,5a27sig. (las partes del tiempo); *Metaf.*, II 5,1002a3 (el cuerpo); XI 2,1069b7-8; *Física*, I 7,190a10; 9,192a13.

ÉPICURO, *Carta a Herod.*, 41 (los componentes al disolverse el compuesto); 54.

ARIO DÍDIMO, *DG.* Fr. 27 (la sustancia de un hombre; opuesto a μηκέτ'εἶναι); Fr. 28 bis; 31.

D) 'Perseverar'.

Dentro de la misma idea general de permanecer está el sentido de 'perseverar', en el cual se indica la continuación en ejecutar una acción. Persistir, obstinarse en...

SÓFOCLES, *Edipo R.*, 1323: ἔτι γὰρ ὑπομένεις με τὸν τυφλὸν κηδεύων.

PLATÓN, *I Alcib.*, 104c (en la amistad); *Clitof.*, 410b (haciendo preguntas).

DEMETRIO LACEDEMÓN, *Pap. Herc.*, 1012, col. 47: ὑπομενετικάι διδασκαλίαι = doctrinas obstinadas.

Pap. Tebt., III 758,8 (siglo II a.C.) (en no cumplir lo prometido).

3) 'EXSPECTARE'.

Un paso más adelante en la atenuación del primer componente y también una especialización del sentido general de permanecer es el significado bastante frecuente de 'aguardar, esperar' (latín *exspectare*, no *sperare*). Dice una relación a algo futuro, que debe suceder, o a alguien que debe llegar. Esta expectación puede ser inconsciente: decimos que algo nos espera, nos está reservado (PLAT., *Fedr.*, 250c); puede ser también una espera consciente por parte de quien espera (ordinariamente). En algunos textos ya está incluida una idea característica de este verbo: la firmeza, especialmente en el combate, en la guerra (HEROD., VII 202).

HOMERO, *Odis.*, I 410: οἶον ἀναίξας ἄφαρ, οἴχεται, οὐδ' ὑπέμεινεν γνώμεναι.

TEOGNIS, *Eleg.*, I 1127: ὑπέμεινε φίλοι παρὰ παιδὶ μένουσα.

HERODOTO, III 10 (a Cambises); VII 120 (el ataque de Jerjes); 202 (al Persa); III 9; IV 113; VI 33; VII 213.

TUCÍDIDES, V 50,3 (τὴν ἐορτήν).

JENOFONTE, *Anáb.*, IV 1,21: ἔσπευδον καὶ (...) σε οὐχ ὑπέμενον; 1,19.

- PLATÓN, *Fedro*, 250c: *κακῶν, ὅσα σῆλι ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενεν.*
SIG., 344,33 (ca. 303 a. C.).
 TEOFRASTO, *Caract.*, XV 9 (πολὸν χρόνον).
Pap. Cair. Zen., 59545,10 (257 a. C.): οὐχ ἵπομενοῦμεν αὐτόν;
 59161,4 (255 a. C.); 59214,10 (254 a. C.).
PSI., IV 322,4 (siglo III a.C.).
Pap. Petr., III 43 (3) 14 (siglo III a. C.).
 POLIBIO, *Hist.*, I 81,3 (el castigo que espera a los que se acerquen).
 PLUTARCO, *Vid. par.*, *Camilo*, 21 (τὴν ἐπιούσαν τύχην).

4) ‘RESISTIR’.

Pasamos ahora a una nueva especialización del sentido de permanecer: ‘permanecer resistiendo a una fuerza contraria’. Podemos distinguir dos usos principales dentro de esta idea:

A) *En la guerra.*

Es frecuente el sentido de ‘hacer frente, resistir’ a un enemigo en la guerra. Por una parte está incluida la idea de permanecer firme, y, por otra, supone que se sufre el ataque de un enemigo. Con frecuencia este ‘permanecer’ está determinado con otra cualificación que hace más claro el sentido: “en formación compacta” (*Iliada*, V 498; XV 312), “sin temor” (*Il.*, V 498; Tucíd., IV 10,5) “luchando” (Tucíd., VII 81,3), “mantenerse firme” (PLAT., *Laq.*, 193a), es lo que manda la Andρεία personificada (DEM. Cín.). En cambio, cuando es usado en forma negativa, viene con frecuencia acompañado de expresiones como: ‘huir’, ‘salir corriendo’ (*Il.*, XVI 814; HEROD., VI 40. 96; Tucíd., II 81,6 etc.). Por extensión se usa también de los animales (ARIST., *Hist. an.*, VIII 29).

HOMERO, *Il.*, V 498: Ἀργεῖοι δ’ὑπέμειναν ἀολλέες οὐδὲ φόβηθεν;
 XIV 488; XV 312; XVI 814; XVII 25.174.

[HOMERO], *Batracom.*, 258.

HERODOTO, VI 40: οὐκ ἵπομείνας (...) ἔφηνγε; VI 96: οἴχοντο φεύγοντες οὐδὲ ὑπέμειναν; VII 101: οὐκ ἀξιόμαχοί εἰσι ἐμὲ ἐπιόντα ἵπομείναι; IV 3; VII 209; IX 23. 90 bis.

TUCÍDIDES, II 81,6: [οἱ βάρβαροι] οὐκέτι ὑπέμειναν ἀλλ’ ἐς φυγὴν κατέστησαν; II 92,1; 100,6; III 74,1; 108,1; IV 5,1; 10,5 (opuesto a φόβῳ ἵποχωροίη); 126,6; V 72,4 (opuesto a ἐνδίδωμι); VI 68,2; VII 23,1; 42,4; 43,5; 81,3; VIII 27,1.

JENOFONTE, *Anáb.*, VI 5,25; *Cirop.*, IV 1,10; VI 4,18; *Hist. gr.*, V 4,40.

PLATÓN, *Laques*, 193a: τὸν ἐν τῷ ἐναντίῳ στρατοπέδῳ ἐθέλοντα ὑπομένειν τε καὶ καρτερεῖν; *Menex.*, 241a: οἷα ἐπιόντα ὑπέμειναν.

DEMÓSTENES, 23,158: οὐχ ὑπομενεῖ Κότυς αὐτὸν ἐπιόντα.

ARISTÓTELES, *Hist. anim.*, VIII 29,607a12: [los cerdos de Atos] οὐδὲ τὰς θηλείας ὑπομένουσι τῶν κάτω οἱ ἄρρενες.

PSEUDO-EURÍPIDES, *Reso*, 463: πῶς μοι Ἀχιλεὺς τὸ σὸν ἔγχος ἂν δύναιτο, πῶς δ'Αἴας ὑπομείναι.

POLIBIO, *Hist.*, I 24,11: πολλοὺς χρόνους ὑπομεμενηκὸς τὴν πολιορκίαν.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Ant. Rom.*, XI 26,3: τοὺς ἐπιόντας ὑπέμεινεν.

DEMETRIO EL CÍNICO [la Andraia personificada dice al guerrero]: Ὑπόμεινε (= ESTOBEO, *Antol.*, III 8,20).

PLUTARCO, *Vid. par.*, *Alcib.*, 39; *Catón*, 14; *Camilo*, 28.

ESCUELA PITAGÓRICA: ὑπομένοντα καὶ ἔχοντα τραύματα ἐν τῷ ἔμπροσθεν τελευτῆσαι ἀγαθόν (= YÁMBELICO, *Vid. Pit.*, 85; *FV*, I, pág. 464).

PSEUDO-ARISTÓTELES, *Et. may.*: I, 20,1190b 26.27.31.

B) *Fuera de la guerra.*

Es sustancialmente el mismo significado de 4A, pero no se trata de la guerra. Puede tratarse de la lucha en la palestra (GORGIAS, Fr. 8), de una contienda ideológica (PLAT., *Sof.*, 235b; *Teet.*, 177b), ante la naturaleza que anuncia la proximidad de la muerte (TELES).

GORGIAS, Fr. 8 (*FV.*, II, pág. 287): [en la lucha hacen falta la sabiduría y la audacia] τόλμης μὲν τὸ κίνδυνον ὑπομείναι.

PLATÓN, *Sofista*, 235b; *Teet.*, 177b: ἀνδρικῶς πολὺν χρόνον ὑπομείναι καὶ μὴ ἀνάνδρως φεύγειν.

ANDÓCIDES, *Sobre los mist.*, 121.

TELES, ed. Hense, pág. 16: οὐχ ὑπομένω, ἀλλ'ἀπαλλάττομαι.

5) 'SOPORTAR'.

Uno de los significados más importantes de este verbo es el de 'soportar'. Los dos elementos etimológicos (permanecer debajo) están presentes con su sentido propio. Varios matices caben dentro de este sentido general, que podemos distinguir así:

A) 'Soportar algo duro'.

El uso más común de este verbo es éste cuando se emplea para expresar la idea de sobrellevar, soportar alguna cosa dura, difícil, que causa dolor, fatiga, o que infunde temor. De parte del sujeto implica cierta fuerza para resistir, que sin embargo puede ser de muy diversas clases: puede ser una resistencia física, material (como la de una esfera que resiste a la presión del aire. HERÓN DE ALEJ., *Pneum.*, I 10; o de los pólipos que se dejan despedazar antes que soltar su presa, ARIST., *Hist. an.*, IV 8), o puede ser la resistencia más o menos impasible del vulgo que soporta la tiranía (ARIST., *Polit.*, III 14), o la testaruda paciencia del ὀψιμαθής (tardíamente celoso por instruirse, ΤΕΟΦΡ., *Caract.*, XXVII), o puede proceder de fortaleza, virtud cardinal (*passim*).

HERODOTO, VI 12: Πρὸ τε τούτων τῶν κακῶν ἡμῖν γε κρέσσον καὶ ὅ τι ὦν ἄλλο παθεῖν ἐστὶ, καὶ τὴν μέλλουσαν δουλείην ὑπομείναι.

TUCÍDIDES, I 8,3 (δουλείαν); II 42,4 (τὸ ἔργον τῷ σώματι); IV 120,3 (ἄλλο τι τῶν μεγίστων ἀνδρείως...).

FRÍNICO, *Musas*, Fr. 1 (FCG., 2,592) (οὐδὲν κακόν).

ISÓCRATES, VI 7 (ὁ τι τῶν δεινῶν); 70 (ἐκ τοῦ πολέμου κινδύνους); 86 (συμφορὰς); VIII 120 (τιμωρίας); IV 52 (ἀγῶνας); 124 (κινδύνους).

JENOFONTE, *Ciróp.*, I 2,1 (κίνδυνον); *idem Hieron*, VII 1; *Memor.*, II 1,3 (πόνους); 1,17 (λυπηρά); 2,5 (πονεῖν); 6,31 (τὰς χεῖρας προσφέροντα); 8,4 (δουλείαν); IV 2,6 (πάντα) *idem Hieron*, VII 4; *Banq.* IV 33 y *Memor.*, III 12,3 (objeto indeterminado).

PLATÓN, *Gorg.*, 478c (ἀλγηδόνα); *III Rep.*, 402d (un defecto físico); *IV Rep.*, 440d (hambre, frío); *V Ley.*, 746a (tener una fortuna fija y limitada, opuesto a δυσχεραίνω); VI 781c (las mujeres el comer en común); IX 869c (πάντα); *Carta VII*, 330b; *Gorg.*, 507b.

ARISTIPO, Fr. 234 (πόνους) (= DIOG. LAERC., II 97).

DEMÓSTENES, 4,3 (πόλεμον); 8,44 (χειμῶνας καὶ τοὺς ἐσχάτους κινδύνους); 18,160 (τάργᾳ τῶν πόνων); 18,200 (κίνδυνον); *idem Proem.*, 25,3; 18,204 (τὴν πόλιν ἐκλιπεῖν); 21,3 (δεήσεις, χάριτας, ἀπειλὰς); *Proem.*, 29,3 (πόνον); 5,21 (todo); *idem* 21,146; otros objetos: 1,18; 5,24; 21,129; 37,14; 45,33; 24,132.135; 10,15.

PSEUDO-DEMÓSTENES, 17,3; 44,24; 50,35; 60,11.26.29; 61,38.

ARISTÓTELES, *Polit.*, III 14,1285a22 (la tiranía, opuesto a δυσχεραίνω); *idem*, IV 10,1295a22; VI 4,1318b18 sigs.; *Retór.*, II 4,1381-a34 (las burlas); *Et. Eud.* y *Et. Nic.*, *passim* (ver más adelante); *Hist. an.*, IV 8,534b28 (de los pólipos); IX 9, 614b16; *Del cielo*, III 7,306a13 (ἄπαν τὸ συμβαῖνον).

PSEUDO-ISÓCRATES, *A Demón.*, 7 (φοβερά); 9 (τοὺς κινδύνους); 19 (πορείας); 21 (ἀκουσίους [πόνους]).

ARISTOFONTE, *El médico*, Fr. I, 6 (πληγάς); *El Pitág.*, Fr. IV sig., 9 sig. (la manera descuidada de los filósofos).

ΑΧΙΟΝΙΚΟ, *Calcíd.*, Fr. I, 3 (πληγάς).

ALEXIS, *La Pitagor.*, Fr. III (μικροσιτίαν, ῥύπον, ῥίγος, σιώπην, στυγνότηρ', ἄλουσίαν).

TEOFRASTO, *Caract.*, III (al charlatán); XXVII (tres o cuatro sesiones en el teatro el ὀψιμαθής); *Caus. plant.*, V 16,2 sig. (de las plantas); *Hist. pl.*, IV 16,1 sig.

EPICURO, *Carta a Menec.*, 129 (ἀλγηδόνας).

MENANDRO, ed. A. KOERTE, I, pág. 88 (ἀδικούμενος).

ZENÓN, *SVF.*, I, Fr.201: ἐν ἵπομενετέοις ἀνδρείαν.

CLEANTES, *SVF.*, I, Fr.563: ἐν τοῖς ἵπομενετέοις, ἀνδρεία.

CRISPO, *SVF.*, III, Fr.280 (πάν ὃ δεῖν); Fr.263 (definición de la fortaleza): ἐπιστήμη ἵπομενετέων καὶ οὐχ ἵπομενετέων.

FENÍCIDES, obra desconocida, ed. MEINECKE, IV, pág. 511 (ἐταιρεῖν).

FILARCO, Fr.36 (ἀπ' αὐτοῦ χωριζόμενον τὸ βρέφος).

POLIBIO, II 43,6 (φόρους ἐνεγκεῖν).

SIG., 656,20 (ca. 166 a.C.) (ψυχικὴν ἄμα καὶ σω[ματικὴν] -- [κ]α[κ]οπαθίαν).

FILODEMO, *De la ira*, col. XIX 20 sig. (φαρμάκων προσαγωγάς); c. XIX 28 sig.; c. XX 33 sig.; c. XXXIX 27 sig. (μέγα κακόν); *Retór.*, ed. SUDHAUS, I, pág. 261 (c. XXVI 4) (θεραπείας); I, pág. 264 (c. XXVIII 29 sig.); *De la muerte*, c. XXXIX 12 (διαθήκας γράφεσθαι).

COMEDIÓGRAFO IGNOTO, *Pap. Ber.*, 9941, 24 (ἵπομένω σε).

OGIS., 532,18 (3 a.C.) (πάντα κίνδυνον).

Inscr. Syr., 718 II 17 (ca. 41 p.C.) (πάσαν βλάβην).

MUSONIO RUFO, VII, ed. Hense, pág. 28 (πόσα); *ibid.* (πάσαν τάλαιπωρίαν); XX, pág. 114 (κακοπαθήσαι).

ERICTETO, *Disert.*, I 2,25 (las palabras de su hermano filósofo); I 11,4 (quedarse junto a la hija enferma); I, 27,12 (ἀφαίρεσθαι τοῦ ἀγαθοῦ, περιπίπτειν τῷ κακῷ); II 2,13 (τυπτόμενος); II 16,38 (φυγὴν); II 17,19 (Medea el verse privada de vivir con Jasón); III 8,3 (la condena); III 8,6 (ἵπομενητικός); IV 1,26 (aplicado a las aves); Fr. XX (καύματα καὶ ψύχη); Fr. XXIII (θεραπεύσαι τὸ τοῦ γείτωνος σῶμα). *Enquir.*, 13 (ἀνόητος δόξας καὶ ἠλίθιος).

Pap. Giess., I 19,16 (siglo 1? p.C.) (κίνδυνον).

PSEUDO-PLATÓN, *Carta I*, 309a (διαβολάς); *Defin.*, 412b (definición de ἐγκράτεια): δύναμις ἵπομενετικὴ λύπης.

PSEUDO-ARISTÓTELES, *Et. May.*, I 20, 1191a3 sigs., etc.

PLUTARCO, *Vid. par.*, *Licurgo*, 14 (las mujeres μετὰ ῥώμης τοὺς τόκους), *Lúculo*, 35; *Del sacar prov. de los enem.*, 6,8; *Prec. conyug.*, 2 etc.; *Apot. Lac.*, *Ages. M.*, 2 (βασάνους), etc.

AGATÁRQUIDES DE SAMOS, *Pers.*, IV (τὴν ἀνάγκην τῶν βασιάνων).
 HERÓN DE ALEJANDRÍA, *Pneum.*, I 10 (una esfera τὴν τοῦ αἴρος
 πίλῃσιν).

B) ‘Someterse a un proceso judicial’.

Un caso especial de este uso es cuando se emplea para el someterse a un proceso judicial.

LISIAS, XX 6: οὐχ ὑπέμειναν, καταγόντες σφῶν αὐτῶν ἀδικεῖν.
 JENOFONTE, *Hist. gr.*, V 4,19.
 ESQUINES, II 6.
 ARISTÓTELES, *Polit.*, V 12,1315b21.
 MUSONIO RUFO, ed. Hense, pág. 143.

C) Con un objeto indiferente.

En algunos casos el objeto de este verbo es algo que de suyo no es duro o difícil, sino más bien indiferente. En tal caso el elemento de firmeza y fuerza propio de ‘soportar’ queda muy atenuado, aunque no desaparece del todo, pues, en determinadas circunstancias, lo que de suyo no es duro o difícil, se hace tal.

ISÓCRATES, VIII 65: ὑπεμείνατε καὶ τοὺς ἄλλους λόγους.
 JENOFONTE, *Ciróp.*, II 4,29 (παρακελεύεσθαι).
 PLATÓN, *VI Ley.*, 781d (τὸν λόγον τὸν ὀρθόν); X 890e.
 ESQUINES, I 1 (φωνήν).
 DEMÓSTENES, 3,3 (τοὺς λόγους); *Proem.*, 5,2; 17; 18; 19; 28,2; 29,1.
 ARISTÓTELES, *Polit.*, II 5,1264a19 (τὴν ἀρχήν); III 15, 1286b13; IV 12, 1297a4; IV 13, 1297b28; VII 9, 1329a11.
 PLUTARCO, *Cómo distinguir al adulador*, 12 (τὰς ἐπὶ τοῖς ἀτυχήμασι παρηγορίας).

6) ‘LLEVAR (CON MODERACIÓN) UN OBJETO AGRADABLE’.

Raras veces se usa el verbo ὑπομένω con un objeto placentero. Más que de un ‘uso’, se trata en realidad de una figura literaria.

PÍNDARO, *Pític.*, II 26: μακρὸν οὐχ ὑπέμεινεν ὄλβον.
 PSEUDO-ARISTÓTELES, *Et. mag.*, II 6, 1202b36 sig.: ἀκρατὴς ὁ μὴ
 δυνάμενος ὑπομένειν ἡδονάς.

7) 'ADMITIR'.

A) 'Admitir algo deshonroso'.

Diferente de los usos anteriores es el que se encuentra en no pocos textos donde el objeto es algo deshonroso, sea por su misma noción o por las circunstancias concretas. Pero lo característico de este uso no está en el objeto, pues soportar una injuria con ánimo fuerte es uno de los casos de 5A. Lo propio es que procede no de un acto de fortaleza sino de debilidad. Por eso traducimos en tales casos: 'admitir', 'aceptar', 'someterse'. Sólo cuando va en forma negativa (no aceptar) es una señal de fortaleza. El hombre valiente y fuerte no debe aceptar tales cosas.

ISÓCRATES, VI 84: εἰς τοσοῦτον μικροψυχίας ἔλθοιμεν, ὥστε τὰ προστάγματα τούτων ὑπεμείναμεν; IV 94.

JENOFONTE, *Memor.*, II 6,32 (cosas inconvenientes).

PLATÓN, *Apol. Sócr.*, 28c. (αἰσχρὸν τι); VI *Ley.*, 770c (δοῦλειον ζυγόν).

DEMÓSTENES, 19,56 (una cláusula indigna); 19,78 (oprobio para la ciudad); 19,280.309; 45,59.

PSEUDO-DEMÓSTENES, 33,21; 40,2; 58,63.

ARISTÓTELES, *Protr.*, Fr. B 100 (ser ebrio o niño toda la vida); *Metaf.*, XIII 2,1090a2 (ἐναντιώσεις); *Et. Eud.*, I 5, 1215b23 (volver a ser niño); *Et. Nic.*, III 1,1110a22 sig. (τὰ αἰσχιστα).

TEOFRASTO, *Caract.*, VII (burlas aun de sus propios hijos).

Pap. Tebt., III 768,10 sig. (116? a.C.) (hacer violencia).

FILODEMO, *Retór.*, ed. Sudhaus, I, pág. 226, fr. II, 15 sig. (θωπεύειν).

DIONISIO DE HALICARNASO, *Ant. Rom.*, XI 18,1 (oír cosas insulsas; igual que οὐκ ἀγακτοῦμεν; procede de ἀναλγησία).

CEBES, *Pinax*, IX 4: ἀναγκάζεται (...) πάνθ' ὑπομένειν καὶ ἀσχημονεῖν; XL 1.

MUSONIO RUFO, III, ed. Hense, pág. 11 (τι αἰσχρὸν); IV, pág. 15 (τῶν αἰσχρῶν); XII, pág. 64 (ἐταίρα πλησιάξω).

PLUTARCO, *Vid. par.*, *Lúculo*, 6 (ἔργον οὐ σεμνὸν οὐδὲ ἐπαινετόν); *De la propia alab.*, 4 (τὰς ψήφους ἀναλαβεῖν).

B) 'Admitir algo indiferente'.

En algunos casos el verbo ὑπομένω es usado con el sentido de 'admitir', 'aceptar', parecido al uso anterior, pero sin que se trate de un objeto deshonroso. Como en 7A),

está ausente el elemento de fuerza, de resistencia, y por eso traducimos más bien por ‘admitir’, ‘aceptar’, ‘consentir’, etc.

JENOFONTE, *Memor.*, II 6,31: πάντας φάσιν ὑπομένειν (las sirenas); 7,11 (pedir dinero prestado); 8,6 (los negocios).

PLATÓN, *Hip. may.*, 298d (τοῦτον τὸν λόγον); *Gorg.*, 505c (ὠφελόμενος); *Fed.*, 102e (la grandeza o la pequeñez); 104c; 106a; *Tim.*, 49c; *Parmén.*, 160a; *II Ley.*, 671c; *X Ley.*, 899b.

DEMÓSTENES, 20,35; 21,91; 51,18.

DEMÓSTENES (?), 56,9.

PSEUDO-DEMÓSTENES, 17,1.27.

ARISTÓTELES, *Metaf.*, III 4,1006a26; *Hist. an.*, V 30,556b19; 12,615b 18; *Et. Nic.*, VIII 15,1163a9.

Pap. Cair. Zen., 59008,22.30 (ca. 259 a.C.) (χειρογραφῆσαι).

PSI., IV 435,11 (258-7 a.C.) (τὴν λητουργίαν); V 502,26 (257-6 a.C.) (συντιμήσασθαι).

SGUÁ., 7183,8 (siglo III a.C.) (πῶσαι).

Pap. Cair. Zen., 59362,15 (242 a.C.).

Pap. Mich., III 173,35 sig. (siglo III? a.C.).

TELES, ed. Hense, pág. 50 (πάλιν παιδοτροφίαν).

SIG., 495,159 (ca. 230 a.C.) (τειχοδομίαν).

OGIS., 90,11 (196 a.C.) (δαπάνας); *ib.*, 21; 339,27 (siglo II a.C.) (χορηγίαν).

SGUÁ., 8033,12 (siglo II a.C.) (cumplir algo estipulado); *idem Pap. Tebt.*, III 776,20 (siglo II a.C.); *Pap. Fay.*, 11,21 (ca. 115 a.C.).

ARIO DÍDIMO, Fr. 20 (DIELS, *DG.*, pág. 458) (αὔξησιν, μείωσιν).

PLUTARCO, *De la recta manera de oír*, 12; *De la def. de la sal.*, 3;

Vid. par., *Arato*, 14 (el cargo de αὐτοκράτωρ).

AECIO, II 24,9 (DIELS, *DG.*, pág. 355) (ἐκλειψιν).

EPICTETO, *Gnom.*, 36 (δουλεύεσθαι).

Con el sentido de ‘aceptar un cargo’ es frecuente en las inscripciones; cf. v. gr. *IG.* XII 3,331,16; *SIG.*, 591,9; 647,40 etc.

8) ‘Dejarse cubrir’ (los animales).

En algunos textos encontramos usado este verbo con el sentido especializado de ‘dejarse cubrir’ los animales.

JENOFONTE, *Hípica*, V 8: αἱ ἀγελαῖαι τῶν ἵππων οὐχ ὁμοίως ὑπομένουσι τοὺς ὄνους ἐπὶ τῇ ὀχείᾳ.

ARISTÓTELES, *Hist. an.*, III 20,522a8 (de las cabras); IX 8,614a25.

SINÓNIMOS Y AFINES.

Una comprobación interesante de que la diversidad de significados que nosotros encontramos en este verbo tiene un fundamento objetivo en la misma lengua griega y que no depende únicamente de nuestra mentalidad propia y del carácter peculiar de nuestras lenguas modernas, nos la suministra el hecho de que con frecuencia los mismos autores griegos que hemos citado suplen el verbo *ὑπομένω* por otros términos en contextos idénticos o semejantes. No se trata de hacer un estudio completo. Indicaremos sólo los verbos sinónimos o afines más importantes, ilustrando la referencia con un texto pertinente³.

Μένω HOMERO, *Il.*, XI 317: (ἦ τοι) ἐγὼ μενέω καὶ τλήσομαι y comparar con *Il.*, V 498.

Λιπαρέω ΠΛΑΤΩΝ, *Clit.*, 410b: ταῦτα δὲ οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δις ἀλλὰ πολὺν δὴ ὑπομείνας χρόνον καὶ λιπαρῶν ἀπειρήκα.

Τλήναι HOMERO, *Il.*, XI 317: ἦ τοι ἐγὼ μενέω καὶ τλήσομαι y comparar con *Il.*, V 498.

Καρτερέω ΠΛΑΤΩΝ, *Laques*, 193a: τὸν ἐν τῷ ἐναντίῳ στρατοπέδῳ ἐθέλοντα ὑπομένειν τε καὶ καρτερεῖν.

Φέρω JENOFONTE, *Memor.*, III 12,3: ῥαδίως ἂν οἶε φέρειν τὰ τοιαῦτα, καὶ μὴν οἶμαι γε πολλῷ ῥάω καὶ ἡδίῳ τούτων εἶναι, ἃ δὲ ὑπομένειν τὸν ἐπιμελόμενον τῆς τοῦ σώματος εὐεξίας.

Ἐπιμελόμενος ἸΣΟΚΡΑΤΗΣ, III 64: πόνους καὶ κινδύνους οὐστυνασοῦν ὑπενεγκεῖν y comparar con IV 124.

Ἐπίσταμαι MUSONIO RUFO, VII, ed. HENSE, pág. 28: ῥᾶον καὶ προθυμότερον ἐπίστασθαι τῶν πόνων ἐκείνους, οὓς ἂν ὑπὲρ ἀρετῆς καὶ καλοκαγαθίας μέλλωμεν πονεῖν (...) πόσα δ' ὑπομένουσιν ἄλλοι τοῦ κερδαίνειν χάριν.

Πάσχω ΠΛΑΤΩΝ, *IV Rép.*, 440d: διὰ τὸ πεινῆν καὶ διὰ τὸ ῥιγοῦν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα πάσχειν ὑπομένων.

Ἀνατλήναι JENOFONTE, *Ciror.*, I 2,1: πάντα μὲν πόνον ἀνατλήναι, πάντα δὲ κίνδυνον ὑπομείναι.

Ἐπιποδύομαι JENOFONTE, *Hieron*, VII 1: πάντα μὲν πόνοι ὑποδύονται, πάντα δὲ κίνδυνον ὑπομένουσι.

Πονέω MUSONIO RUFO, VII, pág. 28: πόσα μὲν ποιούσι ἔνοι (...) πόσα δ' ὑπομένουσιν ἄλλοι.

³ Sobre el uso de los verbos sinónimos, cf. J. H. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache*, 4 vols., Leipzig, 1876-1886, I, págs. 424-441.

Κακοπαθέω MUSONIO RUFO, VII, pág. 28: πόσα δ' ὑπομένουσιν ἄλλοι (...) πόσα δ' αὐ κακοπαθοῦσιν ἔνιοι.

Περιμένω ΠΛΑΤΩΝ, *X Ley.*, 890c: περὶ μέθης μὲν καὶ μουσικῆς οὕτω μακρὰ λέγοντας ἡμᾶς αὐτοὺς περιμείναμεν, περὶ θεῶν δὲ καὶ τῶν τοιούτων οὐχ ὑπομενοῦμεν;

Ἀνέχομαι DEMÓSTENES, 18,160 (argumentando *a maiori ad minus*): αἰσχρὸν ἔστιν (...) εἰ γὼ μὲν τάργα τῶν ὑπὲρ ὑμῶν πόνων ἰπέμεινα, ὑμεῖς δὲ μῆδὲ τοὺς λόγους αὐτῶν ἀνέξεσθε.

Δέχομαι ΠΛΑΤΩΝ, *Fedón*, 102c: ἐγὼ δεξάμενος καὶ ὑπομείνας τὴν σμικρότητα.

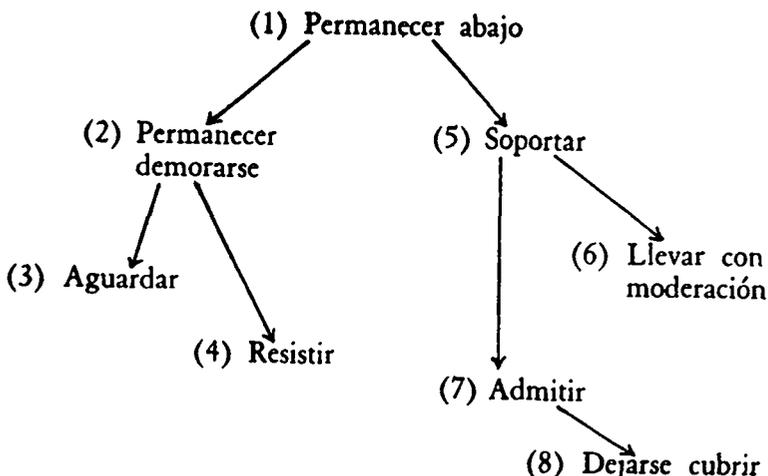
Ἐπιδέχομαι ARIO DÍDIMO, Fr. 20 (*DG*, pág. 458): [ὑλην] οὕτε αἰξήσιν οὕτε μείωσιν ὑπομένουσαν, διαίρησιν δὲ καὶ σύγχυσιν ἐπιδεχομένην.

CONCLUSIÓN.

Como resultado de este estudio filológico podemos decir: con el verbo *ὑπομένω* se expresan muy variadas ideas, que aunque conservan cierto elemento común, en el uso concreto se diferencian notablemente. El elemento común se encuentra en los dos elementos etimológicos, *ὑπό* y *μένω*. El verbo siempre conserva, por una parte, cierta idea de permanencia, estabilidad, que recibe el elemento *μένω*. La preposición *ὑπό*, por otra parte, añade el matiz propio de permanecer “bajo” determinadas circunstancias. El sentido puramente local (abajo) es el menos frecuente. El más frecuente es el de permanecer bajo circunstancias duras y difíciles.

Puede ser útil el representar en forma esquemática los diversos significados que tiene el verbo *ὑπομένω*, ordenándolos según la derivación lógica de los sentidos:

Debemos anotar que, aunque nos parece esta derivación de sentidos bastante lógica, no se puede mostrar que históricamente se haya desarrollado la evolución semántica siguiendo exactamente esos mismos pasos. Esta evolución debió de efectuarse en época bastante temprana y ante todo en la lengua hablada. Los ejemplos escritos más antiguos de este verbo (HOMERO) corresponden no al significado 1 sino a los significados 2, 3 y 4. Este esquema tiene, pues, más que todo un valor de sistematización lógica, no de ordenación cronológica.



EL SUSTANTIVO ὑΠΟΜΟΝΗ

Hasta ahora sólo nos hemos fijado en el uso del verbo, sin considerar el sustantivo. En realidad en la literatura griega profana es el verbo el característico, mientras que el sustantivo es muy raro. Veamos ahora cuál es el significado que tiene el sustantivo. Citamos todos los textos que hemos podido encontrar. No creemos, sin embargo, que la lista sea exhaustiva. Pero dentro de los límites que nos hemos fijado (es decir hasta el siglo I p.C.) citamos más ejemplos que cualquier otro estudio o que los diccionarios⁴. Agruparemos los textos según el mismo orden lógico usado antes para el verbo, aunque no para todos los significados del verbo encontramos usos correspondientes del sustantivo.

⁴ Por ejemplo H. G. LIDDELL y R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 1890, citan doce ejemplos, que incluyen autores hasta del siglo II p. C., mientras que no citan, cosa extraña, ningún texto bíblico ni del Antiguo ni del Nuevo Testamento, a pesar de la importancia que tiene esta palabra allí. HAUCK en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, págs. 585 sigs., y FESTUGIERE en el artículo antes citado (nota 1) citan aún menos ejemplos del griego profano.

2 A) ‘ACCIÓN DE PERMANECER’.

ARISTÓTELES, *Retór.*, III 9, 1410a5, hablando de la oración antitética, en la cual se opone una idea a otra, cita como ejemplo: “‘Unos y otros sacaron provecho, los que se quedaron (τοὺς ὑπομείναντας) y los que se pusieron en camino (τοὺς ἀκολουθήσαντας); pues para los unos adquirieron más de lo que tenían en casa y para los otros dejaron suficiente con lo que tenían en casa’ [cf. ISÓCRATES, IV 35]. Son opuestos ‘el quedarse’ y ‘el ponerse en camino’ (ὑπομονή ἀκολουθήσις), ‘suficiente’ y ‘más’”. El significado de ὑπομονή aquí es claro, tanto por el contexto (cita de ISÓCRATES), como por la contraposición explícita: ὑπομονή ἀκολουθήσις. Significa la acción de permanecer. Corresponde al significado 2A del verbo.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Ant. Rom.*, I 44,2, hablando de cómo después de la campaña militar de Hércules, una parte de sus hombres se quedó en Italia, dice: ‘Ηρακλέους μὲν δὴ στρατείας πέρι καὶ Πελοποννησίων ὑπομονῆς ἐν Ἰταλίᾳ, τοσαῦτα εἰρέσθω. El sentido de ὑπομονή en este contexto es igualmente claro: acción de permanecer.

2 D) ‘PERSISTENCIA.’

DEMETRIO LACEDEMÓN, *Pap. Herc.*, 1012, col. 47⁵. Parece que se defiende el autor de ciertas acusaciones de sus adversarios y dice: βλεπόμενον ὥς εἰσὶν τινες ὑπομενετικάι διδασκαλῖαι πολλῆς εὐοδίας ἡμᾶς κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν πληρώσει βλέποντας ὥς οὐχ ὁμολογεῖται τὰ ἄτοπα. δι’ ὑπομονῆς δὲ τ[ῶι] τούτων ἐλέγχει, οὗς κα[τ]ὰ [τ]οῦτ[ο]ν τὸν τρόπον [ληροῦντ]ας κ[αὶ] παρεν[οχλοῦντ]ας πολλακίς λοι[δοροῦμεν] ... ‘Υπομονή, pues, aquí parece tener el sentido de ‘persistencia’, ‘pertinacia’⁶.

⁵ Cf. V. DE FALCO, *L’Epicureo Demetrio Lacone*, (Biblioteca di Filosofia Classica, 2), Nápoles, 1923, pág. 50.

⁶ Cf. W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906, pág. 124.

4 A) 'RESISTENCIA'.

POLIBIO, *Hist.* IV 51,1, hablando de la resistencia de los bizantinos ante la campaña de los rodios, describe primero su actitud con las palabras *ἔρρομένως ἐπολέμουν* (50,1), luego la llama *ὑπόστασις*, que puede ser tanto la resistencia como la confianza en la ayuda que esperaban (50,10). En seguida dice: "Viendo los rodios *τὸ συνέχον τοῖς Βυζαντίοις τῆς ὑπομονῆς τοῦ πολέμου κείμενον ἐν ταῖς κατὰ τὸν Ἀχαιὸν ἐλπίσιν* ...". *Ἐπομονή* equivale aquí a 'resistencia' firme que se muestra en la guerra.

5 A) 'ACCIÓN O CAPACIDAD DE SOPORTAR'.

DEMÓCRITO, Fr. 240: *οἱ ἐκούσιοι πόνοι τὴν τῶν ἀκουσίων ὑπομονὴν ἐλαφροτέρην παρασκευάζουσι*. Si este texto que nos ha conservado ESTOBEO (*Antol.*, III 29,63) es integralmente de DEMÓCRITO (ca. 460-370 a.C.), en cuanto a su formulación misma y no sólo en cuanto al contenido, tenemos aquí el ejemplo más antiguo que hayamos encontrado del sustantivo *ὑπομονή* en la literatura griega. El sentido es: 'capacidad y acción de soportar con firmeza'.

ARISTIPO, Fr. 22b, ed. de Mannebach: *θάρασος δέ ἐστι (...) κατὰ (...) τοὺς Κυρναϊκοὺς καὶ Ἐπικουρείους εὐσταθεῖν κατὰ διάνοιαν καὶ λόγον ἐν δεινῶν ὑπομοναῖς* (= *Schol. in Hom.*, II., V 2). Se trata de explicar la palabra *θάρασος* (el ánimo, la valentía) y la define por medio del concepto de serenidad, tranquilidad de pensamiento y de palabra que es necesario tener *ἐν δεινῶν ὑπομοναῖς*, es decir en los casos en que hay que mantenerse firme, soportar con firmeza.

TEOFRASTO, *Caus. plant.*, V 16,3, hablando de cómo algunas plantas resisten a los golpes y a las heridas, dice: "La causa de su resistencia (*τῆς δ' ὑπομονῆς αἴτιον*) es su humedad y su natural porosidad". *Ἐπομονή*, pues, significa la 'capacidad y la acción de soportar' sin perjuicio las heridas, los golpes. Como sinónimos aparecen en este contexto: *λιπαρότης* ('resistencia', 'perseverancia'), *σῶζεσθαι*

καὶ ζῆν. Como términos opuestos encontramos: φθορά, ἀπόλλυμαι, ἀναξεραιίνω, διαφθείρομαι, expresiones todas que indican la idea de corrupción.

CRISIPO, (S. V. F. III), Fr. 264, indicando el objeto propio de cada virtud, señala como propio de la fortaleza: τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ὑπομονάς. El contexto inmediato no ofrece mayores explicaciones, pero por toda la doctrina ética sabemos lo que significa el verbo ὑπομένω, y así el sustantivo ὑπομονή debe también significar 'la acción de soportar con firmeza'.

POLIBIO, *Hist.*, XV 15,8, hablando de la derrota de Aníbal por los romanos, expone las cualidades guerreras del ejército romano, y entre otras cita: καὶ διὰ τὸ μέγεθος τοῦ θυρεοῦ καὶ τὴν τῆς μαχαίρας ὑπομονὴν τῶν πληγῶν, δύσμαχοι γίνονται. Se trata, pues, aquí de la cualidad para soportar los golpes, propia de las espadas romanas.

DIODORO DE SICILIA, V 34,5. Hablando de las costumbres y modo de ser de los lusitanos dice que "por lo que se refiere a τὰς ἐν ταῖς συστάσεσι τῶν δειῶν ὑπομονάς son muy inferiores a los celtíberos". La palabra ὑπομονή designa las ocasiones en que se debe mostrar la fuerza para aguantar los sufrimientos y hacer frente a los peligros, especialmente en las luchas.

PSEUDO-PLATÓN, *Defin.*, 412c. Entre las muchas definiciones de virtudes de este tratado, encontramos esta: καρτερία ὑπομονὴ λύπης ἔνεκα τοῦ καλοῦ· ὑπομονὴ πόνων ἔνεκα τοῦ καλοῦ. 'Υπομονή no es aquí el nombre de una virtud, pues sirve para definir otra virtud, sino la capacidad de soportar con firmeza.

PSEUDO-ANDRÓNICO RODIO, *Περὶ παθῶν* (F. Ph. G. III, pág. 575). En esta compilación de definiciones encontramos prácticamente la misma definición del PSEUDO-PLATÓN. Además, entre las ἔργα de la ἐγκράτεια trae: τὸ καρτερικὸν καὶ ὑπομονητικὸν εἶναι τῆς κατὰ φύσιν ἐνδείας τε καὶ λύπης (*ibid.*, pág. 576).

CORNUTO, *Teol. gr.*, 28, hablando de las razones porque se han dado diversos nombres a las divinidades, acude al método de las etimologías (populares, naturalmente). Así

explica el nombre de Perséfone: *ἐκάλεσαν δὲ Περσεφόνην τὴν τῆς Δήμητρος θυγατέρα διὰ τὸ ἐπίπονον εἶναι καὶ πόνων οἰστικὴν τὴν ἐργασίαν ἢ τῷ ἐκ πόνων ὑπομονῆς* (1. v. *ὑπομονήν*) *φέρεσθαι*. En vez de la lección preferida por C. LANG en su edición, nos parece mejor leer *ὑπομονῆς* con buenos mss. Se trata, pues, aquí también del soportar con firmeza a los duros trabajos de la agricultura.

Inscripción de Rosos (Siria), *Inscr. Syr.*, III 718 II 14 (ca. 41 p.C.). En una acta de Octavio Augusto (Octaviano) por la cual se concede el derecho de ciudadanía romana a un cierto Seleuco, se dan para ello las siguientes causas: “nos acompañó en nuestras campañas militares [...] *πολλὰ καὶ μεγάλα περὶ ἡμῶν ἐκακοπά[θησεν ἐκιν]δύνευσέν τε, οὐδενὸς φεισάμενος τῶν πρὸς ὑπομονὴν δεινῶν ...*”. ‘*Υπομονή*, es, pues, la firmeza en soportar los peligros y dificultades de la vida militar.

MUSONIO RUFO, VI (ed. Hense), pág. 25, hablando de la importancia de ejercitar el alma y el cuerpo dice: *κοινὴ μὲν οὖν ἄσκησις ἀμφοῖν γενήσεται, συνεπιζομένων ἡμῶν ῥίγει θάλπει, δίψει λίμω, τροφῆς λιτότητι κοίτης σκληρότητι, ἀποχῆ τῶν ἡδέων ὑπομονῆ τῶν ἐπιπόνων. διὰ γὰρ τούτων καὶ τῶν τοιούτων ῥώννυται μὲν τὸ σῶμα καὶ γίνεται δυσπαθές τε καὶ στερεὸν καὶ χρήσιμον πρὸς ἅπαν ἔργον, ῥώννυται δὲ ἡ ψυχὴ γυμναζομένη διὰ μὲν τῆς ὑπομονῆς τῶν ἐπιπόνων πρὸς ἀνδρείαν, διὰ δὲ τῆς ἀποχῆς τῶν ἡδέων πρὸς σωφροσύνην*. ‘*Υπομονή*, pues, significa aquí también la acción de soportar con firmeza las penalidades.

Id., XXV, pág. 120: *Μουσόνιος ἔλεγεν ὑπερβολὴν ἀναισχυντίας εἶναι τὸ πρὸς μὲν τὰς τῶν πόνων ὑπομονὰς μεμνήσθαι τῆς τοῦ σώματος ἀσθενείας, πρὸς δὲ τὰς τῶν ἡδονῶν ἐκλανθάνεσθαι*. ‘*Υπομονή* tiene ante todo el sentido de ‘soportar’, pero además implícitamente se aplica a los placeres, como el verbo en 6.

ΑΕCΙΟ, *Plac.*, IV 23: *Στρατῶν καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, οὐκ ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις συνίστασθαι. ἐν γὰρ ταύτῃ κείσθαι τὴν ὑπομονήν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν δεινῶν καὶ ἀλγεινῶν [καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῶν*

ἀνδρείων καὶ δειλῶν]⁷. Se discute sobre el origen de las pasiones y sensaciones. AECIO dice que, según ESTRATÓN, está en la parte superior del alma, la razón. Porque en el alma, dice, está la capacidad de soportar los dolores y cosas que causan temor.

PLUTARCO, *Vid. par.*, *Pelópidas*, 1, hablando de cómo el hombre debe también saber defender su vida dice: οὔτε γὰρ φυγὴ θανάτου μεμπτόν, ἂν ὀρέγεται τις τοῦ βίου μὴ αἰσχροῦς, οὔτε ὑπομονὴ καλόν, εἰ μετ'ὀλιγωρίας γίνουτο τοῦ ζῆν. La expresión ὑπομονὴ θανάτου significa el soportar la muerte.

Id., *Vid. par.*, *Craso*, 3. Hablando del sentido exagerado del ahorro y aun codicia de Craso, dice: μόνος δ'οὖν αἰετῶν φίλων αὐτῷ συναποδημῶν, στέγαστρον ἐλάμβανεν εἰς τὴν ὁδόν, καὶ τοῦτ' ἐπανελθὼν ἀπητέϊτο. [φεῦ τῆς ὑπομονῆς, οὐδὲ τὴν πενίαν ὁ τλήμων ἀδιάφορον ἠγούμενος]. Las últimas palabras son críticamente inciertas. El sentido de la exclamación es: “¡Qué prontitud para sufrir tan grande! Ni siquiera la pobreza la consideraba el miserable como cosa indiferente”.

Id., *Vid. par.*, *Catón menor*, 5. Entre las virtudes de Catón cita: “Θαυμαστῇ δὲ καὶ περὶ τὰς νόσας ὑπομονῇ μετ' ἐγκρατείας ἐχρήτητο. Pues estando con fiebre, pasaba el día solo en su casa, sin dejar acercarse a nadie, hasta no sentir un decidido alivio y una mejoría de la enfermedad”. El sentido de ὑπομονή es el mismo de los textos anteriores.

Id., *Vid. par.*, *C. César*, 17. Dice que César fomentaba el valor heroico de sus soldados, primero con generosos dones; luego, “sometiéndose voluntariamente a todos los peligros y no esquivando ninguna fatiga. Su afición a los peligros no era de maravillar dada su ambición por los honores, ἢ δὲ τῶν πόνων ὑπομονὴ παρὰ τὴν τοῦ σώματος δύναμιν ἐγκαρτερεῖν δοκοῦντος ἐξέπληττεν”.

⁷ =PSEUDO-PLUTARCO, *Plac.*, IV 23.

Id., *Vid. par., Antonio*, 43. Después de ser derrotado Antonio por los partos, dice que los soldados "jubilosos lo tomaron por la mano derecha y empezaron a rogarle que se retirara y se curara y que no sufriera, y lo aclamaban como imperator, y decían que si él estaba sano ellos estarían salvos. Καθόλου μὲν γὰρ οὐτ' ἀλκαῖς οὔτε ὑπομοναῖς οὔτε ἡλικία λαμπρότερον ἄλλος αὐτοκράτωρ στρατὸν ἐκείνου δοκεῖ συναγαγεῖν ἐν τοῖς τότε χρόνοις".

Id., *Apol. lac., Ages. M.*, 2: κακούργου δέ τινος ἐμμονῶς ὑπομείναντος βασάνους, 'ὡς σφόδρα πονηρός' εἶπεν ἄνθρωπος, εἰς μοχθηρὰ καὶ αἰσχρὰ πράγματα τὴν ὑπομονὴν καὶ καρτερίαν κατατιθέμενος'.

PSEUDO-PLUTARCO, *Consol. a Apol.*, 4: "es cosa propia de varones instruídos y razonables mantenerse inalterables ante las cosas que se reputan como buena suerte y de conservar la dignidad noblemente ante los casos de mala suerte, y es cosa propia de la buena razón o guardarse de los ataques de la calamidad, o volverlos a su recto orden una vez sobrevenidos, o reducirlos al mínimo, ἢ παρασκευάζειν αὐτῷ τὴν ὑπομονὴν ἄρρενα καὶ γενναίαν".

7 A) 'ACCIÓN DE ADMITIR ALGO DESHONROSO'.

ARISTÓTELES, *Anal. post.*, II 12, 97b24. Indica cómo se debe hacer una definición: analizando los sujetos que poseen esa cualidad que se quiere definir, se ven los rasgos que les son comunes y los que los diferencian. Y toma el ejemplo de la magnanimidad. Se examinan ejemplos clásicos de magnanimidad: Alcibíades, Aquiles, Ayax, Lisandro, Sócrates. Si lo que tienen en común es que "saben llevar con indiferencia tanto la buena como la mala suerte, tomo estas dos cosas y examino qué tienen en común de un lado la impasibilidad ante la fortuna y del otro el no soportar la deshonra (ἢ μὴ ὑπομονὴ ἀτιμαζομένων)". Aquí la ὑπομονή es el resignarse débilmente a ser injuriado. La magnanimidad está en no tolerar la injuria.

Id., *Retór.*, II 6, 1384a21. Entre las cosas que causan vergüenza al hombre cita estas: "Igualmente las cosas que se

refieren a la intemperancia, hechas libremente o contra su voluntad, como también el ser forzado contra su voluntad, porque ἀπὸ ἀνανδρίας ἢ δειλίας ἢ ὑπομονή καὶ τὸ μὴ ἀμύνεσθαι”. Aquí también ὑπομονή es usado para designar el someterse, resignarse cobardemente a ejecutar algo indecoroso.

TEOPRASTO, *Caract.*, VI, para describir el carácter de la ἀπόνοια (cinismo, descaro), comienza con esta definición: ‘Ἡ δὲ ἀπόνοιά ἐστὶν ὑπομονή αἰσχροῦ ἔργου καὶ λόγου. Ὑπομονή, pues, significa el admitir obras y palabras indecorosas. Este uso del sustantivo corresponde al uso del verbo 7 A).

CONCLUSIÓN.

Terminado el estudio filológico y especialmente semántico del grupo ὑπομένω-ὑπομονή en la literatura griega pagana hasta el siglo I p.C., debemos indicar las principales conclusiones que se derivan de él.

1. *Extensión del uso de estas palabras.*

Como se ha podido observar en los textos citados, el verbo es usado con bastante frecuencia desde HOMERO en adelante. El sustantivo, en cambio, es bastante escaso, especialmente en la literatura antigua. No creemos que los ejemplos de esta palabra que se nos hayan escapado en los autores más antiguos sean numerosos. El autor que ofrece mayor número de ejemplos es PLUTARCO. Se nota, pues, un aumento creciente en el uso de esta palabra.

2. *Significado.*

Ni el verbo ni el sustantivo son usados con un único significado. Hemos distinguido toda una serie de matices claramente percibidos como acepciones diferentes por los mismos autores antiguos. Es sobre todo en el verbo en el que se observa mayor variedad de significados, de los cuales algunos, no todos, tienen correspondiente en el sustantivo.

Aparece una marcada preponderancia, tanto en el verbo como en el sustantivo, para indicar la idea de soportar con firmeza a toda clase de males. Este uso tiene además un valor ético especial, es el significado de mayor densidad de contenido, y debemos estudiarlo más detenidamente, dentro del conjunto de las ideas griegas. Esto será el objeto de la siguiente parte.

PARTE SEGUNDA

‘ΥΠΟΜΟΝΗ Y ‘ΥΠΟΜΕΝΩ COMO CONCEPTOS ETICOS

Aunque, como se ha visto en el capítulo anterior, las palabras *ὑπομονή-ὑπομένω* son empleadas en la literatura griega con diversos sentidos, no todos ellos son de igual importancia. Pero es precisamente el significado más frecuente el que a la vez tiene mayor valor en el campo de la ética griega. Es, pues, necesario que estudiemos ahora más despacio este contenido ético de la *ὑπομονή* griega. Nos fijaremos sobre todo en los textos filosóficos y atenderemos al uso tanto del sustantivo como del verbo y otras palabras derivadas⁸.

1. LA CONCEPCION EPICA

Los ejemplos más antiguos en la literatura griega los hemos encontrado en HOMERO. Todos los ejemplos de la *Iliada* (V 498; XIV 488; XV 312; XVI 814; XVII 25.174) tienen sustancialmente el mismo sentido: expresan la actitud del guerrero que hace frente con firmeza al ataque enemigo. Ese ‘resistir firmemente’ es, sobre todo, lo opuesto al temor (cf. V 498). *ὑπομένω* está lejos de significar la paciente resig-

⁸ Para este estudio nos han prestado un valioso servicio las siguientes obras: E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 3 ptes., 6 vols., varias eds., Leipzig; K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums* (en F. UEBERWEGS *Grundriss der Geschichte der Philosophie*), 12ª ed., Berlín, 1926; M. WUNDT, *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vols., Leipzig, 1908-1911; E. SCHWARTZ, *Ethik der Griechen* (ed. W. RICHTER), Stuttgart, 1951; W. SCHMID y D. STÄHLIN, *Griechische Literaturgeschichte*, 1/1-4, Munich, 1929-1946; A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, 2ª ed., Berna-Munich, 1963; G. WISSOWA, *PAULYS Real-*

nación ante las calamidades, las injurias, los golpes del destino o de los hombres. La reacción violenta y apasionada ante toda injuria es la única digna para el héroe homérico, la única que corresponde a su concepción del honor personal. Es, pues, el ἵΠομένω bélico. Sin embargo, el término es poco frecuente y así no se puede decir que sea un concepto básico de la poesía homérica.

En la *Odisea* desaparece el uso bélico de ἵΠομένω, para dejar el puesto a otros que no presentan ningún interés desde el punto de vista ético ('permanecer', 'aguardar'). Aunque la *Odisea* es un canto al sufrimiento en sus diversas formas, y aunque uno de los epítetos propios de Ulises realza su fortaleza en "soportar muchas calamidades" (πολύτλας), nunca se emplea el verbo ἵΠομένω en este contexto.

En los escritores del siglo v encontramos también el uso bélico de ἵΠομένω (HERODOTO, TUCÍDIDES, JENOFONTE), pero sin que llegue a ser un concepto importante en sus ideas éticas. Es de notar que además ya se emplea también para designar el soportar toda clase de calamidades de la vida civil (HERODOTO, TUCÍDIDES, FRÍNICO, ISÓCRATES, etc.), pero aún con poca densidad de contenido.

2. LA CONCEPCION POLITICA

Es a partir del siglo v cuando aparecen, sobre todo en los filósofos y algo también en los oradores, los textos más importantes para el contenido ético de ἵΠομένω. Es la época en que la constitución política de Atenas llega a su mayor desarrollo y la época en que la filosofía encuentra sus geniales pensadores.

GORGAS, según un fragmento citado por CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Strom.*, I, 51), enseñaba que la lucha propia

Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung ..., Stuttgart, 1894 sigs.; A.-J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, París, 1932; IDEM, "ἵΠομονή dans la tradition grecque", en *Recherches de Science Religieuse*, vol. 21 (1931), págs. 477-486; R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité: L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (Bibliothèque Thomiste, 28), París, 1951; HAUCK, *Theologisches Wörterbuch, zum Neuen Testament*, IV, págs. 585 sigs.

de la palestra “requería dos virtudes: la intrepidez y la sabiduría; la intrepidez para hacer frente (*ὑπομένειν*) al peligro, la sabiduría para darse cuenta de la celada [?]”⁹. Tenemos, pues, ya aquí en una formulación más técnica (aunque el fragmento es muy breve para que podamos saber mucho acerca de toda la doctrina pertinente) la relación especial entre *ὑπομένω* y esa virtud que GORGIAS llama ‘intrepidez’ (*τόλμα*), pero que equivale a la llamada después generalmente *ἀνδρεία*. Aunque aquí es una virtud propia de la lucha deportiva, tiene todavía mucho del concepto épico de *ὑπομένω*.

TUCÍDIDES en la famosa oración fúnebre que pone en boca de Pericles, para honrar la memoria de los atenienses caídos en los primeros años de la guerra contra Esparta, tiene un párrafo que nos parece característico de ésta que llamamos la concepción política de *ὑπομένω*. Recordemos que es la edad de oro de Atenas; el momento en que la literatura y las artes plásticas llegan a su más glorioso apogeo y el sentido, por una parte de la grandeza de la Polis y, por otra, de la libertad individual se manifiestan en su fecunda tensión. En esta oración fúnebre (Tucíd., II 35-46), Pericles, al hacer el elogio del valor militar de los ciudadanos caídos, dice:

Nada en mi opinión sirve tanto para demostrar el valer de un hombre como ese fin glorioso, que para ellos ha sido primero una revelación y al fin una confirmación de su valer [...] Ellos consideraron el castigo de sus adversarios como algo más deseable que aquellas cosas [e. d. las riquezas o la esperanza de poseerlas] y juzgaron que de los peligros que podían correr éste era el más bello; quisieron, exponiéndose a él, castigar a aquellos y alcanzar este ideal y remitieron a la esperanza lo inseguro de su éxito, pero en la práctica juzgaron que debían fiarse de sí mismos en lo que toca a las realidades presentes. Y en esto, juzgando preferible luchar y padecer a salvarse cediendo, evitaron la infamia y con sus personas soportaron firmemente la realidad (*τὸ δ' ἔργον τῷ σώματι ὑπέμειναν*) y en el breve momento señalado por la Fortuna partieron en el apogeo de la gloria, no en el del temor (II, 42, 2-4).

⁹ Cf. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Fr. 8, pág. 287.

Este texto nos muestra: el objeto fundamental del *ὑπομένω* clásico, los peligros de la guerra, especialmente la muerte; la cualidad que caracteriza esta actitud, la intrepidez; y sobre todo los motivos: el ateniense se somete a esos peligros, aun a la muerte, por amor a su ciudad; ella debe ser vengada de sus enemigos. Todos los otros bienes privados se subordinan a aquel otro. Importante es el resorte que impulsa su decisión: no es la esperanza en la Fortuna imprevisible e incierta¹⁰, sino la confianza en sí mismos. Así su acción aparece a los ojos del griego llena de honor y de gloria.

DEMÓCRITO, a pesar de sus principios hedonísticos (aunque no en un sentido craso y bajo), enseñaba, según un fragmento conservado por ESTOBEO¹¹, que “las fatigas voluntarias hacen más fácil el soportar con entereza (*τὴν ὑπομονήν*) las penalidades involuntarias” (*FV.*, II, Fr. 240). Aquí tenemos la idea típicamente griega del fortalecimiento del carácter por medio del ejercicio. Esa educación por medio de la austeridad tiene aquí, es verdad, un fin bastante utilitario: así se hacen más llevaderas las penalidades que nos sobrevienen sin quererlo nosotros.

Es interesante anotar que ya DEMÓCRITO propone el principio de que la verdadera *ἀνδρεία*¹² se muestra “no solamente en dominar a los enemigos en la guerra, sino también los placeres. Pues hay quienes llegan a ser amos de ciudades, pero vienen a ser esclavos de mujeres” (*FV.*, II, Fr. 214). No fue él el primero en formular esta doctrina. Ya EURÍPIDES había dicho: “quien no sabe resistir a los golpes del infortunio, tampoco es capaz de resistir a los dardos del enemigo” (*Hércules loco*, 1349 sigs.).

¹⁰ Cf. SCHMID y STÄHLIN, *op. cit.*, I/5, pág. 32.

¹¹ *Antol.*, III 29,63.

¹² *Ἀνδρεία*, como derivado de *ἀνήρ*, es la virtud propia del varón; es virilidad, valentía. Siguiendo la terminología clásica, la traducimos generalmente por ‘fortaleza’, así como en latín se tradujo por *fortitudo* (cf. CICERÓN, *Tusc.*, II 31 sigs.). Algunas veces traducimos por ‘valor’, ‘valentía’, palabras que en el uso actual corresponden mejor a lo que los griegos querían expresar.

PLATÓN.

Aunque los escritos de *Platón* nos ofrecen bastantes ejemplos del verbo *ὑπομένω* (ninguno del sustantivo en sus escritos auténticos), no todos los textos tienen interés desde el punto de vista doctrinal. En el diálogo *Laques*, en que se discute sobre la esencia de la fortaleza (*ἀνδρεία*), no encontramos más que una vez el verbo *ὑπομένω* (193a). En este diálogo, siguiendo el método típicamente socrático, se va pasando de una definición a otra, sin llegar a ninguna conclusión definitiva. Como punto de partida sirve el concepto clásico de la fortaleza: fuerte, valiente, es quien “se decide a permanecer en la fila y a rechazar a los enemigos sin huir” (190e). Pero Sócrates muestra que él tiene por valientes no sólo a los que resisten con firmeza en la guerra, sino también “a los que están expuestos a los peligros del mar, y a los que son valientes en las enfermedades, en la pobreza y en la vida política, y no sólo a quienes son valientes frente a los sufrimientos y los temores, sino también a quienes combaten fuertemente contra las pasiones y los placeres, sea permaneciendo firmes, sea retirándose” (191d). Extendido el objeto de la fortaleza a todas esas circunstancias de la vida civil, se intenta una nueva definición: será entonces “una fuerza del alma;... debe ser una fuerza del alma acompañada de discreción (*φρόνιμος καρτερία*)” (192c-d). Pero tampoco se trata de cualquier clase de discreción o prudencia. Así, por ejemplo, “un hombre en la guerra resiste con fuerza y está decidido a combatir porque piensa con cálculo sagaz y sabe que otros le han de ayudar, que sus adversarios son menos numerosos y más débiles que sus compañeros y que además está en mejor posición; ¿te parecería que un hombre así, que resiste con tales cálculos y tal preparación, es más valiente que aquel que en el ejército contrario está decidido a hacer frente y resistir (*ὑπομένειν τε καὶ καρτερεῖν*)?” (193a). No, naturalmente es más valiente el que resiste a pesar de estar en peor condición. Así se continúa disputando sobre la esencia de la fortaleza, sin llegar a ningún resultado cierto. *Ἵπομένω* aparece, pues, aquí en conexión estrecha con la vida militar,

para designar la actitud del soldado que resiste en inferioridad de condiciones. Pero es notable que en este diálogo en que se habla de la fortaleza sólo encontramos este verbo una vez. Por otra parte es de notar que Platón no limita la fortaleza a la vida militar, sino que la extiende a todas las circunstancias de la vida civil¹³.

En el diálogo *Gorgias* aplica este verbo a soportar las molestias del tratamiento médico; por él “se ve uno libre de un gran mal, de modo que es ventajoso soportar el dolor (ὕπομείναι τὴν ἀλγηδόνα) y estar sano” (478c). Más adelante encontramos un pasaje más significativo. Expone primero por boca de Sócrates que el verdadero bien del alma está en la armonía y en el orden, es decir, en la virtud. El verdadero fin de la vida no es lo placentero, sino lo bueno. El hombre, como todas las cosas, es bueno por la presencia de una cualidad, que resulta de cierto orden y equilibrio. El alma debe poseer también ese orden y disposición feliz. Entonces necesariamente tendrá ese equilibrio y moderación sobria que es la σωφροσύνη. El alma σώφρων es buena. “Un hombre sabiamente moderado (σώφρων) cumplirá su deber para con los dioses y para con los hombres [...] y al cumplir su deber para con los hombres observará la justicia, y al hacerlo para con los dioses, la religiosidad [...]. Y necesariamente será también fuerte. Porque no es propio de un hombre sabiamente moderado perseguir o huir lo que no conviene, sino que debe ya huir ya perseguir lo que debe, cosas y personas, placeres y sufrimientos, y soportar con firmeza y constancia cuando sea su deber (ὕπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ). Así que es absolutamente necesario que el hombre sabiamente moderado, como lo hemos expuesto, siendo justo, fuerte y religioso, sea también perfectamente bueno y el bueno hará bellamente y bien (καλῶς) lo que haga, y el que obra bien (εὐπράττοντα también = el que es próspero; juego de palabras) será feliz y dichoso, y quien es perverso y obra mal, será miserable” (507a-c). “Τπομένω aparece de

¹³ Cf. IV *Rep.*, 429a-430c, donde habla de la fortaleza militar y de la fortaleza civil.

nuevo como acción propia de la fortaleza, al lado de *καρτερεῖν*. Su objeto no son únicamente los peligros y dificultades de la vida militar, sino toda clase de molestias y sufrimientos. Según Platón, está además subordinado con la fortaleza a la *σωφροσύνη*; es una manifestación de ese equilibrio razonable de orden y armonía perfectos que constituyen el ideal de la filosofía platónica. La razón por la que el hombre debe soportar todos los sufrimientos es porque así se conserva ese orden y equilibrio armoniosos que son el verdadero bien del hombre. Verdadero bien (es interesante observarlo) no sólo en esta vida, sino también en la futura. Después del famoso mito del juicio de los muertos con que Platón termina este diálogo, resume así sus conclusiones:

Que es preferible sufrir una injusticia a cometerla y que un hombre debe esforzarse por encima de todo no por ser considerado como bueno sino por serlo (...). Sigue mis consejos y acompáñame allí donde encontrarás la felicidad en la vida y después de la muerte, como lo muestra la razón. Deja que te desprecien como a insensato, que te insulten, si quieren, y aun ¡por Zeus! ten la intrepidez de dejarte abofetear, esa ignominia tan grande. No sufrirás ningún mal, si eres verdaderamente bueno y probo (*καλὸς καγαθός*), aplicado a la virtud (527b-d).

Ya tenemos un esbozo de esa imagen del sabio superior a toda injuria que tanto idealizarán más tarde los estoicos. Pero no se puede negar que percibimos en esas palabras acentos de noble idealismo.

En IV *Rep.* encontramos *ὑπομένω* como una actividad propia de la parte irascible del alma, cuya virtud peculiar a su vez es la fortaleza.

¿Qué pasa cuando un hombre juzga ser víctima de una injusticia? ¿No es verdad que esto lo pone furioso, se indigna y lucha por lo que él juzga ser la justicia y sufre con firme paciencia (*πάσχειν ὑπομένων*) el hambre, el frío y todo lo demás hasta vencer y no cesa en sus generosos esfuerzos hasta obtener satisfacción o ser calmado por la razón, que lo llama como un pastor a su perro? (440d).

Aquí, pues, se trata de un soportar con firmeza, no por virtud sino por pasión.

El carácter meramente relativo de *ὑπομένω*, que de suyo no indica necesariamente una acción virtuosa, aparece más claramente en un pasaje de VI *Leyes*. Hablando de cómo todos deben dirigir sus esfuerzos hacia la construcción de la Polis ideal, dice:

No se verá a nadie en absoluto preferir otros bienes que impidan a éstos, ni siquiera en fin de cuentas a su misma ciudad, si es claramente inevitable el verla desaparecer antes que aceptar el yugo de la esclavitud (*δούλειον ὑπομείνασα ζυγόν*) y ser gobernados por hombres indignos, o abandonar la ciudad e ir al destierro. Todos los males de este género son los que debemos soportar y sufrir (*ἔσθ' ὑπομενετέον πάσχοντας*) antes que someternos a un régimen que por su naturaleza esté destinado a envilecer a los hombres (770d-e).

Aquí vemos cómo *ὑπομένω* puede aplicarse al soportar cobardemente una esclavitud indigna o a sufrir con valor el destierro o la destrucción de la ciudad por amor a los principios más nobles. Su valor ético no depende de la acción misma de soportar, sino de los motivos que la impulsan, de los principios que la rigen. Podemos decir que esta ambivalencia de *ὑπομένω* se conserva en toda la literatura griega.

JENOFONTE.

Fue otro heredero de la tradición socrática, a su manera y bien lejos de poseer el genio platónico. En sus *Reminiscencias* (o *Memorabilia*) nos dice cómo Sócrates inculcaba que una de las cosas que había que enseñar a quien se educaba para el gobierno era “no huir de las fatigas, sino estar pronto a sufrir con entereza (*ἔθελουτήν ὑπομείναι*)” (II 1,3). El sufrir esas penalidades voluntariamente es muy diverso de padecerlas a la fuerza, como los esclavos, no sólo porque uno puede suspenderlas cuando quiera, sino porque “aquel que sufre voluntariamente se goza al pasar esos trabajos de una buena esperanza, así como los que cazan animales salvajes llevan con gusto los arduos trabajos por la esperanza de la futura presa”, pero los bienes que esperan y a que tienden aquellos otros son muy superiores; son: “adquirir buenos amigos, o vencer a los enemigos, o hacerse fuertes de cuerpo

y alma para vivir decorosamente en sus casas y hacer beneficios a sus amigos y a su patria. ¿Cómo no se debe pensar que ellos pasan trabajos gustosamente por tales fines y viven llenos de satisfacción, puesto que se estiman a sí mismos y son alabados y envidiados de los demás?" (II 1,18 sigs.). Aunque el texto no tiene gran valor filosófico, es interesante notar que aquí *ὑπομένω* se apoya en la esperanza de alcanzar bienes morales para sí y para los demás. La educación en la fortaleza, el endurecimiento con miras a los futuros oficios era característico de la *paideia* griega¹⁴.

ARISTÓTELES.

Es el filósofo que más material nos ofrece sobre el tema que estudiamos. No porque en sus escritos el sustantivo tenga ninguna importancia ética especial. Tres ejemplos encontramos de *ὑπομονή* en Aristóteles: una vez (*Retór.*, III 9, 1410a5) con el sentido de 'acción de permanecer' y dos veces (*Anal. post.*, II 12, 97b24; *Retór.*, II 6, 1384a21) con un sentido más bien peyorativo de 'acción de admitir algo deshonesto'. Por otra parte el verbo *ὑπομένω* es usado por Aristóteles con muchos significados ('permanecer abajo', 'quedarse', 'continuar existiendo', 'hacer frente a', 'soportar', 'admitir', 'dejarse cubrir los animales'), pero de todos estos usos el más frecuente es el de 'soportar con firmeza'. Es sobre todo en sus escritos éticos donde encontramos material interesante.

De los tratados de ética atribuídos por la tradición a Aristóteles la crítica actual sólo reconoce como auténticos el *Protréptico*, la *Ética Eudémica* y la *Ética Nicomaquea*¹⁵. El primero no ofrece mayor interés para nuestro estudio. Nos fijaremos principalmente en las dos Éticas.

¹⁴ Cf. W. JAEGER, *Paideia*, 3 vols., Berlín 1934-1947, especialmente II, págs. 330 sigs.; III, págs. 226 sigs.; H.-J. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, 1948.

¹⁵ Cf. W. JAEGER, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923; C. PRAECHTER, *op. cit.*, págs. 347 sigs.; R.-A. GAUTHIER y J.-Y. JOLIF, *L'éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, 2 vols., Lovaina, 1958 sigs.; R.-A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, París, 1958; I. DÜRING, *Aristotelis Protrepticus*, Göteborg, 1961.

El verbo *ὑπομένω* es bastante frecuente en la ética aristotélica, pero aun dentro de estas dos Éticas es usado con diferentes significados. Con el sentido de ‘aceptar algo deshonroso’ es usado en *Et. Eud.*, I 5, 1215b23; *Et. Nic.*, III 1, 1110a22s. 30; con el sentido de ‘aceptar un beneficio’ aparece en *Et. Nic.*, VIII 15, 1163a9; con el sentido de ‘permanecer’ en *Et. Nic.*, VII 15, 1154b18. En *Et. Eud.*, VII 2, 1236-16 sig. dice que los malos “se soportan (*ὑπομένουσι*) unos a otros por amor al placer, cuando se hacen algún mal, como intemperantes que son”. Pero estos usos son más bien excepcionales en los escritos éticos. Con mucho prevalece el sentido de ‘soportar (algo duro, difícil)’ como actividad propia de la virtud. Una comparación de las dos Éticas nos ha mostrado que respecto de este concepto no hay ninguna diferencia notable. Esto no es de extrañar, puesto que, según un especialista de la ética aristotélica,

en somme il semble bien qu’il serait vain de chercher dans l’*Éthique à Eudème* une inspiration différente de celle de l’*Éthique à Nicomaque*. Ces deux cours d’éthique se situent en effet l’un comme l’autre dans la place intermédiaire durant laquelle les orientations générales de la pensée aristotélicienne n’ont pas changé: dès le moment où Aristote écrit l’*Éthique à Eudème*, il a renoncé à l’idéalisme platonicien, élaborée sa nouvelle anthropologie instrumentaliste, et lorsqu’il écrira l’*Éthique à Nicomaque*, il s’en tiendra encore aux mêmes vues du monde et de l’homme. Ici et là, c’est substantiellement la même morale que nous trouvons.

Es verdad que “il reste qu’il y a de l’une à l’autre une évolution incontestable, encore que beaucoup plus en nuances, dans l’expression et la maturité de la pensée”¹⁶. En cuanto al contenido de *ὑπομένω* no se observa ninguna diferencia notable. Por este motivo basta fijarnos en uno solo de los tratados, la *Ética Nicomaquea*, la que representa el pensamiento del filósofo en su forma más madura y completa y cuya autenticidad es generalmente reconocida.

Según Aristóteles, la felicidad consiste en llevar una vida según la virtud (todas las citas siguientes están tomadas de

¹⁶ GAUTHIER y JOLIF, *op. cit.*, I, pág. 29*.

la *Et. Nic.*, mientras no se indique expresamente otra cosa) (I 6, 1098a15 sigs.). Esta doctrina, nos dice, es la única que satisface a las exigencias de estabilidad propias de la felicidad, pues el hombre virtuoso sabe llevar bien siempre las vicisitudes de la suerte, tanto la buena como la mala suerte. Es verdad que los grandes males “afligen y manchan la felicidad, pues traen molestias y son obstáculo a muchas actividades. Sin embargo, aun en tales circunstancias resplandece τὸ καλόν¹⁷, si uno soporta con buen ánimo muchos y grandes infortunios, no por insensibilidad, sino por ser generoso y magnánimo” (I 11, 1100b28-33).

La felicidad es “una actividad del alma según una virtud perfecta” (I 13, 1102a5). Por consiguiente el estudio fundamental es el estudio de la virtud. Así la ética aristotélica se centra en el estudio de la virtud. No vamos a seguir al filósofo en sus pasos por este estudio de la virtud, de su esencia, de los medios para alcanzarla y de cada una de las virtudes que él distingue. Nos fijaremos sólo en aquellos textos que tienen alguna relación directa con nuestro tema.

Uno de los elementos característicos de la ética aristotélica es la determinación de la acción virtuosa como una acción según el término medio. Es la aplicación sistemática de la noción griega del orden y la medida a la acción moral. Así, p. ej., aplicado este principio a las cosas que infunden temor, “aquel que huye y tiene miedo de todo y no hace frente a nada (μηδὲν ὑπομένων), se hace un cobarde; en cambio aquel que no teme absolutamente nada sino que se enfrenta a todo es un temerario” (II 2, 1104a20-22). Añade en seguida que para adquirir una virtud es necesario poner los actos propios de esa virtud. Y para ilustrar esa doctrina acude a un ejemplo: el vigor (ἰσχὺς)

¹⁷ Este término tiene en la filosofía griega un contenido que no corresponde únicamente a 'bello' ni es simplemente sinónimo de *ἀγαθός* (bueno). En él está latente esa admiración del espíritu griego por el orden y la armonía, tanto en el plano estético como en el moral. Podríamos traducir por 'bello y bueno', 'moralmente bello', aunque muchas veces para simplificar sólo se traduce por 'bueno'. Cf. GRUNDMANN, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, págs. 539-553; GAUTHIER y JOLIF, *op. cit.*, II, págs. 568 sigs.

se origina de tomar abundante alimento y soportar muchas fatigas (πολλοὺς πόνους ἵπομένειν), pero al mismo tiempo quien puede realizar estos actos en mayor medida es el vigoroso. Lo mismo pasa con las virtudes. Como fruto de abstenernos de los placeres nos hacemos temperantes y, una vez que lo somos, somos capaces en el mayor grado de abstenernos de ellos. Y lo mismo sucede con la fortaleza. Habitándonos a despreciar los peligros, y hacerles frente (ἵπομένειν αὐτά) nos hacemos valientes y, una vez que lo seamos, tendremos en el mayor grado la capacidad de hacer frente a los peligros (ἵπομένειν τὰ φοβερά) (1104a30-1104b3; cf. también 1104b7).

Aquí ἵπομένω es, por una parte, una acción propia del vigor físico, ‘soportar las fatigas, los trabajos arduos’ y, por otra, de la virtud de la fortaleza. El acto, nos dice Aristóteles, es a la vez causa y efecto de la virtud.

Para llevar a cabo las acciones propias de la virtud, hay que ejecutarlas libre de constricción externa. Hay acciones que, aunque provienen de una decisión del sujeto, están condicionadas o por el temor a un gran mal o por la esperanza de un gran bien.

Tales acciones a veces merecen elogios: cuando uno se resigna a aceptar (ἵπομένωσι) algo deshonesto o penoso a cambio de cosas grandes y moralmente bellas; pero si es al contrario, merecen reproche, pues someterse a las mayores deshonras (τὰ αἰσχισθ’ ἵπομείναι) por nada moralmente bello o proporcionado, es propio de un ser vil. En algunos casos, sin embargo, no se merece alabanza, sino más bien indulgencia, cuando por tales motivos uno obra algo que nadie soportaría (μηδεὶς ἄν ἵπομείναι). Sin embargo, hay cosas a las que uno no puede dejarse forzar, sino que más bien hay que morir después de haber padecido los más terribles tormentos. Ahí está el Alcmeón de Eurípides: los motivos que lo ‘obligan’ a matar a su madre aparecen ridículos. Con todo, a veces es difícil discernir qué cosa se deba preferir a cambio de qué otra y a cuál se deba uno resignar a cambio de cuál otra (τί ἄντι τίνος ἵπομενέειον), y aún más difícil es atenerse a lo que se ha reconocido (III 1, 1110a 19-31).

Aristóteles permite aceptar o tolerar algo moralmente deshonesto a cambio de un gran bien, aunque sabe también inculcar que uno debe estar dispuesto a sufrir los mayores tormentos por no violar el orden moral¹⁸.

¹⁸ GAUTHIER y JOLIF, *op. cit.*, II, págs. 175 sigs.

Uno de los aportes más importantes de Aristóteles a la ética, y a no dudarlo uno de sus méritos duraderos, fue el haber estudiado de manera sistemática las virtudes¹⁹. Notemos algunos puntos que tienen relación con nuestro tema:

1. Dentro de la enumeración extensa de virtudes que tiene Aristóteles (cf. p. ej. II 7, 1107a28-1108b10), no se encuentra ninguna virtud llamada *ὑπομονή*. Ni siquiera en la definición de otras virtudes entra el sustantivo *ὑπομονή*.

2. En cambio, con frecuencia se encuentra el verbo *ὑπομένω* en relación especial con la virtud de la fortaleza.

Veamos, entonces, un poco más detenidamente el contenido ético de ese *ὑπομένω* en relación con la doctrina aristotélica de la fortaleza.

En su tratado sobre la virtud de la *ἀνδρεία*²⁰ (III 9, 1115a4-12, 1117b22) Aristóteles estudia primero cuál es el objeto de la fortaleza y luego cuál es la actitud subjetiva del fuerte.

1. *Objeto de la fortaleza.* Empieza por recordar lo que ya había dicho en la enumeración de las virtudes (II 7, 1107a33-1107b4), a saber, que la fortaleza tenía como campo propio el temor y la audacia y que se sitúa en el justo medio entre las dos: “lo que tememos son los objetos que infunden el miedo, y los objetos que infunden miedo son, para decirlo brevemente, los males (...) y tememos todos los males, como la deshonra, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte; pero el ser fuerte no se refiere a todos ellos, como todos lo admiten” (III 9, 1115a7-12). Aristóteles reacciona aquí contra la doctrina platónica que extiende la fortaleza a toda clase de males. Aristóteles dice que hay males que debemos temer, como el deshonor; otros que no hay que temer, como la pobreza y la enfermedad, pero el que es fuerte respecto de estas cosas se llama así sólo por analogía. El objeto propio de la fortaleza es sólo el más grande mal

¹⁹ Cf. GAUTHIER y JOLIF, *op. cit.*, II, págs. 152-155 y la bibliografía allí citada.

²⁰ Véase la nota 12.

para el hombre “porque nadie es más capaz de hacer frente a los peligros (οὐθείς γὰρ ὑπομενετικώτερος τῶν δεινῶν). Ahora bien, lo más temible de todas las cosas es la muerte. Porque ella es un término y, según todos lo admiten, para el muerto ya no hay ningún bien ni ningún mal” (III 9, 1115a25-27).

El peligro de muerte es el objeto propio de la fortaleza. Y parece decirnos Aristóteles que precisamente porque (según él piensa) con la muerte termina todo, el hacer frente con valor al peligro de morir es lo que es propio del fuerte. Si tras la muerte esperáramos una vida más feliz que la presente, no sería fortaleza exponerse al peligro de morir.

Sin embargo, no se trata de cualquier muerte. Sin decirlo expresamente, Aristóteles polemiza aquí contra la doctrina de Platón (*Laques*, 191d). El vuelve a la tradición épica y declara que el objeto propio de la fortaleza no es la muerte que se encuentra en el mar o en la enfermedad (III 9, 1115a28sig.). “Los verdaderos valientes son aquellos que lo son en las circunstancias más bellas y buenas; tales son quienes lo son en la guerra: ese es el mayor y el más bello y mejor peligro” (III 9, 1115a29-31). Aristóteles concede que la fortaleza se extiende también en cierta manera a esas otras circunstancias, pero sólo por semejanza, no con verdadera propiedad. La razón de por qué la fortaleza se muestre con verdadera propiedad sólo en la guerra nos la da más adelante: “aquellos son valientes cuando es posible defenderse o que el morir es algo bello y bueno; pero en esos otros accidentes [e. d. en el mar y en las enfermedades] no se realiza ni lo uno ni lo otro” (III 9, 1115b4-6). Se requiere, pues, la posibilidad de que el hombre muestre su fuerza defendiéndose, luchando, y de que sea una muerte gloriosa, como es la muerte luchando por la patria, como ya lo había cantado TIRTEO: “Morir es bello, si se cae en primera fila como hombre valiente, luchando por la patria” (Fr. 6,1 sigs.)²¹.

2. *Actitud subjetiva del valiente.* Aristóteles considera luego la actitud subjetiva del fuerte. Primero anota que los di-

²¹ En *Anthologia lyrica Graeca*, ed. E. DIEHL, 3ª ed. (Teubner).

versos objetos no inspiran temor en grado igual a todos. La fortaleza supone una resistencia a los peligros de acuerdo con la naturaleza humana. El valiente tendrá temor ante lo que supera sus fuerzas, pero según lo debe y según la regla, se mantendrá firme por amor a lo bello y bueno (*ὑπομενεῖ τοῦ καλοῦ ἔνεκα*) (III 10, 1115b12 sig.). “Valiente es quien se mantiene firme (*ὑπομένων*) y tiene temor ante las cosas que debe y por el debido motivo y de la manera y en el tiempo que debe, y lo mismo sucede respecto de la audacia” (III 10, 1115b17-20).

Para mejor comprender la virtud es necesario ver los vicios opuestos. En primer lugar está aquel que peca por excesiva falta de temor (en griego no tiene nombre especial); en realidad es un loco (1115b24 sigs.). Luego viene el temerario, que peca por exceso de audacia. En realidad es una mezcla de audacia y de miedo: en unas cosas aparece audaz, pero cuando se presenta el peligro, no se mantiene firme (*οὐχ ὑπομένουσιν*) (1115b28-33). El cobarde peca por exceso de temor y le falta confianza y audacia. Es un hombre pesimista (*δύσελπις*), mientras que el valiente es optimista (*εὐελπις*) (1115b34-1116a3). Aristóteles, pues, no excluye totalmente la esperanza de la fortaleza, aunque más adelante precisará este punto.

Luego nos hace una nueva descripción de la fortaleza en estos términos: “Es un término medio respecto de las cosas que inspiran audacia o temor, en las circunstancias expuestas; y el valiente toma su decisión y se mantiene firme (*ὑπομένει*) porque ello es hermoso y bueno (*ὅτι καλόν*) y lo contrario indecoroso. En cambio morir para huir de la pobreza o del amor o de cualquier otra pena no es propio del valiente, sino más bien del cobarde, pues es molición huir de los sufrimientos. Un hombre así se mantiene firme (*ὑπομένει*) ante la muerte no porque es bello y bueno sino por huir de un mal” (III 11, 1116a10-15). Como ya lo había dicho antes (III 10, 1115b12s 23), repite ahora cuál es el motivo por el cual el valiente se mantiene firme ante el peligro: *ὅτι καλόν*, equivalente a *καλοῦ ἔνεκα* ... La virtud aristotélica es completamente desinteresada de toda utilidad:

con su acción el hombre virtuoso no persigue ningún otro fin que la bondad de su acto²². Es verdad que esta “belleza y bondad moral” es concebida por Aristóteles dentro de un horizonte puramente intramundano; pero teniendo en cuenta los presupuestos teológicos de un pagano, ¿no es esto ya algo noble y elevado?

Aristóteles pasa luego a distinguir la verdadera fortaleza, aquella que se refiere al peligro de muerte en la guerra, de otras que sólo son ‘apariencias’ de fortaleza:

A) *La fortaleza política.* Es la de aquellos que se “mantienen firmes (*ὑπομένειν*) ante los peligros por temor a los castigos y a los reproches que se siguen de las leyes y también por amor a los honores” (III 11, 1116a18 sig.). El motivo no es, pues, la bondad del acto sino otros motivos interesados.

B) *El valor de los soldados de profesión.* No es otra cosa que pericia basada en su experiencia. Cuando se ven en mala posición, huyen. “En cambio las tropas de ciudadanos mueren firmes en su sitio [...] porque para ellos es algo indecoroso el huir y es preferible la muerte a salvarse de esa manera” (III 11, 1116b18-20).

C) *El valor que nace de la ira.* Tal agresividad es común también a los animales; no es una virtud, pues no nace del amor al bien sino de la pasión (1116b23-1117a5).

D) *El valor del optimista.*

Tampoco son verdaderos valientes los optimistas (*οἱ εὐέλπιδες*), pues ellos son animosos en los peligros por haber vencido a muchos y en muchas ocasiones. Pero tienen su semejanza, pues unos y otros son animosos. Pero los verdaderos valientes son animosos por los motivos expuestos, mientras que estos otros porque piensan ser superiores y que no van a sufrir nada del adversario (lo mismo hacen los borrachos, porque se vuelven optimistas). Pero cuando no les sucede así, huyen. Pero lo propio del valiente es mantenerse firme (*ὑπομένειν*) ante lo que infunde temor a un hombre, sea real o aparente, porque es bello y bueno y lo contrario es indecoroso (III 11, 1117a9-17).

²² Sobre la relación entre esta motivación y el análisis que ARISTÓTELES hace de la acción cf. GAUTHIER y JOLIF, *op. cit.*, II, 226 y la literatura citada allí.

Este texto presenta un interés particular. Aristóteles excluye aquí del verdadero concepto de fortaleza (y por consiguiente del concepto más puro de *ὑπομένω*) la esperanza (cf. también *Et. Eud.*, III 1, 1229a18 el verdadero valor no es *κατ' ἐλπίδα*). En esto se manifestaría una importante diferencia con el concepto bíblico de la *ὑπομονή*, que está íntimamente ligado al de esperanza. Así piensa, p. ej., A.-M. FESTUGIÈRE²³. Sin embargo, para poder juzgar rectamente de este contraste es preciso ver qué es lo que Aristóteles quiere excluir cuando elimina la esperanza como motivo de la fortaleza. El comentario de GAUTHIER al texto correspondiente nos parece acertado:

Il ne faut pas forcer cette opposition, car, entre l'espérance qu'Aristote exclut du vrai courage et l'espérance dont la Bible fait l'âme de la force, il n'y a guère de commun que le nom. L'espérance que Aristote exclut, c'est une pure connaissance²⁴ qui, en nous faisant savoir qu'en réalité il ne nous arrivera rien de pénible, rend inutile l'exercice de la force morale et permet de passer pour courageux à ceux-là mêmes qui sont dépourvus de cette force: si cette espérance-là faisait le courage, les vrais courageux, comme l'avait dit Platon (*Lachès*, 195e), ce seraient les devins! [...]. Au fond le fort chrétien comme le courageux aristotélicien tient bon par amour de la beauté morale; mais pour le courageux aristotélicien la beauté morale est toute entière contenue dans son acte même auquel elle est immanente, tandis que pour le fort chrétien la beauté morale subsiste, transcendante, en Dieu, et la beauté même de son acte n'est qu'un reflet de cette beauté de Dieu. En ce sens, mais en ce sens seulement, il reste vrai de dire que le courage aristotélicien est sans espérance et la patience chrétienne pleine d'espérance: là, l'amour du beau, au moment même où il s'épanouit, s'évanouit; ici, en s'épanouissant, il se fait éternel²⁵.

E) El *valor de los ignorantes*. La última de las apariencias de fortaleza es la de aquellos que son valientes porque ignoran el peligro (III 11, 1117a22-27).

²³ *Recherches de Science Religieuse*, 21 (1931), especialmente págs. 484 sigs.

²⁴ Un poco antes GAUTHIER (*op. cit.*, II, págs. 232 sigs.) explica lo que ARISTÓTELES entiende por 'esperanza': esperar es pensar que sucederá esto o aquello, sea que se trate de un bien o de un mal.

²⁵ *Op. cit.*, II, págs. 233 sig.

Antes de concluir el tratado sobre la fortaleza ARISTÓTELES añade dos notas suplementarias para precisar que más que los objetos que inspiran audacia, el objeto propio de esta virtud son aquellas cosas que inspiran miedo y así resume la definición del valiente: “τῶ δὲ τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν [...] ἀνδρείοι λέγονται. Por esto la fortaleza es una cosa penosa y con razón es alabada, porque es más difícil soportar firmemente (ὑπομένειν) las cosas penosas que abstenerse de los placeres” (III 12, 1117a32-35).

En el segundo suplemento explica cómo en la fortaleza se encuentra placer y sufrimiento. Hay una dificultad en el hecho de que, como él lo había expuesto en I 2, 1095a12sigs., el bien supremo al cual tiende toda actividad humana es la felicidad. Ahora bien, en el caso de la fortaleza ¿dónde está esta felicidad? Aristóteles procura explicarlo con una comparación que en realidad no aporta mucha luz: en las luchas y pugilatos la preparación, la lucha misma, son cosas duras, pero el fin, recibir los honores, es agradable. Y añade:

Siendo semejante el caso de la fortaleza, la muerte y las heridas serán dolorosas para el valiente y él las sufrirá a su pesar, pero se mantiene firme (ὑπομένει) ante ellas porque es bueno y bello y lo contrario indecoroso. Y cuanto más plenamente posea uno la virtud y sea más feliz, tanto más le dolerá la muerte, pues es para un hombre así para quien la vida tiene mayor precio y mayores son los bienes de que se ve privado a plena conciencia. Ahora bien, esto es doloroso. Pero no por eso será menos valiente, más aún quizás lo será más, pues lo que a cambio de ellos escoge es la belleza y bondad que se encuentra en la guerra. No es, pues, propio de todas las virtudes el que su ejercicio sea placentero, sino en cuanto se obtiene el fin (III 12, 1117b7-16).

Aristóteles en estas frases ha tocado el punto débil de su ética. Sus reflexiones contienen ya un germen del reconocimiento de la insuficiencia de una moral totalmente inmanente y cerrada en el horizonte puramente presente. Más aún, él admite que en este caso la virtud no alcanza su fin, pues lo que en muchos casos alcanza esa fortaleza es la muerte, el fin de todo. El parece sentir en el fondo que la virtud debiera conducir a algo más grande que eso. La sa-

tisfacción que puede procurar el pensar en la belleza y la bondad de la guerra es en verdad, una satisfacción muy dudosa. Como anota GAUTHIER²⁶, la ética aristotélica termina con la nota dominante en toda la concepción de la fortaleza pagana: si no de tristeza, al menos de carencia de alegría, mientras que en la paciencia cristiana se oyen acentos muy diferentes.

Concluamos el estudio de *ὑπομένω* en Aristóteles resumiendo brevemente los puntos más importantes. Aunque el sustantivo mismo de *ὑπομονή* no se encuentra ni como virtud especial, ni como noción ética, el verbo *ὑπομένω* es frecuente. Su contenido está en función de la virtud de la fortaleza. Es la actividad por excelencia de esta virtud. Es ante todo 'hacer frente' sin desmayar a los peligros, 'soportar con entereza' los sufrimientos, especialmente la muerte en la guerra, y luego, por extensión, se aplica a la vida civil. Dos propiedades fundamentales caracterizan, entonces, el concepto aristotélico de *ὑπομένω*: primero, el de fuerza viril, intrepidez guerrera, que son las cualidades propias de la fortaleza aristotélica; segundo, él debe estar movido siempre por el amor a la belleza y bondad del acto mismo. Nobleza, por una parte, en cuanto excluye motivos utilitarios y bajos, pero limitación también en cuanto no conoce una perspectiva trascendente.

EL ESCRITO "A DEMÓNICO".

El escrito *A Demónico*, falsamente atribuido a ISÓCRATES²⁷, sin ser un tratado sistemático de moral, ofrece interesantes enseñanzas éticas. En forma sencilla y popular, pero no desprovista de habilidad pedagógica, se propone inculcar, como bien supremo, la virtud. Ella es superior a la belleza física y a la riqueza.

²⁶ *Op. cit.*, II, págs. 235 sig.

²⁷ Este escrito, falsamente atribuido a ISÓCRATES, debió de ser compuesto por algún discípulo suyo a mediados del siglo IV a. C. Cf. PAULY-WISSOWA, IX, págs. 2195 sigs.; LESKY, *op. cit.*, pág. 634.

La posesión de la virtud, para aquellos a quienes se les ha grabado en sus mentes con toda sinceridad, es la única que los acompaña hasta la vejez y es además superior a las riquezas y más útil que la nobleza de origen; ella hace posible lo que a otros es imposible, soporta con firmeza (*ὑπομένουσα*) lo que a la turba llena de miedo y considera la pereza como algo reprobable y el trabajo arduo, digno de alabanza (7).

Como modelo de virtud el autor propone a Demónico el ejemplo de su propio padre, quien "no descuidó la virtud ni llevó una vida ligera, sino que ejercitaba su cuerpo con arduos trabajos y con el alma hacía frente (*ὑπέμενεν*) a los peligros" (9). Y se lamenta luego de que, mientras algunos por fines bajos se sometan a muchos trabajos, "los jóvenes ni siquiera soporten (*ὑπομένειν*) los viajes por tierra para formar mejor su entendimiento" (19), es decir, para ir a donde maestros expertos. Uno de los consejos que da es este: *γύμναζε σεαυτὸν πόνοις ἐκουσίοις, ὅπως ἂν δύνῃ καὶ τοὺς ἀκουσίοις ὑπομένειν* (21). Estas palabras nos recuerdan el principio expresado ya antes por DEMÓCRITO²⁸. En este escrito, pues, *ὑπομένω* aparece como una de las actividades importantes de la virtud, pero sin una vinculación precisa a una virtud determinada.

3. LA CONCEPCION INDIVIDUALISTA

Con el advenimiento del helenismo se abre camino en la ética una concepción muy diversa. Hasta ARISTÓTELES la ética tenía una perspectiva eminentemente política (en el mejor sentido de este término). PLATÓN y ARISTÓTELES culminaron sus ideas éticas con sus grandiosas concepciones de un Estado ideal, la Polis. Esta preocupación pasa a segundo término en el helenismo, para concentrarse el interés sobre el individuo. La gran preocupación de los filósofos no será la concepción de un Estado ideal, sino del individuo ideal, que culmina en la imagen del 'sabio'. Este cambio de perspectiva se manifestará en la concepción de la virtud de la fortaleza y consiguientemente de su actividad por excelencia: *ὑπομένω*.

²⁸ Véase antes pág. 475.

EPICURO.

A pesar de que señala como principio y fin de la acción el placer, asigna también Epicuro un lugar dentro de su ética a *ὑπομένω*, aunque totalmente subordinado al placer:

Por esto decimos que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Pues sabemos que él es el bien primero y conforme a la naturaleza y de él partimos al elegir o rehusar cualquier cosa y a él venimos a parar como a norma [...]. Y puesto que éste es el primero y connatural principio, por esto no elegimos todo placer, sino que hay casos en que dejamos pasar muchos placeres, cuando la molestia que de ellos se nos sigue es mayor. Y consideramos muchos dolores preferibles a algunos placeres, cuando se nos sigue un mayor placer después de haber soportado (*ὑπομείνασι*) por largo tiempo los dolores (*Carta a Meneceo*, 128 sig.).

CICERÓN, quien en su libro *De finibus* nos hace una exposición de la doctrina de los epicúreos, nos dice cómo entendían ellos la virtud de la fortaleza:

Eadem fortitudinis ratio reperietur. Nam neque laborum perfunctio neque perpersio dolorum per se ipsa allicit nec patientia nec assiduitates nec vigiliae nec ea ipsa quae laudatur industria, ne fortitudo quidem; sed ista sequimur ut sine cura metuque vivamus animunque et corpus, quatenus efficere possimus, molestia liberemus. Ut enim mortis metu omnis quietae vitae status perturbatur, et ut succumbere doloribus eosque humili animo imbecilloque ferre miserum est, ob eamque debilitatem animi multi parentes, multi amicos, non nulli patriam, plerique autem se ipsos penitus perdiderunt, sic robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore, cum et mortem contemnit, qua qui affecti sunt in eadem causa sunt qua ante quam nati, et ad dolores ita paratus est, ut meminerit maximos morte finire, parvos multa habere intervalla requietis, mediocrium nos esse dominos, ut si tolerabiles sint, feramus, si minus, animo aequo e vita, cum ea non placeat, tamquam e theatro exeamus. Quibus rebus intelligitur nec timiditatem ignaviamque vituperari nec fortitudinem patientiamque laudari suo nomine, sed illas reici, quia dolorem pariant, has optari, quia voluptatem (*De finibus*, I 15 (49)).

Aunque la *patientia* de que habla aquí Cicerón probablemente no correspondía en las fuentes griegas por él utiliza-

das²⁹ a nuestra *ὑπομονή*, sino más bien a la *καρτερία*³⁰, encontramos la idea de *ὑπομένω* en las expresiones “laborum perfunctio”, “perpessio dolorum”. Este concepto aparece completamente subordinado a la obtención del placer.

En conexión con Epicuro podemos citar la doctrina de los FILÓSOFOS CIRENAICOS, quienes habían precedido a Epicuro en su doctrina sobre el placer como bien y fin supremo. Ellos también enseñaban que por la amistad había que soportar fatigas: “A pesar de que uno se proponga como fin el placer y se indigne al verse privado de él, con todo de buena gana sufrirá con entereza (*ὑπομένειν*) por amor al amigo” (DÍOGENES LAERCIO, II 97).

EL ESTOICISMO.

La *ὑπομονή* ha sido considerada como una virtud eminentemente estoica³¹. Será, por consiguiente, necesario fijarnos especialmente en la ética estoica y buscar cuál sea el lugar que en ella ocupa la *ὑπομονή*. Para el estudio de esta filosofía tropezamos con una dificultad: no se conserva casi nada de los escritos originales de los estoicos de la primera época. Sólo poseemos fragmentos recogidos por autores posteriores. Afortunadamente tenemos en la obra de J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum fragmenta*³² una completísima recopilación de tales fragmentos³³.

²⁹ Cf. *De fin.*, I 1.

³⁰ Así piensa para otros textos R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité*, págs. 158, 163 sig.

³¹ Cf. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 586; A.-M. FESTUGIÈRE, art. cit., págs. 482 sigs.

³² J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1921-1934.

³³ Sobre el estoicismo en general cf. además de las obras acerca de la filosofía y de la literatura griega en general: P. BARTH, *Die Stoa*, 5ª ed., Stuttgart, 1941; A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, (Berl. Stud. für klass. Phil. und Arch., N. F., 2), Berlín, 1897; G. MANCINI, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padua 1940; M. POHLENZ, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Göttingen, 1949; IDEM, *Stoa und Stoiker*, I, Zürich, 1950.

Al leer los estudios de HAUCK³⁴ y de FESTUGIÈRE³⁵ se saca la impresión de que debió de existir en la clasificación estoica de las virtudes una virtud especial designada con el nombre de *ὑπομονή* y de que era tenida en gran estima. Debemos examinar hasta dónde corresponda esto a la realidad. Dado el predominante interés de los estoicos por la ética y su preocupación por la clasificación sistemática de las virtudes, esta tarea debe ser relativamente fácil. Estudiemos los autores procediendo por orden cronológico.

En los fragmentos atribuidos a ZENÓN encontramos la doctrina de que toda la vida ética se reducía a la *φρόνησις*. Esta virtud fundamental se diferencia luego según los diversos objetos. “La *φρόνησις*, cuando se trata de dar a cada uno lo suyo, es justicia; cuando se trata de una elección, es templanza; cuando se trata de soportar con firmeza (*ἐν ὑπομενετέοις*), es fortaleza” (*SVF.*, I, Fr. 201). Encontramos, pues, de nuevo, *ὑπομένω* como lo característico de la virtud de la fortaleza.

CLEANTES, discípulo de ZENÓN y sucesor suyo en la dirección de la escuela, enseñaba que “la tensión (*τόνος*) es una herida de fuego y si es suficientemente fuerte en el alma como para llevar a cabo lo que a uno le compete, se llama vigor y fuerza, y cuando este vigor y esta fuerza se ejercitan en aquellas cosas en que uno debe ser constante, es continencia; cuando es *ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία*, cuando su objeto son los méritos, es justicia; cuando son las elecciones y las renunciaciones, es templanza” (*SVF.*, I Fr. 563). Cleantes, a juzgar al menos por este texto, define la virtud en términos bastante materialistas.

CRISIPO en sus definiciones de las virtudes cardinales hace resaltar más el carácter intelectualista que será típico de la escuela estoica. La fortaleza es *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων* (*SVF.*, III, Fr. 262). En otra definición de la misma virtud se señala como objeto propio suyo: *περὶ τὰς ὑπομονάς* (*SVF.*, III, Fr. 264).

³⁴ *Theol. Wört. zum N. T.*, IV, 585 sigs.

³⁵ *Rech. de Sc. Rel.*, vol. 21 (1931), págs. 477-484.

Pero no solamente como término para definir la fortaleza (*ἀνδρεία*) encontramos el verbo *ὑπομένω*. También se usa para indicar la esencia de otra virtud muy estimada de los estoicos, la *καρτερία* (cf. *SVF.*, III, Fr. 274; ESTOBEO, *Ant.*, II 7, 5b5; los textos de FILÓN que cita VON ARNIM, *SVF.*, III, Fr. 263 caen fuera del ámbito que estamos ahora estudiando³⁶).

En resumen, se puede decir que la doctrina de los estoicos antiguos sobre *ὑπομένω* es sustancialmente idéntica a la de la tradición anterior, a pesar de las diferencias en la concepción de la virtud en general. “*ὑπομένω* aparece como la actividad propia de la fortaleza y también de la *καρτερία*, aunque menos frecuentemente. Lo que no encontramos por ninguna parte, al menos en el estoicismo antiguo, es que exista una virtud llamada *ὑπομονή*. El sustantivo aparece en verdad en la definición del Fr. 264 (= ESTOBEO, *Ant.*, II 7,5b2), pero claramente no como el nombre de una virtud, sino para designar la acción de soportar firmemente (*περὶ τὰς ὑπομονάς*). Sólo en FILÓN, cuya doctrina tiene un carácter especial, la encontraremos como una virtud propiamente tal. También en un texto citado en *SVF.*, III, Fr. 275, de CLEMENTE ALEJANDRINO, donde se da una definición estoica de la fortaleza: “conocimiento de las cosas que hay que temer o no temer o que son intermedias”, y luego añade: *παράκειται τῇ μὲν ἀνδρεία ἢ τε ὑπομονή, ἣν καρτερίαν καλοῦσιν*. Pero nos parece claro que aquí CLEMENTE da el nombre de aquella que para él, cristiano del siglo II-III, era una virtud especial a la que los estoicos llamaban *καρτερία*.

³⁶ *Καρτερία*, como derivada de *κράτος* ‘fuerza’, conserva mucho de su sentido primitivo etimológico. En PLATÓN se encuentra varias veces y designa esa fuerza propia de la ‘fortaleza’. Entra en la definición provisional de esta virtud (*Laques*, 192c; lo mismo que *καρτέρησις* 193d, 194a). Es una de las virtudes que poseía Sócrates (*Banq.*, 219c junto a la *φρόνησις*) (cf. también *Crat.*, 395a; III *Rep.*, 390d; I *Alc.*, 122c). Para ARISTÓTELES la *καρτερία* es una virtud que consiste en no dejarse dominar del dolor (*Et. Nic.*, VII, 8,1150a32-1150b1; VII 1,1145b8 sigs. Cf. al respecto GAUTHIER y JOLIF, *op. cit.*, II, págs. 640 sig.). En las éticas postaristotélicas se sigue la misma doctrina: *Et. mayor*, II 6,1202b29 sigs. En *De las virtudes y los vicios*, 4,1250b6 aparece la *καρτερία* como una virtud subordinada a la fortaleza. También para CRISIPO (*Stoic. vet. fragm.*, III, Fr. 264), pero con el matiz de ‘perseverancia’. Sin embargo, generalmente para los estoicos conserva más bien el sentido de ‘firmeza en las penalidades’.

Estas escuetas definiciones no nos dicen gran cosa de nuevo sobre el contenido ético del *ὑπομένω* estoico. Esto debe ser completado con las doctrinas generales del estoicismo y especialmente con esa imagen ideal del 'sabio', ese hombre superior a todo mal y a todo infortunio, que se complacen en describir estos filósofos. Ese sabio reúne en sí todas las perfecciones y toda la felicidad, de manera que "tempore tantum a deo differt" (SÉNECA, *De Prov.*, I 5). El sabio ha realizado plenamente la mayor exigencia de la vida práctica: dominar los afectos o apetitos. De ahí que el estoico sea por excelencia el hombre imperturbable. Ni el placer, ni la concupiscencia, ni la tristeza, ni el temor, tienen sobre él poder ninguno. Ha alcanzado la total ataraxia. El está por consiguiente libre también de todo mal. SÉNECA nos lo describe así:

Si animus fortuita contempsit, si se supra metus sustulit nec avida spe infinita complectitur, sed didicit a se petere divitias, si deorum hominumque formidinem eiecit et scit non multum esse ab homine timendum, a deo nihil; si contemptor hominum omnium, quibus torquetur vita, dum ornatur, eo perductus est, ut illi liqueat mortem nullius mali materiam esse, multorum finem; si animum virtuti consecravit et, quacumque vocat illa, planum putat; si sociale animal et in commune genitum mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam diis aperuit semperque tanquam in publico vivit se magis veritatem quam alios: subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit consummavitque scientiam utilem ac necessariam (*De benef.*, VII 1,7).

Aunque SÉNECA pertenece al estoicismo posterior, su doctrina al respecto no es nueva. Ya ZENÓN enseñaba que el sabio poseía todas las virtudes (cf. ESTOBEO, *Ant.*, II 7,11g). Otro tanto enseñaba CRISPO. Baste citar los títulos bajo los que VON ARNIM reúne todas las excelencias que corresponden al hombre sabio y virtuoso (recogidas en 25 páginas de texto): ni engaña a nadie ni se equivoca, desempeña todos los asuntos bien, no padece ningún mal, es bienaventurado, rico, hermoso, libre, es perito en las cosas divinas y en las políticas y económicas, es austero, tiene amigos, domina las artes. El insulso y malo, en cambio, tiene todos los vicios contrarios (*SVF.*, III, págs. 146-164). De ahí, naturalmente, que los estoicos exalten tanto en su sabio ideal la cualidad de la *αὐτάρκεια*.

No necesita de nada, en sí mismo tiene todo cuanto le hace falta. Su virtud le basta. SÉNECA resumía así la doctrina de toda la escuela: “Sapiens autem nihil perdere potest; omnia in se reposuit, nihil fortunae credidit, bona sua in solido habet contentus virtute, quae fortuitis non indiget, ideoque nec augeri nec minui potest” (*De const. sap.*, V 4). “Ne prodesse quidem quisquam potest, et sapienti nihil deest quod accipere possit loco muneris, et malus nihil potest dignum tribuere sapienti; [...] non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quoniam divina nec iuvari desiderant nec laedi possunt, sapiens autem vicinus proximusque diis constitit, excepta mortalitate similis deo” (*ibid.*, VIII 1 sig.). Esta última afirmación no es exclusiva de SÉNECA. ESTOBEO nos transmite también como doctrina estoica: “Que el hombre bueno y probo (*καλὸς καὶ ἀγαθός*) es plenamente perfecto por no faltarle ninguna virtud [...]. Y que por eso los buenos son siempre plenamente felices [...] y que su felicidad no se diferencia de la felicidad divina. Y Crisipo dice que ni la que es momentánea se diferencia de la felicidad de Zeus, y que la felicidad de Zeus no es superior ni en belleza ni es más estimable que la de los sabios” (*Ant.*, II 7, 11g)³⁷.

Que tal concepción, por más que fuera sólo ideal y por más lejos que creyeran estar de haberla realizado, esté al extremo opuesto de la actitud bíblica del hombre ante los males de esta vida, es patente. Lo que más llama la atención es que aun dentro de la mentalidad de un griego tal actitud roza ya peligrosamente con la *ὑβρις*, tan odiada de los dioses y los hombres. De todas maneras el *ὑπομένω* aparece dentro de un contexto de suficiencia humana.

4. LA HERENCIA DE LAS GRANDES ESCUELAS.

En los tres últimos siglos del período que estudiamos (siglos II a. C. - I p. C.) están sobre todo los herederos de las grandes escuelas, compiladores y repetidores la mayor parte carentes de originalidad, fuera de algunos representantes no-

³⁷ Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, págs. 153-158.

tables del estoicismo medio y tardío. Veamos lo que sobre el contenido ético de la *ὑπομονή* podemos deducir de estos escritos.

La *Ética mayor* (o *Magna moralia*), que antiguamente era atribuída a ARISTÓTELES, es hoy casi universalmente tenida por un resumen de ideas aristotélicas hecho por algún seguidor del gran filósofo, quizás en el siglo II a.C.³⁸. *Ἐπομένω* aparece en ella con igual contenido que en *Et. Eud.* y *Et. Nic.*: es la actividad por excelencia de la virtud de la fortaleza: aquí también como en los estoicos, se vincula además a la *καρτερία* (cf. I 20, 1190b25-27; 1191a5s.28-30; II 6, 1202b 31-37). Una particularidad de la *Et. may.* es que aplica el verbo *ὑπομένω* también a los placeres: “incontinente es quien no puede llevar (*ὑπομένειν*) los placeres” (II 6, 1202b36 sig.).

De tiempo incierto, pero relativamente tardía, es también una obra que en la Antigüedad fue falsamente atribuída a PLATÓN, las *Definiciones*³⁹. En esta obra, que no es más que una colección de definiciones de origen vario (platónico, aristotélico y estoico), encontramos, entre otras, esta: *καρτερία ὑπομονή λύπης ἔνεκα τοῦ καλοῦ ὑπομονή πόνων ἔνεκα τοῦ καλοῦ* (412c). Este es uno de los pocos escritos éticos, donde en la definición de una virtud aparece el sustantivo *ὑπομονή*. Pero no designa, evidentemente, una virtud propiamente dicha, sino ‘la capacidad de soportar con firmeza’ el sufrimiento y las fatigas. También en la definición de la *ἐγκράτεια* (continencia) leemos: *δύναμις ὑπομενετικὴ λύπης* (412b), con un sentido sustancialmente idéntico al de la definición de fortaleza. Es curioso que la *ἐγκράτεια*, que ordinariamente se dice consistir en abstenerse de los placeres indebidos (cf. PLATÓN, IV *Rep.*, 430e; ARIST., *Et. Nic.*, VII 7, 1149b 25 sig.), aquí se refiere a los dolores. Pero estas “definiciones” no se distinguen por su rigor científico. El motivo que debe animar ese soportar con firmeza, “por amor al bien”, está tomado de ARISTÓTELES.

³⁸ Cf. GAUTHIER y JOLIF, *op. cit.*, I, págs. 62^o sigs. con la bibliografía al respecto.

³⁹ Cf. la introducción de las mismas (por J. SOULHÉ) en la edición de Les Belles Lettres (Col. Budé): PLATON, *Dialogues apocryphes*; C. PRAECHTER, *op. cit.*, 195, 199; PAULY-WISSOWA, XX, págs. 2365 sig.

Muy semejante a la anterior por su carácter y sus términos es la definición de *καρτερία* que encontramos en el tratado ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ, falsamente atribuido a ANDRÓNICO RODIO⁴⁰: *ὑπομονὴ λύπης ἢ πόνων ἕνεκα τοῦ καλοῦ* (F. Ph. G., III, pág. 575). Es simplemente una combinación de las dos definiciones que vimos antes, en las *Definiciones* del PSEUDO-PLATÓN. Entre las obras propias de la virtud de la *ἐγκράτεια* encontramos esta: *τὸ καρτερικὸν καὶ ὑπομονητικὸν εἶναι τῆς κατὰ φύσιν ἐνδείας τε καὶ λύπης* (*ibid.*, pág. 576). También encontramos en la definición de una de las virtudes subordinadas a la fortaleza, que llama *λήμα* ('decisión'), estas palabras: “es un hábito que se esfuerza por tomar las iniciativas que sean necesarias y soportar (*ὑπομένειν*) lo que la razón decida” (*ibid.*, pág. 575).

De espíritu semejante y de época también tardía es el escrito *De las virtudes y de los vicios*, en la Antigüedad falsamente atribuido a ARISTÓTELES⁴¹. Aquí *ὑπομένω* no aparece como actividad propia de la fortaleza sino de la continencia (*ἐγκράτεια*): “Es propio de la continencia el poder dominar con la razón la concupiscencia que impele a gozar vilmente de los placeres y el poder resistir con firmeza (*καρτερεῖν*) y saber soportar (*ὑπομονητικὸν εἶναι*) las carencias y las molestias naturales” (5,1250b12-15).

En todas estas obras menores encontramos, por una parte, la repetición estereotipada, carente de vitalidad, de ideas antiguas, y, por otra parte, una falta de rigor y precisión en los conceptos, propia de autores eclécticos. Así, aunque el concepto de *ὑπομένω* permanece sustancialmente el mismo, se aplica a diversas virtudes, fuera de la fortaleza, que era lo clásico.

Fuera de toda escuela filosófica y como un documento de un género completamente distinto, pero no carente de interés, debemos citar aquí la *Inscripción de Rosos* (ca. 39 a. C.), en que Octavio Augusto (Octaviano) concede la ciudadanía romana a un cierto Seleuco. Como motivación de

⁴⁰ Sobre este escrito cf. GAUTHIER y JOLIF, *op. cit.*, I, pág. 64*, nota 175.

⁴¹ Cf. GAUTHIER y JOLIF, *op. cit.*, I, pág. 64*.

tal honor se aduce: "Considerando que Seleuco, hijo de Teodoto, de Rosos, nos acompañó en nuestras campañas militares, [...] sufrió por nosotros muchos y grandes males y peligros, sin ahorrarse nada de lo que se refiere *πρὸς ὑπομονῆς δεινῶν* [...] y ligó sus propias ventajas a nuestra salud y sufrió (*ὑπέμεινε*) toda clase de perjuicios por los negocios públicos del pueblo romano, nos fue útil a nosotros tanto estando presentes como ausentes..."⁴². Aquí tenemos, pues, *ὑπομονή* y *ὑπομένω* en un caso concreto y real. El concepto es el clásico, y aquí tenemos también la relación especial a los peligros y trabajos de la guerra. Lo que es nuevo en este texto es el motivo: por amor al emperador. Es la época en que el culto al emperador va a adquirir su mayor auge.

Con más fuerza aún que la anterior inscripción, nos mostrará este poder acaparador de la sumisión al emperador otra inscripción algo posterior: el *Juramento* que debían hacer los habitantes de Paflagonia (3 a. C.): "Juro por Zeus, por la tierra, por el sol, por todos los dioses y diosas y por el mismo Augusto [Emperador] ser adicto al César Augusto y a sus descendientes durante todo el tiempo [de la vida], de palabra, obra y pensamiento, teniendo por amigos a quienes ellos tengan por tales y considerando como enemigos a quienes ellos así consideren, y en lo que a ellos les pueda ser útil, no tener consideración ni con el cuerpo ni con el alma ni con la vida ni con los hijos, sino que de todos modos en cuanto a los deberes para con ellos haré frente a cualquier peligro (*πάντα κίνδυνον ὑπομενεῖν*), etc." (OGIS., 532). Aquí la entrega y sumisión al emperador es total. La vida moral se centra en él; por el emperador debe el ciudadano, aunque se encuentre en la lejana provincia de Paflagonia, estar dispuesto a hacer frente a cualquier peligro, a soportar cualquier sufrimiento; por él debe estar dispuesto a dar la vida, si es preciso. Estos dos documentos nos muestran que hasta la *ὑπομονή* cae bajo el influjo absorbente del culto imperial.

⁴² Cf. L. JALABERT y R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, III/1, N^o 718 II.

Un eco de la doctrina épica sobre *ὑπομένω* encontramos en el gracioso cuadro de un poco conocido DEMETRIO⁴³: “Si, por ejemplo, al guerrero puesto en formación se le colocaran al lado la Fortaleza y la Cobardía, ¿qué palabras tan distintas le dirigirían? La Fortaleza ¿no es verdad? le mandaría permanecer y conservar su puesto en la fila. — ¡Pero es que están disparando! — ¡Resiste con firmeza! (*ὑπόμνε*) — ¡Pero es que moriré! — Pues muere más bien que abandonar tu fila!” (ESTOBEO, *Ant.*, III 8,20). La antigua concepción guerrera del *ὑπομένω* nunca pudo olvidarse completamente en Grecia.

EL ESTOICISMO POSTERIOR.

En esta última época que estudiamos se destaca sobre todo el estoicismo tardío. Por ser en parte contemporáneo a la formación del Nuevo Testamento, es de especial importancia. Por otra parte, las características de esta escuela acrecientan su interés. K. PRAECHTER señala como propiedad peculiar de este período de la filosofía “el matiz religioso de la filosofía, característica por la cual el pensamiento de aquellos hombres entra en contacto en muchos puntos con doctrinas cristianas. Una relación del hombre con la divinidad concebida de manera más o menos personal, el recalcar la afinidad con Dios y en conexión con esto el precepto del amor a los hombres y de la benignidad indulgente con el prójimo que yerra, en Séneca también una concepción del más allá que hace pensar en el cristianismo, son los rasgos más sobresalientes de esta religiosidad”⁴⁴.

MUSONIO RUFO.

Contemporáneo de San Pablo, Musonio habla en sus textos también de la *ὑπομονή*. Debemos ver cuál es el con-

⁴³ Según WACHSMUTH y HENSE, editores de Estobeo, es DEMETRIO EL CÍNICO, coetáneo de Séneca. HAUCK (*Theol. Wört. zum N. T.*, IV, nota 2) cita este texto como de DEMETRIO DE FALERÓ.

⁴⁴ C. PRAECHTER, *op. cit.*, pág. 487; cf. además las obras antes citadas de POHLENZ y BARTH.

tenido propio de este concepto. En el fragmento intitulado *Περὶ ἀσκήσεως* defiende que la virtud no es sólo una ciencia teórica sino también práctica, y continúa: “Por eso el aprendizaje de las doctrinas propias de cada virtud debe ir de todas maneras acompañado de su práctica” (VI, ed. Hense, págs. 22 sig.). Y puesto que el hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma, debe ejercitar uno y otra. “Del ejercicio práctico hay, es verdad, uno que es propio del alma sola y otro que es común a ésta y al cuerpo. Un ejercicio práctico se hará cuando nos acostumbremos al frío, al calor, a la sed, al hambre, a alimentos sencillos, a cama dura, a privarnos de los placeres y a soportar los sufrimientos (*ὑπομονῇ τῶν ἐπιπόνων*). Porque con esta y otras semejantes cosas, por una parte, el cuerpo se fortifica y se hace resistente al sufrimiento, duro y apto para cualquier obra, y, por otra parte, se fortifica el alma con el ejercicio, ya soportando las penalidades en orden a la fortaleza (*διὰ μὲν τῆς ὑπομονῆς τῶν ἐπιπόνων πρὸς ἀνδρείαν*), ya privándose de los placeres en orden a la templanza” (*ibid.*, pág. 25).

Uno de los escritos de Musonio estaba destinado a mostrar “que hay que despreciar el sufrimiento”. Para incitar a sufrir por la virtud y la *καλοκαγαθία* recuerda lo que hacen otros: “¡Cuántos trabajos pasan algunos por concupiscencias malas, como los que aman licenciosamente, cuántas cosas soportan (*ὑπομένουσιν*) otros por la ganancia, y cuántos males sufren otros a caza de la gloria! y todos éstos, sin embargo, soportan (*ὑπομένουσιν*) por propia elección toda clase de calamidades” (VII, pág. 28). Más adelante habla de las cosas que hacen los artistas de circo por una pequeña recompensa, y continúa: “¿Nosotros en cambio no sufriremos (*ἀνεξόμεθα*) las calamidades por la felicidad completa? Pues no es otro el fin del ser bueno que el tener la felicidad y vivir dichosos en adelante” (*ibid.*, pág. 30). Y, dice luego, si los mismos animales no temen la lucha,

con cuánto mayor razón nosotros debemos soportar (*ἀνέχεσθαι*) y resistir con constancia (*καρτερεῖν*), sabiendo por qué bienes sufrimos, a saber, ayudar a nuestros amigos o ser útiles al Estado, o para luchar por nuestras esposas y nuestros hijos, y, lo que es más grande y

soberano, para ser buenos, justos, moderados, cosas que sin sufrimientos nadie adquiere. Por eso se me ocurre que quien no quiere pasar trabajos casi que él mismo se ha condenado a no ser digno de ningún bien, pues todos los bienes los adquirimos sufriendo” (*ibid.*, pág. 31).

En otra parte se nos narra que MUSONIO decía “que es el colmo de la desvergüenza acordarse de la debilidad del cuerpo cuando se trata de soportar sufrimientos (*πρὸς τὰς τῶν πόνων ὑπομονάς*) y olvidarse de ella cuando se trata de los placeres” (XXV, pág. 120).

Para MUSONIO, pues, el soportar con firmeza las fatigas y sufrimientos es una de las actividades fundamentales de la vida virtuosa. El no se fija tanto en la actitud subjetiva de *ὑπομένω*, cuanto en los motivos: amor hacia otras personas y amor a la virtud por sí misma y porque con ella se consigue la felicidad. Su moral no está desprovista de toda relación a Dios (a los dioses paganos, naturalmente), como lo muestran los fragmentos XVA (pág. 78); IX (pág. 51); XVI (pág. 87); XVII (pág. 90). Pero en el concepto de la *ὑπομονή* no encontramos incluida esta relación. Ella permanece siempre dentro del horizonte humano.

ΕΠΙΚΤΕΤΟ.

Discípulo de MUSONIO y una de las personalidades más interesantes de la Stoa posterior fue ΕΠΙΚΤΕΤΟ⁴⁵. A pesar de lo que BONHÖFFER afirma: “Aquí hago resaltar sólo que la actitud frente al mal es uno de los puntos en que aparece clara la afinidad entre Epicteto y el Nuevo Testamento”⁴⁶, con sólo examinar el vocabulario de Epicteto, y como el mismo Bonhöffer lo indica⁴⁷, vemos que Epicteto no emplea la palabra *ὑπομονή*. Aparece, sí, el verbo *ὑπομένω*, pero no siempre con el significado ético más interesante (como en *Disert.*, I 2,26;

⁴⁵ En particular sobre este autor cf. A. BONHÖFFER, *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart, 1890; IDEM, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, 1894; IDEM, *Epiktet und das Neue Testament (Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten, 10)*, Giessen, 1911; TH. COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, París, 1903.

⁴⁶ A. BONHÖFFER, *Epiktet und das N. T.*, pág. 368.

⁴⁷ *Op. cit.*, págs. 267-271 y 279.

11,4; 27,12; II 17,19; IV 1,26; *Fragm.* XXIII; *Gnom.* 36). Si resumimos lo que los otros textos nos ofrecen de interesante sobre este tema, podemos decir: de acuerdo con el carácter poco sistemático de los tratados que nos conservan la doctrina de Epicteto, *ὑπομένω* no aparece relacionado con ninguna virtud particular. Sin embargo, lo encontramos empleado para designar una de las actitudes que debe tomar el hombre decidido, si quiere escoger los verdaderos bienes: soportar los golpes hasta morir o renunciar inmediatamente (*Disert.*, II 2,13). Un verdadero filósofo está dispuesto a soportar el destierro y aun la muerte (*ib.*, II 16,38). Los males que no dependen de nuestra voluntad no son verdaderamente males; pero el afligirse por ellos o soportarlos noblemente (*γενναίως ὑπομένειν*) depende de nuestra voluntad y esto sí es un bien o un mal (*ibid.*, III 8,3). El enseña que estos males no suceden sino por permisión de Zeus (cf. también *Enquir.*, 31), pero afirma igualmente que Zeus dio al hombre la capacidad de soportarlos valientemente (*σε ὑπομενετικὸν ἐποίησεν*), con magnanimidad, y les quitó a los males el carácter de tales. Aquí tenemos ciertamente un elemento nuevo e interesante en la concepción del *ὑπομένω*. Aquí ya vemos una relación explícita con la Divinidad (*ib.*, III 8,6).

Pero en realidad este concepto no desempeña mayor papel en toda la doctrina de ΕΠΙΚΤΕΤΟ (otros textos de menor importancia son *Fr.* XX; *Enquir.*, 13)⁴⁸. No es que el tema del sufrimiento y de la actitud del hombre ante él no sean importantes en este filósofo, como puede verse en la obra de BONHÖFFER⁴⁹. Algunas ideas, como la de que el hombre tiene la oportunidad de dar testimonio por Dios cuando es atacado por las calamidades (cf. *Disert.*, I 29,46 sig.) y la citada antes, de que es Dios quien ha dado al hombre la capacidad de soportar valientemente, lo acercan ya algo a la doctrina cristiana. Sin embargo, el término mismo de *ὑπομονή* no desempeña papel importante en sus enseñanzas. Más ca-

⁴⁸ Es también la opinión de A.-M. FESTUGIÈRE, *art. cit.*, págs. 483 sigs., nota 26.

⁴⁹ *Op. cit.*, especialmente, págs. 20-26 y 46-49.

racterísticos de EPICTETO son el verbo *ἀνέχεσθαι* y los conceptos típicamente estoicos de la *ἀπάθεια* y la *ἀταραξία*⁵⁰.

PLUTARCO.

Será el último de los autores de la literatura griega pagana que consideraremos. Dado el número tan grande de sus obras nos es imposible detenernos a hacer un estudio de todos los textos en que él utiliza el verbo *ὑπομένω*. Basta que nos fijemos en aquellos lugares en que emplea el sustantivo *ὑπομονή*. El es, en efecto, el autor de todo este período que hemos considerado que usa con mayor frecuencia esta palabra⁵¹. Los textos los hemos citado ya en la parte primera de esta sección, y no es necesario repetirlos. Indiquemos solamente lo que sea digno de atención en cuanto al contenido y al uso de este término. En *Pelop.*, 1; *C. César*, 17; *Antonio*, 43, creemos que *ὑπομονή* no designa una virtud especial, sino simplemente la acción o capacidad de soportar. En cambio en *Craso*, 3 (texto críticamente incierto), *Catón men.*, 5 y *Ap. lac., Ages. M.*, 2, se puede decir que *ὑπομονή* o es considerada como una virtud propiamente dicha o por lo menos se acerca a tal uso (igualmente en *Ps.-Plut., Cons. a Apol.*, 4). Aparece, por otra parte, con un contenido idéntico al que ya hemos estudiado en la ética antigua: es la acción y la capacidad de soportar con valentía los dolores, los sufrimientos, no sólo en la guerra sino también en la vida ordinaria. Aparece además especialmente unida a esas otras dos virtudes, la *καρτερία* y la *ἐγκράτεια*.

5. OTROS ASPECTOS PARTICULARES.

Son dignos de especial atención unos pocos textos de tema mitológico en que encontramos el verbo *ὑπομένω*

⁵⁰ Cf. BONHÖFFER, *op. cit.*, págs. 46-49.

⁵¹ Cinco textos críticamente ciertos (*Vid. par.: Pelop.*, 1; *Catón m.*, 5; *C. César*, 17; *Antonio*, 43; *Apot. Lac., Agesil. M.*, 2), uno dudoso (*Vid. par.: Craso*, 3). Hay además dos textos que los críticos no consideran auténticos: *Plac.*, IV 23 (que se atribuye a AECIO; cf. DIELS, *Doxographi Graeci*, I sigs.: PAULY-WISSOWA, XXI, págs. 879 sigs.) y *Cons. a Apol.*, 4 (cf. PAULY-WISSOWA, XXI, págs. 794 sigs.).

aplicado a Hércules. DIODORO DE SICILIA narra cómo, después de que el Héroe, enloquecido por Hera, mata a sus hijos, vuelve a su sano juicio y dice: τέλος δὲ τοῦ χρόνου τὸ πάθος πρᾶξαντος κρίνας ὑπομένειν τοὺς κινδύνους παρεγένετο πρὸς Εὐρυσθέα (IV, 11,2). Ese 'hacer frente' a los peligros le ofrecerá la oportunidad de mostrar su ἀρετή (IV, 14,3). ATENEO NAUCRATITA (siglo III p. C.) cita la curiosa interpretación de un cierto DIÓTIMO, autor de una obra sobre Hércules (no conservada), según la cual la causa de que el héroe τοὺς ἄθλους ὑπομῆναι era el amor desordenado por Euristeo (XIII 603d). El verbo ὑπομένω designa en estos textos esa fortaleza incansable con que el héroe se somete a todas las pruebas. Sin embargo, este verbo sólo se encuentra en tal contexto raras veces⁵², y no se puede decir que sea un término técnico. Efectivamente, DIODORO, un poco más adelante del texto citado, usa este mismo verbo, también aplicado a Hércules (en forma negativa), pero con el sentido de 'someterse a una cosa deshonrosa' (IV, 13,3). Por otra parte, entre los numerosos epítetos que se aplican a Hércules⁵³, ninguno presenta relación con ὑπομονή.

CONCLUSION

Después de haber hecho un recorrido, ciertamente no exhaustivo, pero sí bastante extenso, a través de la literatura griega, siguiendo el rastro a la palabra ὑπομονή, debemos hacer ahora un resumen de los resultados a que hemos llegado, dando relieve a aquellos elementos que son más característicos y notables.

Cuando se lee el artículo de A. -M. FESTUGIÈRE, 'Υπομονή dans la tradition grecque'⁵⁴, el estudio más detenido que hay sobre este tema y en conjunto de gran valor, fácilmente se llega a dos conclusiones inexactas: primero, que la palabra

⁵² Hemos examinado la mayor parte de los textos citados por GRUPPE en PAULY-WISSOWA, Supl. III, págs. 1020 sigs.

⁵³ Cf. art. cit., págs. 1000-1004.

⁵⁴ *Rech. de Sc. Rel.*, 21 (1931), págs. 477-486.

ὑπομονή, bajo esta forma precisa (de sustantivo) ocupa un lugar verdaderamente destacado en la literatura griega. FESTUGIÈRE habla siempre de la *ὑπομονή* al estudiar los textos de los filósofos, sin distinguir claramente entre el sustantivo y el verbo. Más aún, él presenta el trío de estas virtudes, *ὑπομονή - καρτερία - ἀνδρεία*, como algo clásico y que se encuentra así más o menos explícitamente. En segundo lugar, el citado autor no indica la variedad de significados que tiene este grupo de palabras en la literatura griega, y se tiene así la impresión de que siempre se usan con el sentido ético característico.

La segunda idea inexacta es parcialmente corregida en el artículo sobre *ὑπομονή* del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV 585-593 (HAUCK), donde se indican diversos sentidos, pero no en forma completa. Sin embargo, la primera idea inexacta reaparece explícitamente en este estudio, pues leemos: “Wie die *ὑπομονή* später in der Reihe der griech(ischen) Tugenden eine hervorragende Stelle bekommen hat”⁵⁵, y luego: “Im System der griech(ischen) Tugenden ist die *ὑπομονή* neben der *καρτερία* eine Unterabteilung der *ἀνδρεία*”⁵⁶.

Estas ideas, aunque no son completamente falsas, deben ser precisadas. Ya en este sentido había escrito R. -A. GAUTHIER, a propósito del antes citado artículo de FESTUGIÈRE:

je lui ferais cependant une critique, celle d'avoir donné au mot même d'*ὑπομονή* dans la langue philosophique grecque, une place imméritée; les vertus grecques, ce sont la triade *ἀνδρεία - καρτερία - μεγαλοψυχία*; l'*ὑπομονή* peut bien intervenir pour définir ces vertus, tout comme en français nous pouvons définir le courage comme le 'support' de la souffrance; elle n'est pas une vertu, pas plus qu'en français le support. La remarque, si minime qu'elle soit, a son importance pour sauvegarder l'originalité du vocabulaire biblique, où l'*ὑπομονή* est bien, cette fois, un vocable technique et le nom d'une vertu⁵⁷.

Después del estudio que hemos hecho, estamos en capacidad de precisar y matizar mejor estas apreciaciones. Los

⁵⁵ Pág. 585.

⁵⁶ Pág. 586.

⁵⁷ GAUTHIER, *Magnanimité*, pág. 210, nota 1.

elementos más importantes que creemos se deben deducir de nuestra investigación son los siguientes:

1. *Pluralidad de significados*. La primera parte de nuestro estudio ha mostrado claramente que tanto el verbo *ὑπομένω* como el sustantivo *ὑπομονή* son usados durante toda la época que hemos estudiado (desde HOMERO hasta PLUTARCO) con una notable polivalencia de significados. Es verdad que estos significados siempre conservan una relación reconocible con su etimología 'permanecer debajo', pero el uso concreto revela, sin embargo, muy diversos matices. No se debe, pues, pensar que estos términos hayan sido usados siempre sólo con ese sentido técnico de los tratados de ética o de las definiciones de virtudes. Con todo, es verdad que entre los sentidos de estas palabras predomina ese que podemos llamar 'sentido ético' de 'soportar, resistir con valentía'.

2. *¿La ὑπομονή una virtud griega?* Para responder con exactitud a esta pregunta es necesario precisar los términos. Si se entiende en el sentido de que los autores griegos explícitamente la enumeren entre las 'virtudes' de la ética griega, hay que responder negativamente. No conocemos ningún texto de la literatura griega pagana en que se llame expresamente virtud la *ὑπομονή*⁵⁸. Más aún, el sustantivo *ὑπομονή* es bastante raro y en la mayoría de los casos (aun cuando tiene el sentido de soportar valientemente) no significa más que una acción o cualidad virtuosa: la acción o capacidad de soportar con firmeza los males. Solamente en algunos de los textos de PLUTARCO (textos no filosóficos sino biográficos) empieza a observarse un uso más técnico, de manera que ya casi se puede decir que se trata de una virtud propia, al lado de la *ἐγκράτεια* y de la *καρτερία*. Pero como conclusión general, dado que los griegos tenían sus

⁵⁸ A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge des N. T.* (Neutestamentl. Abhandl., XVI/4s), Münster, 1936, tampoco cita ningún catálogo de virtudes de la literatura griega pagana en que la *ὑπομονή* aparezca como una virtud especial. Tampoco S. WIBING, *Die Tugend- und Lasterkataloge im N. T. und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*, (Beih. Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss., 25), Berlín, 1959.

catálogos de virtudes bien definidos, nos parece más exacto decir que para los griegos (paganos) la *ὑπομονή* *no era* una virtud propiamente dicha.

3. *Υπομένω-ὑπομονή en el vocabulario ético griego.* Pero a pesar de que la *ὑπομονή* no fuera una virtud estrictamente tal, el capítulo segundo de esta sección ha mostrado claramente que estas palabras forman parte importante del vocabulario ético griego. Para comprender el contenido ético de estos términos, hemos visto que no basta estudiar el sustantivo, sino que es necesario examinar también el uso del verbo, que es con mucho el más frecuente. Sinteticemos ahora los resultados de nuestra investigación sobre el contenido ético de este grupo de palabras:

A) En los textos no directamente filosóficos (poetas, oradores, historiadores) encontramos que este verbo es usado especialmente para expresar dos ideas fundamentales:

a) La resistencia ante el enemigo en la guerra y, por extensión, en otras luchas. Estos términos indican la actitud de firmeza y fuerza con que el soldado se mantiene en su puesto sin ceder a la presión del enemigo; el ánimo intrépido que no se deja dominar por el miedo, que no teme golpes, heridas, ni aun la misma muerte. Como motivo que sostiene esa actitud aparece sobre todo el amor a la patria, el deseo de vengarla de sus enemigos, más tarde el amor al emperador y la prontitud a luchar por él en cualquier condición. Es, pues, ésta una actitud eminentemente dinámica.

b) La firmeza para soportar toda suerte de males de la vida ordinaria. Común con la actitud anterior es la firmeza y valentía en sufrir, sin dejarse acobardar por el dolor o el miedo. En este campo de la vida civil, toda clase de motivos pueden influir en esa actitud, de manera que lo propio y característico de *ὑπομένω* no es el motivo, sino la manera como se reciben los males: con firmeza, con constancia.

B) Más interesantes son los textos filosóficos, porque en ellos se precisan más los elementos que caracterizan esta actitud. Ὑπομένω tiene en la filosofía griega su puesto especialmente en la doctrina de las virtudes. Ningún otro pueblo de la Antigüedad se interesó tanto por la especulación sistemática en este campo. Aunque el uso de este verbo no sea en todos los autores exactamente igual, se puede decir que primariamente y ante todo ὑπομένω es la acción propia de la virtud de la fortaleza. De esta virtud el verbo ὑπομένω indica sobre todo la actividad subjetiva: el mantenerse firme, intrépido ante circunstancias difíciles. El objeto propio y específico de esta virtud, el motivo que la debe guiar y sostener, lo mismo que otras circunstancias, son determinados de manera diversa en las diferentes escuelas filosóficas, como queda dicho. Elemento común a todas las concepciones es la fuerza que el hombre despliega en ese 'soportar valientemente', que es una afirmación de sí mismo y de su propio valer. De los otros elementos que ayudan a entender mejor lo que para la ética griega era esta actitud, señalaremos los más importantes:

a) Virtud de la que es propio ὑπομένω. Ante todo, como se ha dicho, de la fortaleza (ἀνδρεία). Es sustancialmente igual a ella esa virtud que GORCIAS llamaba τόλμα (intrepidez). Esta es la doctrina clásica que se conservará hasta los últimos tiempos. Pero, además, encontramos, aunque menos frecuentemente, relacionada esta actitud con otras virtudes, emparentadas o subordinadas a la fortaleza: la ἐγκράτεια y la καρτερία. Estas tres virtudes, ἀνδρεία-ἐγκράτεια-καρτερία, aun externamente tienen un elemento común: la virilidad y la fuerza. Más raramente encontramos el verbo ὑπομένω relacionado con la magnanimidad (ΕΠΙΤΕΤΟ).

b) Condiciones y objeto. Dependen de las concepciones propias de cada escuela. Dos tendencias fundamentales pueden distinguirse en la manera de entender la virtud de la fortaleza, que repercuten naturalmente en la esencia de ὑπομένω. ARISTÓTELES, siguiendo la tradición épica, limita esta virtud a la vida militar. Sólo por analogía se

puede aplicar, según él, a otras circunstancias de la vida civil. Esta concepción permanece, si no como única, al menos como uno de los elementos principales. Pero ya desde DEMÓCRITO aparece otra manera de entender la fortaleza: sin excluir el elemento guerrero, se extiende con igual propiedad también a la vida civil, a toda clase de condiciones adversas. Su objeto es entonces toda clase de temores y dolores, de cosas arduas y difíciles.

c) **Motivos que la animan.** Difieren también en esto las escuelas. Sin embargo, parece que toda la ética griega a este respecto se basa en una especie de axioma fundamental: todo el mundo admite, nadie pone en duda, que la valentía, la fortaleza, es una virtud y que la virtud es un bien al cual hay que tender. ARISTÓTELES insistirá en que el único motivo que debe animar la fortaleza es el amor al bien por sí mismo; cualquier otro motivo extrínseco sería indigno. Los estoicos, partiendo del principio de que el hombre debe vivir conforme a la naturaleza, exigen que se practique la fortaleza, exigida por la misma naturaleza. Los epicúreos la degradan al oficio de medio para alcanzar el placer. En todas las concepciones griegas, prácticamente, se observa la ausencia de una relación transcendente; siempre se queda en el horizonte limitado de lo presente. Sólo excepcionalmente afloran ideas como el anhelo por una felicidad más allá de la muerte (PLATÓN en *Gorgias*) o una relación con la Divinidad (ΕΠΙΚΤΕΤΟ). Más en particular, la relación con la esperanza, puede decirse, está ausente de la concepción griega de la *ὑπομονή*. Pero esto debe explicarse ante todo por la concepción griega de la esperanza misma y de los bienes que podían ser objeto de tal esperanza.

Estos creemos que son los rasgos más salientes de la *ὑπομονή* griega. Es una actitud que tiene mucho de grande y noble, pero que está inevitablemente ligada a una concepción puramente natural del hombre y de su destino.

PEDRO ORTIZ VALDIVIESO S. I.

Pontificia Universidad Javeriana,
Bogotá.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES

AUTORES ANTIGUOS

De las ediciones de la Biblioteca Teubneriana, Leipzig, hemos tomado los textos de los siguientes autores:

ANDÓCIDES, ARISTÓFANES, ARISTÓTELES, ATENEO NAUCRATITA, CEBES, CORNUTO, DEMÓSTENES, DIODORO DE SICILIA, DIONISIO DE HALICARNASO, ENEAS TÁCTICO, EPICTETO, EPICURO, ESQUILO, ESQUINES, ESTRABÓN, EURÍPIDES, FILODEMO, HERÁCLITO, HERODOTO, HERÓN DE ALEJANDRÍA, HESÍODO, HOMERO, ISÓCRATES, JENOFONTE, LISIAS, MENANDRO, MUSONIO RUFO, PÍNDARO, PLATÓN, PLUTARCO, POLIBIO, SÓFOCLES, TEÓCRITO (en *Bucolici Graeci*), TEOGNIS, TIRTEO (en *Anthologia lyrica Graeca*), TUCÍDIDES, YÁMBLICO.

De las ediciones abajo indicadas están tomados los textos de los siguientes autores:

- AECIO: H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 2ª ed., Berlín-Leipzig, 1929, págs. 273 sigs.
- AGATÁRQUIDES DE SAMOS: F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 3 ptes., Berlín-Leiden, 1923-1958, III A, pág. 162.
- ALEXIS: A. MEINECKE, *Fragmenta comicorum Graecorum*, 5 vols., Berlín, 1839-1857, III, pág. 382 sigs.
- PSEUDO-ANDRÓNICO RODIO: F. A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, 3 vols., París, 1860-1881, III, págs. 570 sigs.
- ARIO DÍDIMO: H. DIELS, *Doxographi Graeci*, págs. 445 sigs.
- ARISTIPO: E. MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden-Colonia, 1961.
- ARISTOFONTE: A. MEINECKE, *Fragmenta comicorum Graecorum*, III, págs. 356 sigs.
- ARISTÓTELES, *Protrepticus*: I. DÜRING, *Aristotelis Protrepticus*, (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, XII), Göteborg, 1961.
- AXIÓNICO: A. MEINECKE, *Fragmenta comicorum Graecorum*, III, págs. 530 sigs.
- CLEANTES: J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1921-1934, I, págs. 103 sigs.
- CRISIPO: *ibid.*, II-III.
- DEMETRIO LACEDEMÓN: V. DE FALCO, *L'epicureo Demetrio Lacone*, (Biblioteca di Filos. Class., 2), Nápoles, 1923.
- DEMÓCRITO: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., 7ª ed., [Berlín], 1954, II, pág. 81 sigs.
- DIÓGENES LAERCIO: H. S. LONG, *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, 2 vols., (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford, 1964.

- ESTOBEO: C. WACHSMUTH y O. HENSE, *Ioannis Stobaci anthologium*, 5 vols., Berlín, 1884-1912.
- FENÍCIDES: A. MEINECKE, *Fragmenta comicorum Graecorum*, IV, pág. 509.
- FILARCO: C. y T. MÜLLER, *Fragmenta historicorum Graecorum*, 5 vols., París, 1848-1883, I, págs. 334 sigs.
- FRÍNICO: A. MEINECKE, *Fragm. comicorum Graecorum*, II, págs. 592 sigs.
- GORGÍAS: G. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, págs. 287 sigs.
- TELES: O. HENSE, *Teletis reliquiae*, 2ª ed., Tübingen, 1909.
- TEOFRASTO: F. WIMMER, *Theophrasti Eresii opera*, (Col. F. DIDOT), 2 vols., París, 1866 y 1842.
- ZENÓN: J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, págs. 3 sigs.

INSCRIPCIONES Y PAPIROS

- IG. = *Inscriptiones Graecae consilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae editae*, vols. I sigs., 1ª ed., Berlín, 1873 sigs., 2ª ed. (editio minor), Berlín, 1913 sigs.
- Inscr. Syr. = L. JALABERT y R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, 5 vols. publicados, París, 1929-1959.
- OGIS. = W. DITTENBERGER, *Orientalis Graeci inscriptiones selectae*, 2 vols., Leipzig, 1903-1905.
- SIG. = W. DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum Graecarum.*, 4 vols., 3ª ed., 1915-1924.
- Pap. Berol. 9941 = O. SCHROEDER, *Novae comoediae fragmenta in papyris reperta*, (Kleine Texte f. Vorlesungen u. Übungen), Bonn, 1915, pág. 45.
- Pap. Cair. Zen. = C. C. EDGAR *et al.*, *Zenon Papyri*, (Catal. génér. des antiquités égypt. du Musée du Caire, 79, 82, 85, 90), 5 vols., 1925-1951.
- Pap. Fay. = B. P. GRENFELL *et al.*, *Fayúm Towns and their Papyri*, Londres, 1900.
- Pap. Giess. = O. EGGER *et al.*, *Griechische Papyri im Museum des oberhessischen Geschichtsvereins zu Giessen*, Leipzig, 1910-1912.
- Pap. Mich. = C. C. EDGAR *et al.* [diversos títulos], (University of Michigan Studies, Humanistic Series, 24, 28, 29, 40, 42, 43, 47, 50), Ann Arbor, 1931-1951.
- Pap. Petr. = J. P. MAHAFFY *et al.*, *The Flinders Petrie Papyri*, (Royal Irish Acad., Cuningham Memoirs, 8, 9, 11), Dublín, 1891-1905.
- PSI. = G. VITELLI *et al.*, *Papiri greci e latini*, (Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto), Florencia, 1912 sigs.
- Pap. Tebt. = B. P. GRENFELL *et al.*, *The Tebtunis Papyri*, 3 vols., Londres, 1902-1938.

SGUÄ. = F. PREISIGKE *et al.*, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, 4 vols., Estraburgo etc., 1913-1952.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

- A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, 16^a ed. (por L. SÉCHAN y P. CHANTRAINE), París, 1950.
- H. G. LIDDELL y R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, nueva ed. (por H. S. JONES), Oxford, 1940.
- W. PAPE, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 3^a ed. (por M. S. SEN- GEBUSCH), 3 vols., Braunschweig, 1908.
- F. PASSOW, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, nueva ed. (por V. CH. F. ROST y F. PALM), 2 vols., Leipzig, 1841-1857.
- H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae linguae*, 8 vols., 3^a ed. (por C. B. HASE, H. DINDORF, L. DINDORF), París, s. a.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, [en publicación], Stuttgart.