

EL IMPACTO DEL HELENISMO EN LA SOCIEDAD Y CULTURA ROMANAS. FACTORES DE UNA CRISIS

Juan Francisco RODRIGUEZ NEILA.
Departamento de Historia Antigua.
Universidad de Córdoba.

La evolución de la sociedad y cultura romanas durante el siglo II a.C. no podría explicarse adecuadamente si desestimáramos todo lo que significó para Roma asumir, de modo más o menos directo, los múltiples fermentos del Helenismo. Este trascendental fenómeno de ósmosis cultural, no sólo revitalizó para su proyección futura las diversas manifestaciones de la «cultura clásica», sino que a corto plazo supuso para el propio estado romano un decisivo experimento de mutación interna, con el que culminó un proceso iniciado tiempo atrás. En efecto, la incidencia del Helenismo sobre el mundo itálico se había desplegado desde siglos antes a causa de la vecindad de la Magna Grecia y Sicilia, y la asimilación de los aportes grequizantes se había ido realizando de modo más bien inconsciente. No disponemos de espacio para desarrollar estos prolegómenos, pero sí interesa resaltar cómo la influencia de la cultura helenística sobre Roma no sólo fue desde la segunda centuria más intensa, en virtud de la directa presencia política romana en el Este, sino también más diversificada y, cualitativamente, más profunda. Al mismo tiempo, no debemos olvidar que, si bien zonas como la Campania o el S. de Italia desempeñaron un importante papel como centros receptores y, consecuentemente, transmisores de un Helenismo vivencial, que hizo acto de presencia en el terreno de las creencias religiosas o los influjos lingüísticos, la propia sociedad romana, confrontada directamente con la cultura griega gracias a las iniciativas políticas, diplomáticas o bélicas, experimentó fuertes controversias en su seno, al conocer nuevos valores filosóficos, éticos o estéticos. Que Roma salió de este proceso revitalizada y profundamente transformada lo reconocieron los propios intelectuales romanos, para quienes Grecia, a diferencia de otras provincias, no significaba ni una tierra para explotar, ni un país para romanizar, sino una fuente imperecedera de sabiduría. Ya lo sintetizó acertadamente Horacio en una de sus *epistulae*: *Graecia capta ferum victorem cepit, et artes intulit agresti Latio* (*Epist.*, II, 1, 156: «Grecia vencida conquistó, a su vez, a su salvaje vencedora e introdujo su civilización en el Lacio bárbaro»). Y tampoco faltan testimonios de una Grecia psicológicamente optimista en su papel de transmisora de cultura. Puede ser un buen ejemplo aquel decreto anfictionico del 125 a.C., en que Atenas se enorgullece de ser «la guía de todas las cosas consideradas buenas por los hombres», y de «haber convertido a los hombres de salvajes a una vida más civilizada», según reza la inscripción (*I.G.*, II², 1134).

Al margen del contacto directo de Roma con la realidad griega, es incuestionable la aportación de zonas como Sicilia, Magna Grecia o, especialmente, Campania a

este proceso, constituyéndose en verdaderas áreas receptoras. Siciliotas en general, y de modo particular siracusanos, se documentan epigráficamente durante todo el s. II en diversos puntos de Grecia y Asia Menor. Los *negotiatores* acudían a Delos, el gran centro de intercambio comercial, donde conocieron los cultos isiacos, propagados en Sicilia, y hasta oficializados a través de las acuñaciones, desde fines del s. III. Sin embargo, nada prueba que la isla llegara a ser una escala en el proceso difusor de las nuevas creencias religiosas procedentes del Este, ni respecto a Roma, ni siquiera en relación al S. de Italia, pese a la presencia de muchos campanianos o meridionales en las ciudades siciliotas.

El papel de la Campania, como área itálica de recepción del fenómeno helenizante, brilla, por el contrario, con luz propia. Ya Etruria no ejercía como antaño una influencia tan determinante sobre la evolución cultural romana, cuando había contribuido, entre otros aspectos, a la fijación de la leyenda troyana, tan sugestiva para la clase dirigente romana. Y aún no había cuajado el foco catalizador de Ostia, tan decisivo en época imperial, como han puesto de relieve los trabajos de Floriani Squarciapino, Meiggs y otros. Volvía a ponerse, pues, de manifiesto, lo que desde la guerra de Pirro y el conflicto púnico había empezado a verse claro: la situación decisiva de la Campania en la ulterior proyección exterior romana. Sus puertos y centros comerciales acogieron desde muy pronto los cultos isiacos, cuyos adeptos se reclutaron entre esclavos o libertos, traficantes o elementos de la aristocracia municipal, como acabamos viendo en Pompeya. Los datos más antiguos, que remontan a mediados del s. II, se acuerdan muy bien con la fecha de la implantación romana en Delos a partir del 166, e indican que no sólo los comerciantes itálicos, sino también los greco-orientales que frecuentaban los puertos del litoral napolitano, fueron devotos de las deidades alejandrinas. El *Iseum* pompeyano, y el templo de Serapis en Pouzzuoli, construidos ya en la segunda centuria, testimonian la temprana implantación de los cultos isiacos en el solar italiano, no directamente desde Egipto, sino a través de Delos y otros centros griegos, como resalta Roussel.

Esto nos lleva a considerar la desigual influencia que los diversos estados helenísticos han podido tener sobre la cultura romana. El papel de Egipto y de los reinos de Asia Menor aparece, por ejemplo, muy limitado. Durante tales decenios las relaciones directas entre Roma y los Ptolomeos fueron de carácter episódico, y sin ningún matiz de tipo religioso. Los legados romanos que integraban las esporádicas embajadas que visitaban el país del Nilo no se reclutaban, desde luego, en medios sociales especialmente inclinados a la adopción de divinidades exóticas. Bien es verdad que hay testimonios de italianos al servicio de los Lágidas en ejército y administración desde el s. III, pero no se trasluce ningún papel mediador. Y lo mismo ocurre con los *Ῥωμαῖοι* de Alejandría que, según Hatzfeld, sólo negociaban temporalmente en la capital egipcia al tener sus bases en Delos.

Respecto a Asia Menor, es indudable que la política liberal de los Atálidas en materia económica, a diferencia de la zona seleúcida, debió atraer tempranamente a los *negotiatores* itálicos, cuyas actividades mercantiles rastrea Hatzfeld ya desde el s. III. En todo caso, Wilson atestigua antes del 88 la presencia de *κατοικοῦντες* en Pérgamo, Efeso, Tralles y las islas de Cos y Quíos, entre otros puntos. Sin embargo, episodios como la introducción del culto de la *Magna Mater* en Roma, donde los intereses atálidas jugaron su baza, no implican que los contactos romanos superaran allí un marco estrictamente mercantil y, en el caso de los cultos isiacos, Malaise niega cualquier tipo de influencias. Situación muy similar es la de Rodas, vinculada políticamente a Roma hasta el 167 a.C., donde apenas figuran italianos en las inscripciones del s. II.

En cuanto a Grecia, aparte de las intervenciones militares y diplomáticas romanas, la presencia itálica fue persistente en el mundo de los negocios. Y esto no sólo tras las guerras contra Filipo V y Antiocho III, cuando cayeron muchas barreras económicas, sino incluso desde antes. Sabemos de *negotiatores* romanos residentes en Tesalónica, cuando ésta dependía aún del reino macedonio. La epigrafía revela la presencia italiana en diversos puntos de Grecia, y la estrecha vinculación de los forasteros con sus comunidades de adopción. La colonia italiana de Atenas parece un reflejo de la delia, encontrándose gentilicios similares en ambos puntos (Hatzfeld). Tesalia, Beocia, Macedonia y Eubea acogieron comerciantes italianos a lo largo del s. II en lugares que, como señala Malaise, eran paralelamente centros difusores de los cultos isiacos.

Situación muy particular tuvo la isla de Delos en el marco de los intercambios del mundo helenístico con Italia. Convertida por Roma en puerto franco el año 166, bajo la soberanía ateniense (Pol., XXX, 20, 7; 31, 10), autores como Rostovtzeff, Frank, Holleaux o Scullard arrojan ciertas dudas sobre la estricta finalidad económica de tal medida. Lo cierto es que pronto tuvo una colectividad romano-itálica floreciente conviviendo con otros núcleos de comerciantes de diverso origen. La epigrafía es generosa sobre la presencia de sirios, egipcios, árabes, griegos, hasta bactrianos, quienes aportaron sus respectivos cultos, bien estudiados por Roussel, Bulard y Bruneau. El continuo contacto mutuo creó allí un modelo de convivencia internacional, sin ningún tipo de limitaciones políticas.

Si consideramos que la movilidad demográfica del mundo helenístico tuvo también una participación itálica, como indica Wilson, hay que dar su justo valor a quienes, atraídos por las posibilidades económicas del Este, se establecieron en diferentes puntos de su entorno, y asimilaron nuevos conceptos o creencias, que donde mejor se manifiestan es en el terreno práctico de las corrientes religiosas, científicas, artísticas, etc. Muchos *negotiatores* italianos fueron a Grecia y Asia Menor con las tropas romanas, y acabaron quedándose allí, adquiriendo tierras, participando en la banca o en el comercio, aunque quizá Rostovtzeff tenga una opinión demasiado optimista respecto al papel revitalizador de dichos individuos en la economía griega. Pero muy especialmente conocemos las actividades e inquietudes de quienes se asentaron en Delos.

Allí acudían los itálicos atraídos por el comercio de esclavos y el tráfico de mercancías caravaneras llegadas desde los puertos sirios y Alejandría. A cambio, aportaban el aceite y vino italianos, atestigüándose epigráficamente asociaciones profesionales de *οἰνοπῶλαι* y *olearii*. Esta tendencia asociacionista se plasmó también en el terreno religioso. Lo que no sabemos es si cuajó administrativamente. Roussel cree que existió un *conventus* que englobó a banqueros, comerciantes y armadores italianos, idea rechazada por Hatzfeld. Si es evidente que la construcción a fines del s. II del Agora de los italianos reforzó los vínculos de la comunidad itálica, tanto de quienes en las inscripciones griegas son calificados como *παρεπιδημιῶντες* (de residencia pasajera), como de los *κατοικοῦντες* (de presencia permanente).

Salvando la generalización del término, entre tales *Ῥωμαῖοι* el predominio de los italianos sobre los propiamente romanos es evidente, y dentro de los primeros la mayor densidad corresponde a campanianos y meridionales. No hay que olvidar tampoco la presencia de sicilianos. Banqueros siracusanos aparecen operando durante el s. II en las Cícladas, quizá interesados en el tráfico de esclavos para los latifundios de la isla. Igualmente, entre los *proxenoi* délficos de dicho periodo se citan, amén de italiotas, individuos de Agrigento, Tauromenio y Siracusa. Pero el número de griegos e italianos del Sur es mayor. Respecto a los primeros, Hatzfeld

señala cómo constituían casi la décima parte de la población italiana en Delos, y muchos de sus gentilicios aparecen en sus lugares de origen. También la onomástica de los italianos que conocemos a través de los inventarios de ofrendas y suscripciones de los templos encaja perfectamente con la prosopografía meridional italiana (Malaise). Cuando las inscripciones del s. II indican los étnicos, nos encontramos con eleatas, metapontinos, neapolitanos, tarentinos, cumanos, brucios, etc. Sólo más tardiamente notamos la incorporación de nombres de Italia central o Latium a esta corriente comercial. De entre todos, los campanianos son principalmente los portadores de nuevos cultos (Malaise).

Lógicamente, la incidencia cultural de tales elementos sobre su entorno demográfico nativo depende de su adscripción social, relacionada con su particular nivel comercial. En la epigrafía delia los traficantes italianos son designados como *negotiatores*, denominación que, según Hatzfeld, correspondía más a los grandes comerciantes, o comerciantes al por mayor, a diferencia de los *mercatores*. Tampoco conviene olvidar que una parte importante de ellos se dedicaba a la banca. Roussel destaca cómo su índice de generosidad no parece haberse correspondido con el de su fortuna, pues se hallan más citados en las listas de suscripciones de los templos, que en las dedicaciones de trabajos sagrados, obra de los fieles más afortunados. Todo este tráfico mercantil quedó durante largo tiempo en manos de aliados itálicos, no de *cives* romanos. Y cuando se incorporaron éstos últimos a los *negotia*, la participación senatorial y ecuestre no fue destacada. Las limitaciones de la primera clase son comprensibles por su especial vocación económica, su mentalidad, y las trabas legales derivadas de la *Lex Claudia*, quizá del 218 a.C. Sin embargo, no faltan ciertas vinculaciones con el mundo de los negocios, especialmente desde el clan escipiónico, y a través de ciertos *homines novi*, percibidas sutilmente por Hill y Cassola. Y ciertas estipulaciones respecto a Delos, Ambracia o dentro de la paz de Apamea patentizan el proteccionismo senatorial, al menos hacia los negociantes aliados. En cuanto a los caballeros, sólo constituyeron, según Nicolet, minoría, si bien la más encumbrada y dentro de negocios de primer rango. No tenían obstáculos jurídicos, pero tardaron mucho en desvincularse de sus raíces rurales y sus tareas cívicas. Sólo en la prosopografía ciceroniana empiezan a aparecer con asiduidad. En todo caso, como señala Badian, cuando buscaron lucrarse en el mundo de los negocios, lo hicieron más bien integrándose en las compañías de publicanos.

El papel de otros factores demográficos en la transmisión de los hechos culturales es más relativo. El comercio de esclavos hacia Sicilia e Italia, producto de las frecuentes guerras y el auge de la piratería, creció gradualmente, hasta convertirse en un elemento determinante dentro de las nuevas orientaciones económicas. Basta leer la obra de Catón. Delos canalizó gran parte de dicho tráfico humano. Sus vicisitudes van desde la revuelta en fecha insegura, hasta la tendencia integradora patente en dos hechos destacables: la existencia de una asociación de libertos y esclavos dedicada al culto de los *Lares Compitales*, en cuyos ritos se alternan influjos griegos y romanos. La onomástica indica que se trata de individuos adscritos a familias italianas, pero de origen griego u oriental (Roussel). Por otra parte, tenemos el culto dado a Roma por tales Competaliastas, con la celebración de fiestas (*Romaia*). A estos mismos sentimientos romanófilos quedan vinculados en otros testimonios los Poseidoniastas de Berytos (Bruneau).

La presencia de esclavos en Italia y Sicilia está bien documentada, dentro de una complicada problemática social que originó a veces levantamientos. Los conocemos desde inicios del s. II en Etruria, Apulia, luego en Bruttium y Campania. Pero las rebeliones más terribles acaecieron en Sicilia, donde había muchos esclavos traídos

de Oriente. El jefe de la primera revuelta, Euno, procedía de Siria, y los otros líderes tenían nombres griegos. Es difícil precisar si estos núcleos serviles pudieron contribuir a la irradiación de ciertos cultos orientales en los ámbitos sociales circundantes. Conocemos la presencia de divinidades sirias, como Atargatis, en Delos, y su predicamento entre los esclavos (Roussel), incluso su posible conexión con la primera revuelta siciliana (Blázquez), pero nada induce a creer en una proyección fuera de los sectores serviles, al menos en Italia y durante la segunda centuria.

Los datos relativos al papel de las embajadas, viajeros o exiliados en la difusión del Helenismo, son muy dispersos para este periodo. Las delegaciones enviadas a los estados helenísticos fueron frecuentes, pero sus posibles asimilaciones culturales sólo repercutieron en Roma, y en estamentos sociales concretos. Es muy ilustrativo, por ejemplo, el interés mostrado, por la clase dirigente romana hacia el santuario delfico desde la visita oracular de Fabio Pictor en el 216 (Liv., XXII, 57,5, etc.). También es evidente la influencia ejercida en la ideología política romana por los filósofos griegos, o en el terreno profesional por rētores, artistas o médicos greco-orientales, que afluyeron masivamente a Roma a lo largo del siglo. Tampoco son despreciables los estímulos procedentes de todos aquellos griegos deportados a Italia, cuyo exponente más significativo es Polibio (Pedech). Indudablemente, estos factores, incidiendo sobre la sociedad romana, condicionaron la evolución de sus ideas políticas, de sus creencias religiosas, de sus realizaciones culturales, forjando un Helenismo romano, con orientaciones hasta cierto punto diferentes a las del resto del mundo itálico.

Las corrientes filosóficas helenísticas que afectaron a Roma en este periodo fueron pocas y concretas. Es más, el estoicismo ensombrece, en cierto modo, la difusión que pudieron tener las corrientes epicúreas, o incluso las pitagóricas. Sin embargo, hay en estas últimas una serie de derivaciones místicas, e incluso políticas, que para algunos autores condicionaron de modo sustancial la actuación de ciertos medios dirigentes romanos. En realidad, el pitagorismo fue uno de los muchos factores culturales que habían llegado tiempo atrás a Roma desde el S. de Italia. Porfirio, en su «Vida de Pitágoras», nos relata la estancia del filósofo en Crotona y Metaponto, la gran aceptación de sus ideas, y su continuación a través de Arquipo y Lisis, ambos de Tarento. El papel desempeñado por esta antigua colonia dorica en las primeras fases de la eclosión helenística romana, ha sido puesto de manifiesto por Wullemier, y el pitagorismo fue uno de los elementos transmitidos. El famoso asunto de los libros del rey Numa (181 a.C.), al mismo tiempo que exponente de las inquietudes surgidas en la clase conservadora romana, presupone, según Carcopino, que desde antes se reconocían como ciertas las relaciones atribuidas por la tradición a Numa y Pitágoras. Dentro de tales antecedentes pitagóricos habría que encajar el misticismo del culto de Hércules en el *Ara Maxima*, según Bayet, la integración de dicho ritual en el culto oficial por Apio Claudio, e incluso la reivindicación que los *Aemilii* habían hecho de una ascendencia pitagórica a través del personaje de Mamerco (Plut., *Num.*, 8). Es más, hasta una estatua de Pitágoras se había erigido en el foro a inicios del s. III.

No obstante, cuando tratamos de vislumbrar la naturaleza del pitagorismo difundido en la sociedad romana desde comienzos del s. II, no dejamos de encontrarnos con ciertas contradicciones. Se ha querido ver en la quema de los libros apócrifos de Numa un indicio más de la iconoclastia de los sectores conservadores, cerrados en torno a Catón, contra todos los estímulos culturales ajenos a la tradición. Ahora bien, tampoco ha dejado de ponerse de relieve, a partir de ciertas noticias ciceronianas, que Catón estuvo en el 209 en Tarento, alojado en casa del pitagórico Nearco, que conoció allí la obra de Arquitas, y que quizá hubo cierta relación entre

la disciplina de su vida y trayectoria política, y el ascetismo preconizado por la secta. También se perciben rasgos pitagorizantes en la obra de su protegido el poeta Ennio, tanto en ciertos pasajes del «*Epicharmus*», como en el relato del sueño donde triunfa la metempsicosis, al inicio de sus «*Anales*». Las relaciones del poeta con el círculo de Escipión el Africano nos tienden un puente hasta el clan progresista, dentro del cual la famosa visión de Emiliano, que Cicerón narra en un pasaje de su *De republica* (VI, 9,9), no nos da elementos suficientes para considerar al hijo de Paulo Emilio como un iniciado en la idea pitagórica de la inmortalidad astral, pero sí para vislumbrar hasta qué punto tales doctrinas, más que como norma de conducta, fueron acogidas en ciertos ambientes aristocráticos como factor culturizador.

Estas motivaciones contrapuestas impiden aquilatar en su verdadero sentido la cuestión de los libros apócrifos de Numa, cuya trascendencia resalta aún más por su vecindad cronológica con la conocida represión de las Bacanales, viéndose en ambos hechos sendas muestras del espíritu reaccionario que animaba al partido catoniano. En realidad, no faltan elementos de juicio que parecen apuntar a que dicho asunto pudo ser manejado por los publicistas conservadores contra el sector escipiónico, aprovechando que la posición política del Africano se había desestabilizado, a raíz de la rendición de cuentas exigida a su hermano Lucio tras la guerra contra Antioco. Al margen de que la semblanza pitagórica del rey Numa fuese un lugar común en la antigua analítica romana, no hay que olvidar que el descubrimiento de libros rituales o filosófico-místicos, sellados y prodigiosamente conservados, solía ser motivo publicitario o garantía de autenticidad, no sólo en el campo del misticismo greco-oriental, sino también en la literatura órfica de Italia en dicho periodo. Si la aparición de las obras de Numa fue una maniobra políticamente preparada por el partido escipiónico, no se nos oculta qué podían temer en ella los defensores de la integridad tradicional: por una parte, la popularización de la leyenda de Numa como modelo del perfecto soberano, de acuerdo con los esquemas de Platón y ciertas ideas estoicas, que dejaron una profunda huella en el dirigismo oligárquico sustentado por el clan político filohelénico. Por otra, que la demagogia pro-escipiónica, buscando paliar el pasado descrédito del Africano, aprovechase el tema con una evidente intención apologética. Y, por último, las vinculaciones de este asunto con la conmoción provocada por las Bacanales pocos años atrás, quedan mejor ilustradas, si tenemos en cuenta las conexiones de los aspectos religiosos del pitagorismo con las doctrinas órficas, bien asentadas en la Italia meridional, y a través de ellas con los cultos diónisiacos.

Un acontecimiento filosófico de carácter excepcional dejó una impronta acusada en la mentalidad de la clase política romana: la embajada enviada por Atenas en el 155 de la que formaron parte Critolao, del Peripatos, Diógenes de Babilonia, de la Stoa, y Carneades, de la Academia. Especialmente, las conferencias del escéptico Carnéades, y sus argumentaciones contrapuestas en torno a las nociones de justicia e interés, sacaron a relucir las contradicciones de la política imperialista romana. De tal comisión quedaron excluidos los epicúreos, que no gozaron de gran predicamento en la sociedad romana de este siglo, pero que intentaron su oportunidad al año siguiente, siendo expulsados sus dos oscuros representantes, Alkios y Philiskos, bajo la acusación de corruptores de la moral. El hecho había tenido ya un precedente en el 161, cuando se decretó lo mismo contra «filósofos y rétores», como señala Suetonio (*De rhet.*, I). En realidad, la doctrina filosófica que dejó mayor huella a nivel de clase dirigente romana fue el estoicismo. Hadot señala en su seno dos corrientes, ambas influyentes sobre los estadistas romanos, pero inspiradoras de posiciones políticas opuestas: una la de Panecio y Diógenes de Babilonia, que dio al clan escipiónico

muchas de sus justificaciones filosóficas, caracterizada por un eclecticismo con el que tiene muchos puntos de contacto Polibio. En ella se integraron Emiliano, Laelio, Rutilio Rufo y otros. La otra directriz, sustentada por Antipater y Bloisio de Cumas, suministró los fundamentos éticos al partido reformador de los Gracos y los Sevo-la. Ambas posturas se contraponían en sus conceptos sobre la acción política, la misión de la clase dirigente y el papel reservado a la comunidad en el seno del estado. Determinando poderosamente la evolución de la ideología político-social romana en el s. II, provocaron que, paradójicamente, un partido como el escipiónico, progresista en su lid frente al sector catoniano durante la primera mitad de siglo, acabara adoptando posiciones conservadoras ante la ideología reformista de los Gracos.

Dentro del propio clan escipiónico encontramos claramente perfiladas ciertas inquietudes personalistas, no sólo propiciadas por las nuevas circunstancias políticas, sino relativamente justificadas por los modernos postulados filosóficos y religiosos. La tendencia a la sobrehumanización de individuos excepcionales había encontrado eco en el mundo helenístico, favorecida por el escepticismo de la reflexión helénica ante la herencia mitológica. Había quedado muy bien plasmada en la novela sociológica de Evémero, y un hombre como Ennio, relacionado con los medios aristocráticos grequizantes de Roma, hacía gala del mismo escepticismo y de la misma convicción en que los dioses sólo eran grandes hombres divinizados. Roma había llegado a ser, según frase del propio Ennio citada en un pasaje del *De republica*, una de las *urbes magnae atque imperiosae*, y no debe ser una casualidad que Cicerón, en el mismo apartado, estableciera una correspondencia entre el crecimiento de las ciudades y el desarrollo de una clase de jefes. En realidad, Roma asistía en ese momento al nacimiento de un proceso de heroización de ciertas personalidades, que alcanzaría tonos más acusados en las luchas civiles de la siguiente centuria, pero que ya ahora se veía favorecido por factores muy concretos: la naturalización de la leyenda de Eneas, que había llevado a algunas familias a entroncarse con genealogías «troyanas»; ciertos conceptos desarrollados por la filosofía de Panecio, que exaltaban la superioridad del hombre que, en una coyuntura concreta, vislumbra mejor las opciones de la acción política; y, por supuesto, las mismas lecturas de algunos clásicos griegos por parte de los jóvenes aristócratas romanos, que pudieron conocerlos directamente en la biblioteca de Perseo traída por Paulo Emilio a Roma. Las consecuencias de este hecho han sido destacadas por Grimal. Es factible pensar que en tal elenco bibliográfico no faltarían la «Política» de Aristóteles, con su influyente definición idealista de la soberanía (III, 7, 1279-32), las obras de Jenofonte, preocupado por los deberes del príncipe y los preceptos necesarios para su formación, y las de los filósofos del Pórtico, dada la amistad del rey macedonio Antigono Gonatas con Zenón.

La crisis púnica ya había sido un buen acicate para el desarrollo de las tendencias personalistas, y quizá una fórmula de filiación divina respecto a Júpiter fue ensayada, al estilo de Alejandro, para exaltar a Escipión el Africano. Las tendencias despóticas podían aflorar si un Escipión era aclamado rey por los españoles (Polib., X, 40, 2-5), o si un Flaminio era cantado como *θεῖος* y *σωτήρ* por los poetas griegos (Plut., *Flam.*, XII, 12; XVI, 7), y veía cómo se levantaban estatuas en su honor. En la psicología de la clase dirigente romana helenizada, y de modo especial entre los *Cornelii Scipiones*, no había nada ilógico en carreras políticas fulminantes, como las del primer Africano o la del mismo Emiliano, que provocaban en los sectores más conservadores la acusación de aspirar a la dictadura. Entre estas situaciones, la más crítica ocurrió en el año 129 cuando, frente a las nuevas teorías de reforma social sustentadas por Tiberio Graco y sus amigos, Escipión Emiliano pensó en

recurrir a dicha magistratura excepcional, se le reprochó pretender la tiranía, y acabó, según algunas fuentes, siendo asesinado por ello.

El influjo del estoicismo ecléctico de Panecio, y de ciertas ideas pitagóricas, condicionó sin duda los postulados de acción política de un buen sector de la aristocracia romana, haciendo posible una clara tendencia hacia el dirigismo oligárquico. Este incidió en un momento histórico caracterizado por varias circunstancias favorables: desarrollo de un proceso de conquista y organización mundial, que parecía concretar la cosmópolis estoica; existencia de un círculo de intelectuales y políticos, implicados en los nuevos rumbos del estado romano, etc. El pitagorismo había favorecido la oligarquía de los *εἰδοῦτες*, reconociendo a la aristocracia como la mejor forma de gobierno (Ferrero). La nueva moral estoica de la acción pretendía aportar una solución realista a los problemas provocados por la extensión geográfica de la *civitas Romana* estimulando, no sólo la participación del individuo capacitado en los *negotia publica*, en virtud de un compromiso ético con su comunidad, sino llegando incluso a una plena identificación entre primacía política y primacía intelectual. Poner la inteligencia al servicio de la ciudad suponía subvertir los fundamentos de la gestión pública tradicional, pero no encarrilar los afanes de gobierno en una ilógica carrera hacia la gloria y los honores. La necesidad de sistematizar la acción política la planteaba también el estoicismo a partir del concepto de *virtus*, entendiéndolo como una justa apreciación de la realidad y, especialmente, de los deberes. El motivo se hallaba latente en el círculo escipiónico, siendo cantado por Lucilio, poeta vinculado al clan, y Panecio había centrado claramente su campo de acción en el servicio de la colectividad, bajo la primacía de la razón. Por lo mismo, Polibio cifraba las dos grandes cualidades del hombre de acción, que en todas las circunstancias debía actuar *κατὰ λόγον*, en el «juicio» y la «audacia», *γνώμη καὶ τόλμη* (I, 64,6), bien se tratase de Aníbal o Escipión, colocando en situación antitética a Filipo o Perseo, cuya *προαίρεσις* ignoraba todo valor lógico (Pedech).

Resulta, sin embargo, curioso comprobar cómo las mismas corrientes ideológicas que cimentaron el protagonismo de un sector de la clase dirigente romana, pusieron también al descubierto las contradicciones internas del imperialismo republicano. La brillante y sutil dialéctica de un Carnéades había puesto sobre el tapete problemas palpitantes, como el carácter justo o injusto de las conquistas romanas. Como observa Badian, la ética romana anterior a la llegada de la filosofía griega había ya sustentado la conquista justa sobre la base del *iustum bellum* apoyado en el ritual de los Fetiales. Pero había cierto deseo implícito de condicionar la favorable voluntad divina. Ahora, el problema de la legitimidad de la guerra se planteaba en términos filosóficos. Y eran reflexiones filosóficas las que daban a un Carnéades argumentos para desaprobador moralmente el imperialismo romano, o a un Lelio para replicarle, apoyándose en el principio estoico del gobierno del sabio y virtuoso. Es indudable que en una sociedad como la romana, fuertemente imbuida de principios jurídicos, estos temas debían ser ampliamente debatidos. Panecio, que trató de ellos en su *Περὶ τοῦ καθήκοντος*, fuente del *De Officiis* ciceroniano, nos refleja los puntos de vista del círculo escipiónico.

No obstante, las iniciativas militares y diplomáticas, al mismo tiempo que significaban una contradicción con los planteamientos éticos, ponían de relieve no sólo los intereses contrapuestos de los dos sectores gobernantes, conservadores catonianos y progresistas escipiónicos, sino incluso la misma falta de unidad de criterio en los segundos, y hasta la desaprobación popular hacia la tentación imperialista. Se podía explotar el tema ya antiguo de la liberación de Grecia como sujeto de controversia diplomática frente a Antíoco, o como motivo de propaganda ante los griegos,

tras la famosa declaración de Flaminio en Corinto. Pero también se podía aprobar la destrucción de Cartago, provocando encendidas controversias en el mundo griego, recogidas imparcialmente por Polibio (XXXVI, 9). Catón podía estimular tal hecho, y encontrar en el propio Escipión Emiliano el brazo ejecutor de su pensamiento. Incluso dentro del propio clan escipiónico, hombres como Escipión Násica podían pensar que era preferible no acabar con el enemigo eventual, para refrenar así las inquietudes populares que presagiaban la crisis gracana. No hay que olvidar que entre los Escipiones el tema de la *concordia*, a partir de la noción filosófica griega de *ὁμόνοια*, llegó a ser un eslogan político común, que perseguía fortalecer las empresas exteriores sobre el cuadro de un equilibrio social interno asegurado. Esto último se buscó en buena parte haciendo del *otium* popular dirigido una verdadera lección de habilidad política, como ha visto André, que igual podía recurrir al control de las diversiones populares (el teatro puede ser ejemplo de ello), como al placer estético derivado de la contemplación popular del producto de las rapiñas griegas (obras de arte fundamentalmente).

La tensión saltó de modo definitivo con las reformas gracanas, en las que autores como Smuts, Nicolet y Hadot han destacado el notable influjo de las ideas griegas sustentadas por la corriente estoica representada por Antipater. A ella pertenecía también Bloisio de Cumas, el probable inspirador de las ideas sociales de Tiberio Graco, ideas que, motivando la ley agraria del 133, suponían modificar profundamente la noción tradicional de *ager publicus*, y resaltar el concepto de soberanía popular. Ideas que, en última instancia, no significaban ninguna novedad, porque se habían gestado en un clima helenístico de reivindicaciones sociales, con paralelos cercanos en Sicilia y Magna Grecia, originando ciertos lugares comunes en la literatura política romana, al menos desde Polibio, como la comparación entre las constituciones de Roma y Esparta. Influxos griegos que vemos volver a repetirse en la ley judiciaria de Cayo Graco del 123, cuya factible inspiración rodía también se ha pretendido percibir en determinados pasajes de Cicerón y Salustio (Nicolet).

Respecto al plano de las creencias religiosas, los aportes helenísticos se manifestaron con relativa frecuencia ya desde antes del s. II a.C. Las relaciones con Etruria, los contactos con la que Heurgon llama civilización «helenística» de la Campania prerromana, o los intercambios culturales con el foco tarentino, matizan toda una larga época, que podríamos denominar de «adopción inconsciente» del Helenismo, que ofrece sustanciales diferencias con lo que Roma asumió a partir de la Segunda Guerra Púnica y desde su presencia en Grecia. Desde entonces, la *interpretatio* que asimilaba los dioses latinos a los griegos se vio facilitada, al calar el antropomorfismo o las leyendas mitológicas en la religiosidad popular a través del teatro o de la difusión de la lengua helena. Además de que las zonas italianas más expuestas al tráfico comercial con Grecia, como la parte meridional o la Campania, se constituyesen en foco receptor de nuevos cultos orientales, la presencia de itálicos en el Este griego hizo que tales contactos fuesen más directos. Al mismo tiempo, las difíciles vicisitudes del Estado romano durante la guerra anabálica motivaron tan gran preocupación por el porvenir, que oficialmente se buscó con afán garantizar la seguridad de Roma recurriendo a las consultas oraculares delficas, o incluso a la introducción de cultos más exóticos. No cuajaron las mismas inquietudes religiosas, desde luego, en los diferentes niveles de la ciudadanía romana. Pero de la misma manera que quizá quepa hablar en este terreno de un helenismo más intelectualizado en la clase patricia, y otro más vivencial en la plebeya, también son hasta cierto punto diferentes los aportes que el Helenismo dio durante el s. II a la religiosidad itálica, y a la propiamente romana.

Dos de las divinidades griegas que encontramos más profundamente asimiladas a inicios del s. II en el panteón romano son Apolo y Hércules. El primero, acogido tiempo atrás en virtud de sus cualidades médicas, había visto recientemente acrecentarse su prestigio tras la instauración de unos *Ludi Apollinares*, a raíz de una consulta oracular. No nos faltan testimonios de la expansión de su culto, tanto entre los sicilotas (monedas de Messana, de fines del s. III, con símbolos apolíneos), como entre los itálicos del Sur, especialmente en virtud de ciertas vinculaciones del dios con los ambientes órficos, tan bien conocidos en la zona tarentina. En cuanto a Hércules, sabemos que el ritual en su fiesta anual del *Ara Maxima* era marcadamente griego, y que su caracterización antigua como dios mercantil subsistió en la costumbre de algunos generales de consagrarle parte del botín. Así, en el 187, a la vuelta de su campaña etolia, *M. Fulvius Nobilior* erigió un templo conjunto a Hércules y las Musas (Cic., *Arch.*, 27; Serv., II, *Aen.*, I, 8, etc.). Algunas de las circunstancias expuestas explican el especial predicamento que ambas divinidades tuvieron entre los italianos y romanos que frecuentaban Delos, donde el colegio de los Apoloniastas lo había escogido como patrón. Es difícil establecer si los italianos adoraban en realidad al dios de su patria, o al Apolo delio propiamente dicho, pero el contenido de las dedicaciones epigráficas, que datan todas de la época ateniense, señala cómo atraía la devoción de quienes se veían corrientemente expuestos a los avatares de la navegación. En el mismo sentido aparece asociado significativamente a Hermes, patrón de los comerciantes, y a Dionisos, dios del vino, que protegía los intereses de la asociación de *οἰνοπώται* (Bruneau). Son motivaciones hasta cierto punto similares, las que explican también las diversas inscripciones delias en las que Hércules es honrado por diferentes grupos de italianos.

La expansión del dionisismo itálico, a comienzos del s. II, alcanzó rasgos especialmente críticos a raíz del famoso asunto de las Bacanales del 186. Las discusiones han sido muchas entre los estudiosos, no sólo respecto al origen del culto introducido en Roma (Egipto, Etruria, Tarento, Campania), sino a las estrictas razones que motivaron la represión senatorial, bastante dura por cierto. Los datos de que disponemos permiten apuntar, no obstante, hacia una mayor difusión de los ritos en los ámbitos meridionales, desde el Latium hasta Apulia, pasando por la Campania. Las zonas rurales del país brucio y de la región tarentina fueron los puntos de extrema resistencia al senadoconsulta «Sobre las Bacanales», que desencadenó una reaccionaria respuesta de los ambientes conservadores contra los conventículos báquicos, que se habían propagado hasta la propia Roma. El historiador Tito Livio (XXXIX, 41) recuerda cómo aún en el 184 hubo que reprimir *magnas pastorum coniurationes*, probablemente grupos de pastores dionisiacos, cuya denominación indica su mayor arraigo en los medios rurales. La Italia meridional era el principal reducto de las creencias órfico-pitagóricas, tan vinculadas al dionisismo, y la misma efervescencia religiosa resalta en la asociación cultural entre el panteón isiaco y Dionisos, manifiesta a través de ciertos testimonios campanianos.

También son inciertos los motivos que ocasionaron la implacable respuesta senatorial. La represión religiosa, como factor indicativo de las crisis provocadas por el Helenismo en la conciencia religiosa tradicional, tuvo brotes muy ilustrativos: en el 213, cuando la inquietud popular trataba de conjurar el peligro púnico con ritos públicos extraños, un edicto los prohibió, requisándose los libros proféticos. Ya hemos aludido al asunto de los libros de Numa, quemados tras su descubrimiento por considerárseles oficialmente perniciosos para la buena «salud mental» popular; y a las expulsiones de filósofos y rétores. En el 139 la interdicción alcanzó a caldeos y judíos helenizados, seguidores del culto de Zeus Sabazios, cuyas relaciones con el

orfismo también se han señalado. El problema está en determinar con certeza si el Senado, reducto conservador, veía en tales grupos sólo un peligro religioso, o un germen revolucionario. Desde luego, la falta de precedentes tan críticos, y el alcance territorial y humano de la represión, parecen poner más de relieve en el asunto de las Bacanales las motivaciones políticas. ¿Sentimientos antirromanos en aquellas regiones del Sur que habían sido especialmente propensas a la alianza anibálica? ¿Temor a una subversión general fomentada por ciertos estados helenísticos? En el discurso alusivo al tema del cónsul Postumio que nos transmite Livio (XXXIX, 15, 16) se destacan las razones religiosas de la persecución, y el peligro que los grupos báquicos significaban para el Estado. Se cifraba la bondad o maldad de los nuevos cultos tomando como paradigma una tradición religiosa, que tan solo pocos años atrás no había tenido inconveniente en acoger por evidentes razones de Estado a la *Magna Mater* de Pessinonte. Quizá esta manipulación de la opinión pública no fue más que una pantalla para ocultar qué era, en realidad, lo que la clase dirigente romana veía peligroso en el asunto: unas ceremonias místicas, producto del instinto religioso de los núcleos sociales más relegados, sensibilizados ante las prerrogativas de las clases dominantes. Las aspiraciones escatológicas de los iniciados, como elemento propio de la religiosidad de los no privilegiados, si podían ser vistas como un peligro público, ante cuya amenaza, y en contra quizá de lo que se ha venido suponiendo, conservadores catonianos y filohelenos proescipiónicos se unieron para defender la supervivencia del Estado.

La adopción del culto de Cibele, traído de Asia Menor en el 204, es una clara muestra de hasta dónde podía llegar el dirigismo de la oligarquía romana en materia religiosa. Esta asimilación del Helenismo por vía oficial se nos presenta como un proceso que se realiza en etapas muy concretas, y de modo radicalmente diferente a la espontaneidad con que el Helenismo itálico acogió desde el s. II los cultos isiacos. La introducción de la *Magna Mater* fue, desde el primer momento, un asunto aristocrático, en el que los decenviros simplemente fueron portavoces de una clase social, que por la leyenda troyana honró en la diosa frigia a la protectora natural de los descendientes de Eneas (Boyancé, Lambrechts). Esta convicción aminoró el exotismo de la medida, y permitió a Cibele compartir con la Venus Erycina el derecho a tener un templo en el interior del *pomerium*. Al mismo tiempo, las relaciones diplomáticas entre Roma y Pérgamo quedaban así mejor afirmadas sobre una comunidad de origen (Dumézil), que sobre mutuos intereses. Sin embargo, el móvil político de la iniciativa nos lo indica el que, pese a la creación de sodalidades de la *Magna Mater*, o a la celebración de los *Megalensia*, que nada tenían de oriental, el nuevo culto quedase aislado desde el principio, y sometido a un rígido control estatal.

Por el contrario, es precisamente una política liberal la que se patentiza más en zonas como la Campania, S. de Italia o Sicilia, donde la asimilación de nuevos cultos fue un proceso gradual y vivencial. El papel desempeñado por Delos en este fenómeno de sincretismo religioso fue destacado, en razón a los factores ya apuntados. El aumento desde el 166 de la presencia extranjera en Delos, y la tolerancia religiosa mostrada por los atenienses, propiciaron la afluencia de divinidades no griegas de diverso origen. Las mismas deidades helénicas tendieron a identificarse con las extranjeras. En el cosmopolitismo delio el culto oficial de Apolo podía perfectamente convivir con los ritos egipcios o sirios, traídos por iniciativa privada, pero algunos de los cuales acabaron oficializándose. El clima de libertad religiosa que se respiraba hacía mucho más fácil para los italianos, lejos allí de la fiscalización del Estado romano, hacer partícipes de sus preocupaciones marítimas o mercantiles a cuantos dioses se mostrasen propicios a ello. Así, por ejemplo, Serapis e Isis atraían el favor

de los comerciantes como protectores de la navegación; algunos exvotos invocan a Isis como *Euploia* o *Pelagia*; y la misma intención se evidencia en aquellos documentos que asocian a las deidades egipcias con los Dióscuros (Malaise, Roussel). En las listas de suscriptores del *Serapeum* delio abundan los nombres campanianos. También es muy significativa la asimilación en ciertos testimonios de Isis con Fortuna, teniendo en cuenta la antigüedad de la divinidad itálica, y su integración en las nuevas preocupaciones cósmicas que afectaron a la religión romana durante esta centuria.

El papel de Delos como centro difusor de los cultos egipcios se hace especialmente evidente en relación a la Campania y Sicilia. En la primera de ellas su acogida se hizo sin obstáculos políticos, siendo su puerta de entrada Pouzzuoli, y su principal elemento difusor los negociantes italianos que operaban en Delos, aunque ciertos núcleos alejandrinos allí establecidos contribuyeron también a ello. Conocemos una ley del 105 a.C. concerniente a ciertas obras realizadas junto al templo de Serapis, patrón de comerciantes y navegantes, como lo indican las lámparas votivas en forma de barco. En Herculano se atestigua un prototipo estatuario de Isis-Fortuna, de creación helenística, que Tran Tam Tinh fecha en la segunda mitad del s. II, y estima de fabricación local. Serapis es adorado junto a Isis en el *Iseum* pompeyano, y la aceptación de la diosa egipcia en los cultos domésticos trasciende en numerosas estatuillas y amuletos. Testimonios tempranos de la devoción isiaca tampoco faltan en Nápoles y Capua. Los relativos a Sicilia, a su vez, hablan de una acogida algo anterior, desde fines del s. III, siendo también el factor transmisor marinos y traficantes, puestos en contacto con los ámbitos egipcios. Documentos datables en el s. II, ya en pleno gobierno romano, no faltan en Siracusa: estatua de Serapis-Plutón, inscripciones dedicadas a Isis, nombres teóforos en la epigrafía, etc.; en Taormina, mención de un templo de Serapis a inicios del s. II; y como muestras de un reconocimiento oficial, emisiones monetales con temas alejandrinos en Siracusa y Catania, desde fines del s. III (Sfameni).

Pese a todo lo expuesto, la incidencia del Helenismo en la cultura romana durante el s. II, patente también en el valor formativo del teatro y de las bellas artes, hubiese quedado muy limitada, de no mediar la difusión de la lengua griega como importante factor de comprensión.

Los romanos no hicieron del griego un aprendizaje metódico, salvo en ciertos niveles sociales, sino que su asimilación fue progresiva, a partir de los préstamos que dominan las formas literarias, y también a la altura del lenguaje coloquial. Encontramos a Livio Andrónico recibiendo del Senado el encargo de componer una tragedia y comedia griegas, a Ennio renunciando al verso tradicional, el saturnio, para escribir en metros griegos, o a los primeros cronistas optando por la lengua de Homero para relatar la propia historia romana, quizá por la insuficiencia expresiva del latín. Pero la vía de asimilación es muy diferente cuando nos centramos en el nivel familiar, el del diálogo común, el de los conocimientos poseídos por el público corriente de los cómicos latinos. La conversación normal de los ámbitos populares estaba llena de grequicismos, hasta el punto de que cualquiera podía comprender ciertos juegos de palabras en las obras de Plauto. A vocablos griegos se les colocaban sufijos latinos, o bien se utilizaban con valor argumental términos griegos despreciativos o laudatorios. También muchas exclamaciones familiares tenían idéntico origen. En ciertos aspectos, que presuponen un contacto directo y frecuente de la sociedad romana con la helénica, el predominio del griego era evidente. Así ocurría con el vocabulario relativo a los esclavos, o con la terminología concerniente a la navegación, las relaciones mercantiles o el pequeño comercio, puesto que los traficantes ita-

lianos jugaron un destacado papel en estos préstamos lingüísticos. Como lógica secuela de la introducción de nuevas costumbres griegas, el vocabulario de lo que representaba lujo, placer, juegos, lo que algunas veces con tonos despectivos se simbolizaba en la voz *pergraeacari*, era de raíz helénica (Marouzeau). Y lo mismo encontramos en el dominio de las artes o de la terminología científica. *Cognomina* latinizados, como *Philus* o *Philippus*, algunos llevados por miembros de *gentes* selectas, indican hasta dónde llegó tal adaptación.

No obstante, el aprendizaje de la lengua griega mediante el estudio sólo se hizo a nivel de clases elevadas. Los grandes estadistas filohelenos, como Paulo Emilio, Flaminio o Emiliano, la conocían, pues era lo menos que se esperaba de una persona que se preciara de culta. Escribir en griego había sido una moda ya antigua entre los literatos romanos, especialmente en el género histórico desde Fabio Pictor. Tanto Livio Andrónico como Ennio, maestros al mismo tiempo que poetas, habían enseñado, según Suetonio (*De gram.*, I), *utraque lingua*, y el segundo afirmaba tener *tria corda*, a propósito de su conocimiento del osco, griego y latín. Es decir, en los ambientes más helenizados se era consciente de la necesidad de aprender el griego, para llegar a una mejor comprensión de la cultura helenística. La presencia del griego en ciertos cultos también debió contribuir a ello. Según Gagè, quizá los esclavos públicos adscritos a los *duumviri sacris faciendis* habían sido griegos, como lo sería el ritual religioso de la *Magna Mater*, o probablemente los primeros intérpretes que tradujeron los libros sibilinos. Pero, además, las mismas exigencias políticas derivadas de la presencia romana en Grecia, estimularon el aprendizaje del griego en los círculos dirigentes. Pronto se recibió de los corintios el derecho de asistencia a los Juegos Istmicos, y se enviaron embajadas. Las conferencias dadas por el embajador pergameno Crates de Malos en el 159, o por la delegación de filósofos atenienses en el 155, debieron dejar profunda huella en los espíritus selectos. La cancillería romana traducía con frecuencia documentos oficiales al griego. En el cenáculo literario a la griega de Lucilio se discutían temas de gramática, o se acogía a muchos maestros helenos; unos eran de condición servil, otros libres. Hacia el 167 Polibio advierte la presencia en Roma de muchos profesores cualificados (XXXI, 24), a los que recurrió Paulo Emilio para educar a sus hijos. También vemos cada vez más a los hombres de Estado romanos expresarse públicamente en griego. Licinio Craso, durante su proconsulado en Asia (131 a.C.), pudo impartir justicia en varios dialectos, y un discurso a los rodios del padre de los Gracos es recordado por Cicerón (*Brut.*, 20, 79) como singular pieza oratoria.

Pese a todo, no hay que olvidar el valor educativo de ciertas manifestaciones literarias sobre los niveles menos encumbrados de la sociedad romana. Caso muy particular es el del teatro. En el tratamiento de la tragedia griega los adaptadores latinos mostraron, desde luego, mucha menos originalidad que en el caso de la comedia, a la que infundieron un vigor muy romano. El conocimiento lingüístico que el público tenía del griego no implicaba un parejo nivel cultural, e incluso la vulgaridad creciente del auditorio debía degradar a veces los propósitos moralizadores de quienes buscaban ejercer una labor formativa a través de la escena. Polibio cuenta que en el 167, durante cierta representación, los músicos griegos encontraron más fácil llegar a los espectadores emprendiendo una lucha mímica. Aunque la tradición escénica romana derivase de la griega, la «filosofía» teatral era consciente de que calaba más en la multitud presentar casos de moral práctica, o los rasgos más picantes de la psicología humana, en vez de recurrir a altos ideales morales o intelectuales. Esta disposición popular mostró a los círculos dirigentes cómo la batalla política entre conservadurismo catoniano y progresismo filohelénico podía librarse también sobre la

escena, y de hecho sobre ella se dieron cita sentimientos muy encontrados. El reconocimiento oficial del papel educador que tanto poetas como autores teatrales podían ejercer, se puso de manifiesto con la creación del *collegium scribarum histrionumque*. Pero aunque algunos autores como Terencio o Accio viajaran a la propia Grecia, quizá para recibir una más directa savia helénica, y aunque siguieran en sustancia a sus originales griegos, lo cierto es que sus adaptaciones traslucían evidentemente preocupaciones o inquietudes de actualidad, incluso las mismas tensiones suscitadas en el seno de la sociedad romana por las aportaciones del Helenismo.

Esto último se observa con claridad comparando el teatro de Plauto y Terencio. El primero es tremendamente realista al reflejarnos una época, en la que una serie de valores activos y profesionales comenzaban a declinar: desdeñando la vida agrícola, concentración urbana generadora de un gran desempleo, desarrollo de un artesanado, al servicio del lujo ciudadano, que empleaba una mano de obra servil y extranjera... En fin, Plauto se hace portavoz de una generación inquieta, cuya problemática moral se busca remediar con el recurso a las virtudes nacionales, amenazadas por las innovaciones foráneas, el escepticismo filosófico o las dudas religiosas. En la escena plautina son las diatribas antihelénicas de Catón las que entran en juego. Su perspectiva es conservadora, muchos de sus personajes, en especial los parásitos, son presentados como agentes de la molición y depravación griegas, se busca desacreditar al Helenismo, por lo que aquéllos no son merecedores de imitación, ni dan a su teatro un contenido educativo. Si los griegos hubiesen sido como Plauto los pintaba, tendríamos que dar a Catón razón en sus críticas en nombre del *mos maiorum*. No obstante, aunque es muy probable que con sus obras Plauto desviara una parte de la opinión pública hacia el sector conservador, se nos escapa hasta qué punto pudo servir con su arte a una causa política determinada.

La antítesis la tenemos en Terencio, vinculado a autores como Cecilio, o actores como Ambivio Turpión, imbuidos de la corriente filohelénica. Conoció un ambiente a menudo ingrato, en el que se le acusaba de inspirarse en modelos griegos, o de que sus obras estaban influidas por sus amistades del clan escipiónico. Terencio era, desde luego, un extranjero con visión cosmopolita, que también perseguía un fin moralizante, pero cuyo atractivo por la *humanitas* griega lo encajaba totalmente en el ambiente de la Comedia Nueva. Podía cobrar más que nadie por su *Eunuchus*, y atraerse las iras del *collegium poetarum*. Podía ser el portavoz del sector filohelénico romano, como piensa Lana, que buscaría así contrapesar los efectos del teatro de Plauto. Pero en obras como las *Adelphoe* había un verdadero intento educativo, un deseo de dar respuesta a latentes problemas sociales o pedagógicos, una sincera intención de modificar la posición romana ante la vida griega. Su visión de la sociedad que quería aparecer tamizada por actitudes éticas, que indican el influjo que sobre él debieron ejercer ciertos filósofos griegos, como Panecio, con quien pudo estar en contacto. Esa misma impronta estoica es la que explica su mentalidad abierta y humanizante, tan bien reflejada en una conocida frase de su «Heautontimoroumenos» (77), adecuado lema, asimismo, para el nuevo rumbo de la ilustración romana del s. II a.C.: «Hombre soy, y pienso que nada de lo humano me es ajeno».

BIBLIOGRAFIA

- BADIAN, E., *Foreign Clientelae (264-70 B.C.)*, Oxford, 1958.
idem, *Roman Imperialism in the Late Republic*, Oxford, 1968.

- CASSOLA, F., *I gruppi politici romani nel III secolo A.C.*, Roma, 1968.
- SCULLARD, H.H., *Roman politics 220-150 B.C.*, Oxford, 1951.
- HATZFELD, J., *Les trafiquants italiens dans l'Orient hellénique*, Paris, 1919.
- BRUNEAU, Ph., *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970.
- BULARD, M., *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels historiés*, Paris, 1926.
- HEURGON, J., *Recherches sur l'Histoire, la Religion et la Civilisation de Capoue préromaine des origines à la deuxième guerre punique*, Paris, 1942.
- WILSON, A.J., *Emigration from Italy in the Republican Age of Rome*, Manchester, 1966.
- BLAZQUEZ, J.M., «Las revueltas de esclavos en Sicilia», *Memorias de Historia Antigua*, I, Oviedo, 1977, 89 ss.
- ANDRE, J.M., *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, Paris, 1966.
- DUDLEY, D.R., «Blossius of Cumae», *J.R.S.*, XXXI, 1941, 92 ss.
- BROWN, T.S., «Greek influences on Tiberius Gracchus», *Class. Journ.*, 1946-47, 471 ss.
- FERRERO, L., *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Turin, 1955.
- HADOT, I., «Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques», *R.E.L.*, XLVIII, 1971, 133 ss.
- LONG, A.A., *La Filosofía Helenística*, Madrid, 1975.
- NICOLET, C., «L'inspiration de Tibérius Gracchus», *R.E.A.*, I, 1965, 142 ss.
- PEDECH, P., *La méthode historique de Polybe*, Paris, 1964.
- SMUTS, F., «Stoic influences on Tiberius Gracchus», *Acta Classica*, I, 1958, 106 ss.
- BAYET, J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1973.
- MALAISE, M., *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, 1972.
- SFAMENI, G., *La religion romaine de Vénus*, Paris, 1954.
- TRAN TAM TINH, V., *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris, 1964.
- idem, *Le culte des divinités orientales en Campanie*, Leiden, 1972.
- BARDON, H., *La littérature latine inconnue*, Paris, 1952-56.
- BOYANCE, P., «La connaissance du grec à Rome», *R.E.L.*, XXXIV, 1957, 111 ss.
- LANA, I., «Terenzio e il movimento filellenico in Roma», *Riv. Filologia Classica*, XXV, 1947, 44 ss y 155 ss.
- HOLLEAUX, M., *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques au III^e siècle avant J.C. (273-205)*, Paris, 1921.
- ROSTOVITZ, M., *Historia social y económica del mundo helenístico*, Madrid, 1967.
- ROUSSEL, P., *Les cultes égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle av. J.C.*, Paris-Nancy, 1915-1916.
- HILL, H., *The Roman middle-class in the Republican period*, Oxford, 1952.
- CARCOPINO, J., *Les étapes de l'impérialisme romain*, Paris, 1961.
- GRIMAL, P., *Le siècle des Scipions. Rome et l'Hellénisme au temps des guerres puniques*, Paris, 1975.
- DUMEZIL, G., *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974.
- MAROUZEAU, M.J., *Aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, 1949.
- GAGE, J., *L'Apollon romain*, Paris, 1955.