

Aspectos del tiempo en el teatro griego

Antonio Melero
Universidad de Valencia

*Para Jordi Pérez Durá con el que
he compartido años, trabajos y amistad*

No es mi intención estudiar el modo en que el teatro griego trata dramáticamente el tiempo, es decir, las convenciones, los procedimientos y el lenguaje dramatúrgico por el que un acontecimiento mítico –digamos la leyenda de Agamenón en la trilogía de Esquilo; la historia de Edipo en la obra de Sófocles; la de Penteo o Medea, por ejemplo, en Eurípides– es traducido a un acontecimiento mimético –en el lenguaje de Aristóteles–, de tal forma que el espectador ático o el lector moderno entrenado proyecte en ese tiempo escénico, seleccionado y contraído, pero también hábilmente aludido, la totalidad del acontecimiento mítico, al tiempo que establezca relaciones temporales pertinentes para los propósitos del autor. La cuestión es compleja, porque el «acontecimiento mítico» no estaba temporalmente codificado. Existían tradiciones que cada tragediógrafo adaptaba a sus propósitos. Y no eran infrecuentes las transgresiones de esas tradiciones, los abundantes anacronismos existentes en las tragedias, que más que un defecto formal, son una forma de poner en relación el suceso mítico con el mundo real: un instrumento de participación del público.

Pero mi intención es otra, porque para conocer bien esas convenciones contamos, además de la imprescindible *Poética* de Aristóteles, con una amplia y excelente bibliografía sobre este aspecto central de la dramaturgia griega.

Me propongo ofrecer algunas perspectivas, con algún apoyo textual, de cómo la tragedia, la forma más alta de poesía de época clásica, pensó el tiempo.

Pensar el tiempo ha sido y es uno de los temas centrales de la filosofía occidental. Digamos para centrar la cuestión que todavía hoy la Física moderna no ha llegado a una definición definitiva del tiempo. Paulatinamente la filosofía y la ciencia han ido señalando la complejidad de la noción de tiempo: si, por un lado, éste aparece como un sistema de relaciones de orden (simultaneidad, sucesión, antes-después, continuidad y discontinuidad), de relaciones métricas (intervalos, instantes, momentos y duraciones) y topológicas (linealidad, circularidad, dimensión, orientación, finitud o infinitud), por otro lado, aparece como devenir que relaciona las llamadas dimensiones temporales: pasado, presente y futuro, que se relacionan con las nociones de reversibilidad e irreversibilidad. Retengamos, para nuestro propósito, estas dos últimas nociones.

Mientras que para la física clásica el tiempo, junto con el espacio y la materia, era un absoluto, la física relativista lo vincula, según el segundo principio de la termodinámica, a la noción de entropía, es decir al concepto de improbabilidad: es muy improbable que una estatua rota, que supone un aumento de la entropía, se recomponga con el tiempo. Es el aumento de la entropía lo que permite distinguir entre un pasado y un futuro, definido como una menor posibilidad de reordenación de un sistema. Es lo que se conoce como la flecha termodinámica del tiempo.

Pero los griegos y este humilde servidor estamos muy lejos de dicha flecha. Los griegos y la mayoría de los mortales seguimos sumidos en las paradojas del tiempo, en aquella perplejidad de S. Agustín cuando se preguntaba «Quid est ergo tempus?», perplejidad derivada de la conciencia del mismo y de la imposibilidad de responder a la pregunta.

Por lo general, el tiempo nos aparece, ante todo, como una experiencia individual, social y cultural, mediatizando a través de esas experiencias la elaboración de una noción general de tiempo. Las sociedades agrícolas y sedentarias – a diferencia de las sociedades cazadoras- , dependientes de la agricultura para su supervivencia, sintieron la necesidad de disponer de una cronometría, de un calendario rector de sus actividades: el tiempo de la siembra, de las labores, de la recolección. Esta experiencia, junto con los ritos y mitos de renovación del poder, condujo a una conceptualización del tiempo que permitió dividirlo, por usar la terminología de Mircea Eliade, en tiempo sagrado y tiempo profano. Este marco teórico me parece especialmente útil para entender las diferentes

experiencias del tiempo en la cultura griega y huir de esquemas en exceso rígidos y reductores.

Por una parte, ya desde los comienzos mismos de la civilización griega, aparece un tiempo divinizado y absoluto y, por otro, el tiempo del calendario, el de la vida cotidiana. De un lado, el tiempo que domina los fenómenos naturales (día, noche, fases de la luna, estaciones del año, vida vegetativa, tiempos de floración, fruto y agostamiento de la vida vegetal); y, por otro lado, estaba el tiempo de la experiencia individual, que comienza con el nacimiento y culmina con la muerte. Dos formas de experiencia contrarias, ya que la una es cíclica, dominada por la idea de retorno, mientras que la otra es irreversible. Aunque en cierta forma esta irreversibilidad es negada por las creencias en la inmortalidad que ponen la vida y el tiempo en función del tiempo absoluto de la divinidad. Es decir, en la medida en que la concepción religiosa del mundo se convirtió en predominante, se ha considerado el tiempo en función de la divinidad y se ha planteado la cuestión desde la noción de eternidad (*sub specie aeternitatis*), es decir, a partir de la negación misma del tiempo.

Esta separación entre la experiencia del tiempo y la conceptualización religiosa del mismo, se manifiesta también en la separación entre el pensamiento religioso y metafísico y un planteamiento científico del tiempo.

El pensamiento griego nunca dejó de reflexionar sobre este elemento, desde la perspectiva física, la humana y, con frecuencia, ambas implicadas. Por lo general, podemos decir que el pensamiento griego se movió entre la noción cíclica del tiempo y la religiosa y, a menudo, como es el caso de Platón, con ambas perspectivas incoherentemente implicadas.

Ahora bien estas formas de pensar el tiempo se produjeron de formas diversas y graduales. En el principio no fue, en este caso, el mito. En la tradición mítica griega, ni Homero ni Hesíodo, del que procede el primer calendario, parecen haber tenido en cuenta el tiempo como principios cosmogónicos. Para Homero el principio es la Noche, para Hesíodo, el Caos. Fueron los órficos los primeros que incluyeron el tiempo en sus sistemas cosmogónicos por dos razones fundamentales. Las teogonías órficas, en efecto, en la medida en que hoy las conocemos relativamente bien gracias a los hallazgos de Olbia, Derveni, Pelinna, presentan una visión del mundo que coincide, en parte, con las viejas cosmogonías, como

las de Hesíodo y, en parte, presentan elementos nuevos y muy originales. Uno de ellos es la importancia que conceden al Tiempo personificado, generalmente unido a Necesidad, como correlatos míticos de la aparición del tiempo ordenado en el cosmos. El tiempo es, a diferencia de lo que piensa la Física moderna, un elemento productor de orden, de cosmos, por decirlo en términos griegos. Junto a otros elementos, como la del huevo cósmico del que nace Eros y que supone la inclusión en la línea sucesoria del reinado de los dioses, de un reino de Dioniso, los órficos incluyeron también en sus sistemas una preocupación antropológica y muy especialmente por el lugar que el hombre ocupa en la organización del mundo descrita por las cosmogonías, fundamentalmente por lo que hace a la naturaleza y destino del alma humana, con una orientación siempre soteriológica, es decir preocupada por el problema de la salvación de las almas en la otra vida. De forma que ya en estas primeras cosmogonías órficas aparece la idea general de un tiempo cíclico, personificado, como en los mitos iraníes. Pero junto a este tiempo cíclico, existe también la necesidad de establecer un tiempo eterno, que acogiera la inmortalidad del alma.

Veamos, en primer lugar, la idea del tiempo cíclico. Hay que decir que las nociones griegas del tiempo difieren bastante de las ideas más generalizadas actuales sobre el tiempo. Con independencia de lo que postule la Física, la idea de tiempo más generalizada hoy en día –y a ello no es extraño la idea de progreso– es la de una línea recta que se extiende sin límites hacia atrás, en el pasado y hacia delante, en el futuro. Para un griego del siglo V la representación del tiempo era diferente. Para él el tiempo no era una línea recta, sino un círculo. Esto es evidente en las imágenes poéticas con que los poetas presentaban el tiempo. Y también en algunas de las formulaciones de los filósofos. Aristóteles afirma en muchos lugares de la *Física* que el tiempo es circular. El tiempo en Aristóteles no podía ser dissociado del movimiento y los movimientos por los que se mide el tiempo son períodos cíclicos –día, mes, año así como las revoluciones celestes–. Los atributos y asociaciones del tiempo en poesía están manifiestamente tomados del ciclo del año, en el que la Naturaleza se mueve desde la muerte del invierno al nacer de la primavera, a la vejez y al envejecimiento, al renacer: es el ciclo del devenir. Estas concepciones tienen consecuencias religiosas y filosóficas importantes.

A decir verdad esta circularidad del tiempo no es específicamente griega. En la *Biblia* la historia del hombre comienza con un paraíso perdido y termina con un paraíso reconquistado. Todo el pensamiento griego antiguo está obsesionado con la esperanza de que el reino de Crono, los *Saturnia regna*, tornará algún día. Esta idea aparece con muchas formulaciones, en el estado de los filósofos de Platón; en el reinado de Augusto de Virgilio, por ejemplo. Existía, pues, la idea consoladora y, en cierto modo, opuesta a la noción de tiempo implícita en la idea de progreso, de que hubo un tiempo feliz. Así la encontramos en Hesíodo, *Erga* 109-119:

Χρύσειον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων
 ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.
 Οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν·
 ὡς τε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
 νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος· οὐδέ τι δειλὸν
 γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
 τέρποντο ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων·
 θηῆσκον δ' ὡς θ' ὑπνῷ δεδημημένοι· ἐσθλὰ δὲ πάντα
 τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα
 αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον· οἱ δ' ἔθελημοὶ
 ἦσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσι.

Esta idea de la Edad de Crono, como antes he dicho, aparece una y otra vez, con formulaciones distintas, a lo largo de toda la cultura griega y acaba convirtiéndose en una de las formas en que se expresó la utopía griega, como muestra el siguiente fragmento de un poeta cómico del siglo V, que supo unir a esta idea de la Edad de Crono la tradición yámbica de apropiación ideal del mundo, mediante la abundancia alimenticia. Así Teleclides (fg. 1K&A) en una comedia intitulada *Anfictiones*:

Crono?: Λέξω τοῖνυν βίον ἐξ ἀρχῆς ὃν ἐγὼ θνητοῖσι παρεῖχον.
 Εἰρήμη μὲν πρῶτον ἀπάντων ἦν ὡσπερ ὕδωρ κατὰ χειρός.
 Ἡ γῆ δ' ἔφερ' οὐ δέος οὐδὲ νόσους, ἀλλ' αὐτόματ' ἦν τὰ δέοντα·

Fragmento interesante ya que en él, además de reaparecer los viejos tópicos hesiódicos actualizados, se insinúa la idea novedosa de que el tiempo humano (βίον) es producido por Crono. Veremos cómo el cómico sigue viejas especulaciones filosóficas sobre la cuestión.

Pero volvamos a la noción de tiempo cíclico. En la filosofía más antigua se supone, sin lugar a dudas, que el mundo tuvo un nacimiento en el tiempo y que perecerá para que otro le suceda. No hay

nada, sin embargo, en la Naturaleza –salvo los ciclos de las estaciones– que sugiera una teoría tan atrevida. Es un supuesto propio de cosmogonías primitivas el de que el tiempo es circular, en un movimiento en el que se unen principio y fin. Aun así la noción de una dirección irreversible del tiempo, es relativamente reciente y lo que predomina en la cultura griega es la idea del tiempo circular, unido, como hemos dicho, a la constatación del carácter cíclico de las mareas, solsticios y estaciones. La experiencia biográfica del crecimiento, envejecimiento y muerte se situaba en el marco de un tiempo cíclico, de manera que se consideraba la posibilidad de un retorno. Tal es la formulación, con variantes, que encontramos en las cosmogonías órficas, en los pitagóricos, en Platón, en Aristóteles o en la noción de *ecpirosis* de los estoicos.

En los órficos –en la medida en que conocemos su doctrina- la idea, como veremos, estaba implícita; en los pitagóricos aparece ya la idea más precisamente expresada: todo lo que sucede ahora ha sucedido antes y sucederá después, una idea no muy alejada de los fundamentos de una cierta mántica. Esta importancia cosmogónica del tiempo aparece, además de en las tablillas órficas, en numerosos textos, algunos de ellos tardíos, que recogen buena doctrina órfica o pitagórica. Así, por ejemplo, en

Apión en Clemente de Alejandría (*Homilias Romanas* 6,5)

Κρόνον οὖν τὸν χρόνον μοι νόει, τὴν δὲ ῥέαν τὸ ῥέον τῆς ὑγρᾶς οὐσίας, ὅτι χρόνῳ φερομένη ἡ ὕλη ἅπασα ὡσπερ ὠὶὸν τὸν πάντα περιέχοντα σφαιροειδῆ ἀπεκύησεν οὐρανόν ... ἔνδοθεν γὰρ τῆς περιφερείας ζῶιον τι ἀρρενόθηλυ εἰδοποιεῖται προνοία τοῦ ἐνότου ἐν αὐτῷ θείου πνεύματος, ὃν Φάνητα Ὀρφεὺς καλεῖ, ὅτι αὐτοῦ φανέντος τὸ πᾶν ἐξ αὐτοῦ ἔλαμψεν

Donde volvemos a encontrar la ecuación Crono=χρόνος.

Igualmente Atenágoras, *En defensa de los cristianos* 18 3-6

Ὀρφεὺς..... ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη, ἐκ δὲ ἐκατέρων ἐγεννήθη ζῶιον δράκων προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὄνομα Ἑρακλῆς καὶ χρόνος. οὗτος ὁ Ἑρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμεγέθες ὠίων.

Un pasaje de Aristófanes (*Aves* 693 ss.) atestigua la antigüedad de estas cosmogonías:

Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς·
γῆ δὲ οὐδὲ ἀἴρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· Ἐρέβους δ' ἐν ἀπέριροις κόλποις
τίκτει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἢ μελανόπτερος ὠίων,
ἐξ οὗ περιτελλόμεναις ὥραις ἔβλασταν Ἐρως ὁ ποθεινός

.....

Este tipo de ideas influyeron poderosamente en autores como Platón. En el *Timeo* 40 d, Platón se hace eco de las generaciones de dioses narradas por la teogonía órfica y se siente atraído por una visión de Zeus como principio, fin y centro, asistido por la Justicia que conocemos por un himno órfico (21 Kern=escolio a Platón *Leyes* IV 715e p. 451 Bekker):

Zeús ἀρχή, Zeús μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

Zeús πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος

Cf. 21 a

Zeús πρῶτος γένητο, Zeús ὕστατος ἀργικέρανος.

Zeús κεφαλὴ, Zeús μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τελείται

Zeús πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

Zeús ἄρσην γένητο, Zeús ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη.

Zeús πνοιὴ πάντων, Zeús ἀκαμάτου πυρὸς ὀρμή.

Zeús πόντου ῥίζα· Zeús ἥλιος καὶ σελήνη·

Zeús βασιλεύς, Zeús ἀρχὸς πάντων ἀργικέρανος·

πάντας γὰρ κρύψας αἰθίς φάος ἐς πολυγηθῆς

ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνεύγκατο. Μέγμερα ῥέζω

Pero es sobre todo la idea órfica de que el alma es algo divino y preexistente que penetra en los cuerpos y, cuando éstos mueren, vuelve al Hades y de allí penetra en otro cuerpo, lo que más sedujo a Platón. El alma permanece en el Hades hasta que Perséfone acata la compensación y, tras una última reencarnación en una existencia terrena de rango superior, se pasa a un estado divino o semidivino en el Hades. Incluso, como es sabido, Platón aprovecha esta idea para su famosa teoría de la reminiscencia (*Menón* 81 a), según la cual todo nuestro conocimiento es puro recuerdo de un momento anterior en que el alma liberada había visto las verdaderas ideas. Para ello le viene muy bien una doctrina que postulaba una existencia del alma anterior a su estancia en el tiempo. Pero no deja de ser curioso que en este contexto cite un fragmento de Píndaro (fg. 133 Snell–Maehler) y no un poema órfico. La razón, según Bernabé, es que Platón leyó en Píndaro un orfismo «filtrado», «moralizado», lejos de sus variantes más groseras.

Un influjo órfico se ha querido ver, con razón, en algunos pasajes pindáricos como *Olimpica* II 15 ss. (A Terón de Acragante):

Τῶν δὲ πεπραγμένων

Ἐν δίκῃ τε καὶ παρὰ δίκαν ἀποίητον οὐδ' ἄν

Χρόνος ὁ πάντων πατήρ

Δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος·

Λάθα δὲ πότημω σὺν εὐδαίμονι γένοιτ' ἄν.

Dado el fuerte eco órfico que resuena en los términos Crono y *latha*, la reminiscencia órfica es indudable también en Píndaro (fg. 133 Snell):

οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
 δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεὶν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει
 ἀντιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαυοὶ
 καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι
 ἄνδρες αὔξονται· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἦροες
 ἄγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.

Que se repite en formulaciones menos poéticas, pero muy semejantes, como Platón, *Menón* 81 b-c: φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τότε μὲν τελευτᾶν - ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι - τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε. δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιώναι τὸν βίον.

El tiempo con anterioridad a la tragedia

El pensamiento órfico, como acabamos de ver, junto a una concepción cíclica del cosmos, postulaba una dimensión temporal irreversible para el alma. El alma humana era como la vida de los hombres felices de la Edad de Crono ἀγήρωσ. Y, en consecuencia, definía también el tiempo como ἀγήραος, situándolo en el origen de todo. Vemos la operación intelectual consistente en trasladar un atributo de la mítica edad de oro al alma humana, una vez liberada del cuerpo. Los pitagóricos unieron la noción de tiempo y la cualidad ἀγήρωσ del alma, de forma que, por ejemplo, en el catecismo acusmático, a la pregunta de ¿Cuál es la naturaleza el tiempo? respondían: «el alma del mundo» (Plutarco, *Quaest. Platon.* VII 4, 1007 B).

Otras cosmogonías arcaicas de difícil intelección hacen también un lugar al tiempo en sus sistemas. Así, por ejemplo, el controvertido testimonio de Ferécides (D.K. I 7, B 1 p. 47) Ζᾶς καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη donde los críticos dudan si debe leerse Χρόνος ο Κρόνος, viendo quizás un juego de palabras a partir del mitológico Κρόνος convertido en Χρόνος. Ello implica una racionalización del mito, insertando la idea del tiempo en un sistema mitológico tradicional.

Igualmente problemática es la definición de Tales (*Diógenes Laercio* I 35): σοφώτατον χρόνος (Κρόνος).¹

¹ En otras versiones πρεσβύτατον Χρόνος.

Al sustituir *Κρόνος* por *Χρόνος* Tales hace un erudito juego de palabras, para intentar presentar nuevas ideas con ayuda de etimologías inventadas. Parece como si, en el momento en que la noción de tiempo va cobrando importancia, los pensadores se esforzaran en incluir el tiempo en un sistema mitológico y cosmogónico.

La confirmación de esta hipótesis la encontramos en Plutarco (*Banquete de los siete sabios* 8, 152 F) en donde el *θεὸς πρεσβύτατον* del primer aforismo de Tales se convierte en *χρόνος πρεσβύτατον*.

El testimonio es interesante porque muestra ya una clara interferencia entre la naturaleza del tiempo y las cualidades humanas. Ello plantea el debate sobre si hay ya una incipiente concepción antropomórfica del tiempo en Tales, de la que parece haber un eco en Agatón (Nauck fg.19): σοφὸν λέγουσι τὸν χρόνον πεφυκέναι.

Aunque parece que fue el orfismo/pitagorismo el primer movimiento que reflexionó sobre la naturaleza del tiempo, no parece que su influencia fuera tal como para referir a él todas las doctrinas sobre el tiempo filosóficas o trágicas.

La filosofía presocrática puede ser vista como un proceso de consolidación del enfrentamiento entre naturaleza y lenguaje, entre lo que las cosas son por sí mismas y lo que las cosas son en tanto dichas en un lenguaje que presenta problemas dada su convencionalidad. Si se tiene en cuenta que aquello que se problematiza, es decir la naturaleza, no tiene un carácter estable, sino que es visto como algo en constante cambio, se puede entender que el tiempo se presente siempre como algo ligado a este devenir de los acontecimientos y que el lenguaje lo que pretende es llegar a mencionarlo en su constante cambio. Los textos más representativos de esta concepción son seguramente los de Heráclito, cuando emplea, entre otras, la denominación de tiempo para su principio del eterno fluir de todas las cosas. Pero ya el primer texto filosófico conservado, el de Anaximandro, relaciona la pregunta por la totalidad de lo existente con el tiempo, que es el que, según el fragmento, impone el orden, es decir, es el que permite que exista el cosmos. Vemos que desde los inicios mismos de la Filosofía la pregunta por el sentido del mundo y del ser remite al tiempo. Lo mismo hizo Parménides en este uso presocrático del tiempo, puesto que la eternidad de su Ser no se concibe como un devenir infinito, sino precisamente como la ausencia de todo devenir, en definitiva, la ausencia de tiempo. Al declarar que «el ser no fue ni será, sino que es, a la vez, un continuo y entero» formula la primera noción

de «eternidad», mientras que otro eleata, Meliso de Samos, al declarar que el Ser siempre es, siempre fue y siempre será, acuña la noción de sempiternidad. Este planteamiento que vincula al ser con el tiempo (y a la que no es ajena la noción de *ousia*, entendida como presencia) reaparece en Platón.

Aunque en los primeros filósofos el tiempo es aún de naturaleza dimensional, ésta se va haciendo progresivamente más abstracta y va adquiriendo a medida que la reflexión cosmológica progresa cualidades como las de eternidad o sempiternidad. Paralelamente el curso del tiempo se va asimilando, cada vez más, con el curso del universo.

Estas ideas se fueron generalizando y están en la base de imágenes, representaciones y conceptos poéticos, sin que por ello hayamos de adscribirlas necesariamente a ningún poeta ni a ninguna corriente filosófica concreta.

Tras estas consideraciones generales, pasamos ahora a examinar los atributos y funciones con que el Tiempo, ya una abstracción, aparece en los tragediógrafos. Tras las elucubraciones de los presocráticos y de las sectas místicas, no debe sorprendernos que el tiempo aparezca en los dramaturgos con atributos sorprendentes, a primera vista.

1) Así el tiempo es representado, muy pronto, como un SOBERANO OMNIPOTENTE

La mitología no había colocado jamás el tiempo entre las divinidades tradicionales, si bien ya desde Hesíodo desempeña un papel importante en el devenir del cosmos. La tragedia ha avanzado mucho camino desde esa etapa. Así, por ejemplo, Sófocles asimila explícitamente el tiempo a un dios. El coro en *Electra* intenta llevar consuelo a la heroína, argumentando que al igual que Zeus es poderoso en el cielo, entre los mortales el Tiempo aporta alivio. *Electra* 179: χρόνος γὰρ εὐμαρῆς θεός, lo que aparece más exactamente expresado en *Edipo en Colono* (609) como ὁ παγκρατῆς χρόνος.

Estos dos pasajes muestran la ecuación tiempo=dios y dios soberano y omnipotente. El tiempo es concebido como un soberano, por su poder de infligir a todo ser ajeno a la raza divina las heridas de la vejez y de la muerte.

Es la misma soberanía que Esquilo reconoce a Zeus en *Euménides* (v. 918): Ζεὺς ὁ παγκρατῆς, donde aparece sugerida la ecuación Zeus=tiempo, tal como vimos en el himno órfico.

Como dios supremo, eventualmente identificado, como hemos visto con Zeus, el Tiempo posee unos atributos definidos:

b) POSEE LA CAPACIDAD DE ENGENDRARSE A SÍ MISMO

Así en *Pirítoo* de Critias o de Eurípides (=escolio a Aristófanes, *Aves* 179).²

ἀκάμας τε χρόνος περὶ γ' ἀενάω
 ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων
 αὐτὸς ἑαυτὸν

No engendrado es también uno de los atributos del tiempo en bastantes filósofos presocráticos. En Heráclito (D.K. 22 C 2): πάντων χρόνος ὕστατον καὶ πρῶτόν ἐστι, κἀν ἑαυτῷ πάντ' ἔχει κᾶστιν εἷς κούκ ἔστιν ἕν. Demócrito (D.K. II, 68, A 71, p. 102): τὸν γὰρ χρόνον ἀγένητον εἶναι. La idea reaparece en un fragmento del *Belerofontes* de Eurípides, N. 303 vv. 3-6:

Οὐδέποτ' εὐτυχίαν κακοῦ ἀνδρὸς ὑπέρφρονά τ' ὄλβον
 Βέβαιον εἰκάσαι χρεῶν, οὐδ' ἀδίκων γενεάν· ὁ γὰρ ουδενὸς ἐκφῦς
 χρόνος δικαίους ἐπάγων κανόνας
 δείκνυσιν ἀνθρώπων κακότητας ἐμοί

Así pues, aunque asimilado a un dios, el Tiempo trágico tiene sobre los dioses la superioridad de ser autógeno.

c) ES EL GARANTE DE LAS TRADICIONES HEREDADAS

Dotado de naturaleza divina, el tiempo posee la capacidad de legitimar y garantizar las tradiciones heredadas. En ese punto hicieron los trágicos –especialmente Esquilo y Sófocles– un notable esfuerzo por fundamentar la legitimidad de la tradición y la costumbre.

Así en *Bacantes* (v. 201 ss.) Tiresias declara:

πατρίους παραδοχάς, ὁμήλικας χρόνῳ
 κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος

donde la polémica con los καταβάλλοντες λόγοι de Gorgias parece evidente. La ley humana aparece como un bien absoluto, garantizado por su utilidad en el tiempo.

Igualmente el tiempo es padre de la justicia en Píndaro (Snell frg. 159) y en Eurípides *Antíope*, (fgs 222-3 N):

² El escolio atribuye la expresión a *Pirítoo* de Eurípides, expresión que recoge también Clemente de Alejandría (*Stromata* V, 35; Vid. J. Defradas, «Une image pré-socratique du temps», *REG* 80 (1967) p. 152.

Τὴν τοι Δίκην λέγουσι παῖδ' εἶναι χρόνου,
Δείκνυσι δ' ἡμῶν ὅστις ἐστὶ μὴ κακός

Y no podemos olvidar la defensa de Antígona de las leyes no escritas (vv. 456 ss.):

(τὰ ἄγραφα νόμιμα)
οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθες, ἀλλ' αἶε ποτε
ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη.

d) ES EL PADRE DE LA JUSTICIA

Píndaro había ya hecho del tiempo el «salvador de los hombres justos» (Snell fg. 159). En los trágicos aparece como una divinidad páredros de Zeus, como ministro oficial de la Δίκη que vela por el cumplimiento de los decretos de los dioses. En este sentido se ha hablado de «personificación del tiempo», subrayando su papel de testigo universal, tal como lo había definido ya Píndaro (*Olímp.* X 54 ss.):

ὄ τ' ἐξελέγχων μόνος
ἀλάθειαν ἐτήτυμον
Χρόνος

idea que reencontramos en Eurípides (*Primer Hipólito* N. 441):

χρόνος διέρπων πάντ' ἀληθεύειν φιλεῖ

Como testigo universal y fiel posee capacidades superiores: lo ve todo. Sófocles *E. R.* 1213:

ὁ πάνθ' ὄρων χρόνος

lo muestra (δείκνυσι) todo (Sófocles *Ayante* 647 φύει ἄδηλα).³ *E. R.* 614; Eurípides, *Alejandro* N. 60; *Belerofontes* N. 303 v. 5, etc.) y lo denuncia todo (Eurípides, *Hipólito* 1051; Filemón fg. dud. K&A):

χρόνος δίκαιον ἄνδρα μηνύει ποτε

E igualmente en Filemón (K&A VII Inc. fab. 173):

χρόνω τὰ πάντα γίνεται καὶ κρίνεται

Es interesante observar cómo Menandro (Meineke, *monost.* 620) vierte la idea en la sentencia:

ὁ χρόνος ἐπιμελής γίνεται πάντων κριτής

si bien en *monost.* 368, aprovechará la expresión, substituyendo χρόνω por νόμω.

³ Vid. A. Colonna, «Il dio Crono in Sofocle», en *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse*, Turín, 1980, pp. 281-84.

De ambos pasajes se deduce la ecuación χρόνος=νόμος, que no es otra cosa que la idea de que el tiempo acaba poniendo cada cosa en su sitio, actuando como un juez imparcial.

Con formulaciones más o menos formales encontramos aquí un *locus communis* que reencontramos, como un elemento de sabiduría popular, en los oradores; en Antifonte, *Sobre la muerte de Herodes* 72, 86, 71, y en Lisias XIX 61, por ejemplo, pero que tampoco es desdeñado por la filosofía. Véase, si no, Platón *Simposio*, 184 a⁴ o la historia (Jenofonte, *Hellen.* III 3, 2: ὁ ἀληθέστατος λεγόμενος χρόνος εἶναι).

e) ES EL PADRE DEL TIEMPO HUMANO

Eurípides, *Suplicantes* 787-8:

παλαιὸς πατὴρ ἡμερῶν

Heraclidas 900:

Αἰὼν τε Χρόνου παῖς

Pero junto a manifestaciones absolutas, encontramos otras en que el tiempo, como el de Protágoras, es un criterio de sabiduría. Así absolutamente en Esquilo, *Prometeo* 981:

Ἄλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος

En estas formulaciones es la capacidad de envejecer del tiempo lo que lo hace valioso para el conocimiento humano. La primera formulación que conozco de esta forma positiva de valorar la vejez, tan opuesta a la tradición utópica, está en Solón. En él (frg. 22 D, Adrados) leemos: Γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος, Una afirmación positiva de la vejez sobre la base de la experiencia y el conocimiento. Y así encontramos ya en *Euménides* una valoración apreciativa del envejecimiento del tiempo (v. 286): χρόνος καθαιρεῖ πάνθ' ὁ γηράσκων ὁμοῦ.

Un fragmento de autor desconocido (N. 508) afirma enigmáticamente que, «tras la sombra es el tiempo quien más rápido envejece»:

μετὰ τὴν σκιὰν τάχιστα γηράσκει χρόνος

⁴ Tanto la obra de Platón como la de Aristóteles hacen frecuentes referencias al tiempo. Véase, para este tema, V. J. Gioscia, *Plato's Image of time*, Diss. Fordham Univ., 1963: Según Diógenes Laercio, V 59, 18 Estratón, escolarca peripatético a finales del siglo IV escribió un tratado sobre el tiempo.

Nauck, comentando el pasaje, escribe «mira haec est sententia, atque in summa similitudine vehementer discrepant», *Men. Mon.* 347:

Μετὰ τὴν δόσιν τάχιστα γηράσκει χρόνος

Frente al χρόνος ἀγήραος encontramos el tiempo que envejece. Se puede interpretar como una incoherencia conceptual. Pero también es posible ver en estas manifestaciones las contradicciones entre las representaciones del tiempo cósmico y las de tiempo humano, tan breve como la «sombra de un sueño» de Píndaro o la «brevedad de la vida humana» de Gorgias.

f) EL TIEMPO HUMANO, EL TIEMPO VIVIDO

Como no podía ser menos, la Tragedia reflexionó sobre el tiempo de la vida humana. En relación, sin duda, con otras nociones, como hemos visto, como las de justicia, verdad, prosperidad, felicidad. Baste recordar el hincapié que Aristóteles hace en su *Poética* en el concepto de περιπέτεια.

Y así encontramos frecuentes debates, sofisticos en muchos casos, sobre si la vida humana es larga o corta (Eurípides, *Alcestris*, 691-3, Esquilo, *Prometeo* 536-9; Sófocles, *Edipo en Colono* 1211-17; *Ayante* 473-6; Eurípides, *Suplicantes*, 1109-13), sobre la muerte prematura (*Alcestris* 669-72); sobre la vida como luz (Sófocles, *Edipo en Colono* 1549-52; Eurípides, *Heracles*, 91); sobre la vida y la muerte; la fatalidad y el heroísmo, etc.

Conclusión

La mayoría de los críticos han subrayado la independencia del tiempo trágico respecto a la tradición filosófica y científica presocrática así como respecto de cualquier tradición mitológica. Porque en efecto en Homero χρόνος expresa la duración concreta, está muy lejos de ser un concepto. Es cierto que el pensamiento órfico concedió al tiempo un lugar importante en sus concepciones cosmogónicas y mitológicas. No obstante el influjo del orfismo no parece haber sido grande en los sistemas filosóficos ni en la Tragedia. En los primeros filósofos el tiempo es aún de naturaleza dimensional. La abstracción aparece secundariamente, en la medida en que la reflexión cosmológica progresa y en que el curso del tiempo es asimilado al curso del universo. Pero simultáneamente el camino hacia una concepción abstracta del tiempo comporta un aumento de formulaciones concretas. Las doctrinas filosóficas, en la medida

en que nos son mal conocidas, pueden estar en la base de ideas comunes, de imágenes de las que se sirven los poetas sin que, por ello, se adscriban conscientemente a un sistema filosófico.⁵

Pero, según lo que acabamos de ver, en la Tragedia el tiempo aparece con una naturaleza y funciones divinas o bien asimiladas a la divinidad. Y comprobamos, *grosso modo*, que el Tiempo aparece como una presencia impersonal, relativamente tenue en Esquilo, como un poder intermediario y anónimo en Sófocles y como un ser suprahumano, con todos los rasgos de un dios, en Eurípides. Es cierto que el tiempo en la tragedia está falto de una naturaleza definida, de una psicología y un aspecto propios, pero ello no le priva de un estatus divino auténtico. La tragedia se alinea así con la tradición mística que tanta importancia concedía al tiempo en sus sistemas y colmaba el silencio de la mitología respecto al mismo.

Si recogemos ahora la ambigüedad con que el tiempo nos aparece en la Tragedia –como divinidad por atributos y funciones definidos, pero, al mismo tiempo con rasgos claramente antropomórficos– fuerza es reconocer que los trágicos se ocuparon de una noción, la de Tiempo, central como principio cosmogónico y físico; como legitimador de la ley y de la costumbre; como espacio ético; como factor esencial del conocimiento humano.

Todo ello induce a dedicar algo más de atención al estudio del tiempo en los viejos tragediógrafos atenienses.

MELERO, Antonio, «Aspectos del tiempo en el teatro griego», *SPhV* 14 (2012), pp. 1-16.

RESUMEN

La cultura griega comenzó pronto a reflexionar sobre la naturaleza del tiempo. No obstante, si bien encontramos ya un incido de reflexión en la tradición mítico-poética arcaica, serán, sobre todo, los filósofos presocráticos –así como algunas sectas místicas– los primeros en dar cabida al tiempo en sus sistemas como un ele-

⁵ J. Defradas, «Une image présocratique du Temps», *REG* 80 (1967) pp. 152-59.

mento central de la cosmología, de la naturaleza y de la vida humana. Los poetas trágicos, bien por influencia de los filósofos bien de modo independiente, muestran en numerosos pasajes de sus obras cómo fueron evolucionando las ideas sobre el tiempo. Tal es el objetivo del presente trabajo: llamar la atención sobre la naturaleza, atributos y poderes del tiempo en la tragedia griega.

PALABRAS CLAVE: tiempo; filosofía presocrática; mito griego; orfismo; tragedia griega.

RÉSUMÉ

La culture grecque a commencé très tôt la réflexion sur la nature du temps. Bien qu'on puisse déceler une certaine pensée sur le temps dans la tradition mythique et dans la poésie archaïque, ce seront surtout les philosophes présocratiques –ainsi que quelques sectes mystériques– les premiers à faire place au temps dans leurs systèmes: le temps devient un élément central de la cosmologie, de la nature aussi bien que de la nature humaine. Les poètes tragiques grecs soit sous l'influence des philosophes soit d'une façon indépendante montrent dans maints endroits de leurs pièces l'évolution des idées relatives au temps. Cela constitue l'objectif du présent travail, celui d'attirer l'attention sur la manière avec laquelle la nature, les attributs et les pouvoirs du temps sont présentés chez les tragiques grecs.

MOTS-CLÉ: temps; philosophie présocratique; mythe grecque; orphisme; tragédie grecque.