

# Teopompo y el saber revelado

CAMPOS DAROCA, Javier  
LÓPEZ CRUCES, Juan Luis

## Abstract

In order to reassert the interest of the author in divine affairs, mainly in oracles and in 'theoi ándres' like Epimenides, Pherecydes or Pythagoras, interest which was not uncommon in his time, this paper re-examines some theopompean fragments.

## Teopompo y el saber revelado

La multiplicidad de intereses rastreables en los fragmentos del historiador Teopompo de Quíos aparece ya como nota destacada en la primera caracterización global de que disponemos para este autor, la elaborada por Dionisio de Halicarnaso en su Epístola a Pompeyo.<sup>1</sup> Se trata de un aspecto que retoma la reciente investigación historiográfica para dilucidar el controvertido carácter de la obra histórica de Teopompo. Hasta el momento, por el contrario, se ha tratado de identificar en los fragmentos una tendencia de base unificadora que permita sortear las considerables dificultades que se derivan de su lectura.<sup>2</sup>

En el presente artículo pretendemos destacar un aspecto especialmente interesante de la πολυμαθεία de este autor: la notable atención que Teopompo presta a las modalidades y personajes del saber revelado. Que Teopompo era un curioso incorregible de este tipo de asuntos lo testimonia, además del conocido pasaje de Plutarco, un curioso pasaje que Jacoby imprime en letra pequeña como T. 11 y sobre el que ha llamado la atención Bonamente. Teopompo es puesto como ejemplo de los peligros que conlleva τὰ θεῖα περιεργάζεσθαι, en una anécdota que recuerda la ceguera de Estesícoro.

1. 6 τὸ πολύμορφον τῆς γραφῆς T. 20.

2. Destacan los estudios de Laqueur art. "Theopompos von Chios" *RE V A* (1934) coll. 2.176-2.223, Murray "Theopompus, or the cynic as historian" *Greek Studies*, Oxford, 1942, pp. 149-70; Momigliano "Teopompo" *RFIC* 9, 1931, pp. 230-42 y 335-53 (recogido en *Terzo Contributo*, Roma, 1966, pp. 367-92); von Fritze "Die politische Tendenz in Theopompos Geschichtsschreibung", en *Schriften zur griechischen und römischen Verfassungsgeschichte und Verfassungstheorie*, Berlin-New York, 1976, pp. 193-219. Más reciente es el estudio de G. Bonamente "La storiografia di Teopompo tra classicità ed ellenismo" *AHS* 4, 1973-5, pp. 1-86 que es por hoy el estudio más completo y sugerente sobre el autor. Una visión de conjunto actualizada con propuestas interpretativas las aporta Lens en J. López Férez (ed.) *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1988 pp. 582-4, "Las Filificas de Teopompo, y la caracterización de los personajes en la literature griega antigua", *Itaca* 3, 1987, 565-592. Sobre aspectos particulares W.R. Connor, *Theopompus and fifth-century Athens*, Washington, 1968 y C. Ferreto, *La città disipatrice*, Génova, 1984.

Teopompo se mostraba efectivamente muy interesado por las figuras típicas de este tipo de saber, concretadas en el personaje del θεῖος ἀνὴρ. En el libro VIII de sus Filípicas sorprendía al lector con un considerable excursus que con el tiempo cobraría vida independiente como Τα θαυμάσια.<sup>3</sup> Teopompo trata en el libro VIII la intervención de Filipo en Grecia con ocasión de la tercera guerra sagrada. El fragmento 63 contiene una mención a la Anficionía délfica, que habría de ser un instrumento clave para el monarca macedonio (más adelante, en el libro XXX Teopompo relatará las reformas emprendidas por Filipo en esta institución). Seguía un monumental excursus en el que el autor enumeraba un conjunto de hombres marcados por estar en posesión de un saber revelado y divino, un catálogo de “maestros de verdad”. Para Jacoby, esta disgresión tiene una función que podríamos llamar “composicional”: la importancia de la victoria de Filipo sobre las tropas de Onomarco en Tesalia quedaría así destacada.<sup>4</sup>

Los primeros fragmentos del *excursus* tratan de la antigüedad y naturaleza de la sabiduría persa, considerada por Teopompo más antigua que la egipcia, y da una breve descripción de sus principios: polaridad de elementos y tiempo cíclico. El autor de Quíos menciona también a Zoroastro, figura que es objeto de no poca atención por los autores del siglo IV, historiadores y filósofos. Los fragmentos 67-69 testimonian la difusión que entre los autores tardíos tenía la versión teopompea de la leyenda de Epiménides. De Ferécides, su *pendant* inexcusable, Teopompo narraba historias milagrosas que la tradición atribuye preferentemente a Pitágoras, lo que ya notaba escandalizado Porfirio, quien constata airadamente la κλοπή. Según Teopompo, habría sido Ferécides quien aconsejó a los Lacedemonios μήτε Χρῦσον τιμῶν μήτε ἀργυρον. Pitágoras era referencia obligada en este catálogo. Según Teopompo era tirreno, opinión que compartía con figuras tales como Aristóteles y Aristóxeno de Tarento. Culminaba el excursus el famosísimo y discutido relato sobre la Μέροπις γῆ. Es ahora Silenus vincus quien pone ante los ojos de los mortales la verdad sólo accesible a los dioses. La versión que nos transmite el autor de la epítoma dista mucho de ser completa: πολλὰ μὲν οὖν ἄλλα ἀλλήλους διελέχθησαν καὶ ὑπὲρ τούτων. ¿Comenzaba Sileno con la terrible revelación de la desdichada condición humana a la manera del Sileno del Μερὶ ψυχῆς aristotélico? Jacoby se inclina a suponerlo y parece plausible pensar que en este caso los intereses concretos de Eliano hayan motivado el abandono de contenidos más banales. Todavía en el relato de la tierra merópide tiene ocasión Teopompo de insistir sobre la infelicidad de este mundo: los esforzados guerreros de las tierras de más allá del océano desprecian la condición de vida de los más felices entre los hombres: los hiperbóreos.<sup>5</sup> Después de este relato, mencionaba

3. Se trata de una parte que ha provocado ya una importante literatura desde Hirzel y Rohde. Destaca el artículo de I. Lana “L’utopia di Teopompo”, *Paideia* 6 (1951) donde se distinguen los variados intereses (literarios, políticos, filosóficos) que confluyen en el excursus. Insiste sobre la interpretación alegórica Aalders “Die Meropes des Theopomp”, *Historia* 5 (1978), pp. 316-27.

4. *Com.* p. 365.

5. En un artículo tan interesante como poco citado estudia Gernet los elementos estructurales del relato

Teopompo la figura del arcadio Bacis, purificador de las mujeres enloquecidas de los lacedemonios (f. 77). Pero la lista de "chamanes" no se agota aquí: en el fragmento 248 aparece mencionado Aristeas de Poconeso,<sup>6</sup> en el que ya Meuli vio un ejemplo clarísimo de prácticas y experiencias chamánicas. Análogo es el caso de Formión<sup>7</sup> y de Hermótimo, aunque en este último caso la atribución a Teopompo es dudosa.

En cuanto a las formas del saber revelado, podemos enumerar aquí los fragmentos en los que Teopompo hace mención de la práctica oracular. Los oráculos eran en efecto, si hemos de creer a Plutarco, uno de los temas de investigación predilectos del historiador de Quíos. Plutarco hace referencia a la opinión de Teopompo a propósito de la forma en que la Pitia formulaba sus respuestas en los primeros tiempos (F.336). Para Teopompo queda fuera de toda duda que estas respuestas estaban siempre en verso, y critica ásperamente a los autores que se han expresado en sentido contrario. Por otro lado los fragmentos nos hablan de la fundación de los oráculos de Apolo Cileo (361) y de Apolo Carneio (357). El F. 346 nos relata el origen de otro oráculo de Apolo, el de Claros en Colofón. En la misma línea, otros fragmentos abundan en noticias sobre la actividad adivinatoria: el F. 358 menciona el oráculo dado a Antífemo para la fundación de Gela y el 331 cuenta detalladamente los *omina* que precedieron a la expedición de Dión a Siracusa, tanto en la flota como en la ciudad; el que hace el número 334 da el nombre del adivino que acompañaba a Timoleón en su expedición a Sicilia.

¿A qué responden estas noticias en la extensa obra de Teopompo? ¿Se trata de datos recogidos en un afán de componer una obra variopinta que mantenga en suspenso la atención de un público curioso? Bonamente atribuye la presencia de estas noticias en los fragmentos a la "apertura" característica del proyecto historiográfico de Teopompo, regido por un interés receptivo a todo tipo de contenidos y del que no está ausente una importante componente estético-narrativa, orientado a procurar *τέρψις*, al lector.<sup>8</sup>

Modelo en este sentido es sin duda Heródoto, elogiado por Dionisio de Halicarnaso precisamente por su atención a los elementos placenteros de la narración histórica. En el siglo IV el modelo herodoteo cobra actualidad como alternativa a la obra de Tucídides, cuyas insuficiencias ha resumido acertadamente Momigliano.<sup>9</sup> Teopompo conocía bien la obra del historiador jonio. Sabemos que compuso un *Epítome de las Historias de Heródoto*, obra de la que tan sólo conservamos algunos fragmentos debidos al interés que pudo suscitar en los lexicógrafos antiguos. Sobre su naturaleza y valor dentro de la obra teopompea no hay gran cosa en claro. Según Momigliano,<sup>10</sup>

---

teopompeo en conexión con otros relatos utópicos, con la intención de detectar los contenidos míticos comunes a este tipo de ficciones: "La Cité future et le pays des morts", *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1976, pp. 139-53.

6. Jacoby expresa sus dudas en torno a la extensión del fragmento. *Com.* p. 382.

7. F. 392.

8. *Art. cit.* p. 46.

9. *Art. cit.* pp. 368-73.

10. *Art. cit.* pp. 378-80.

Teopompo compone el epítome después de las *Helénicas* con la intención, característica del historiador antiguo, de completar una narración continua de la historia de Grecia hasta su obra. Jacoby<sup>11</sup> propone en esta misma línea el modelo de la historia universal de autores como Eforo, Zoilo de Anfípolis y Anaxímenes de Lámpsaco. Para Laqueur<sup>12</sup> se trata sin embargo de un auténtico ejercicio escolar (*Aufgabe*) testimonio del magisterio de Isócrates. El procedimiento compositivo de semejante epítome habría sido la reducción de la narrativa herodotea a lo esencial por medio de la eliminación de sus abundantes excursos, reducción que más de un siglo después sufriría la obra misma de Teopompo a instancias de Filipo V de Macedonia: los 52 libros originales quedaron reducidos a 16 concernientes estrictamente a los asuntos de Filipo II. Con este procedimiento Teopompo tendría el mérito de haber sido el primero en ensayar una actividad tan floreciente en la antigüedad tardía y Bizancio y al que tanto debemos de la literatura perdida.

Pero si Teopompo eliminaba los excursos etnográficos de la obra de Heródoto, llama la atención la presencia en la obrita del término *κακόβιος*, que el historiador de Halicarnaso emplea en un excursus precisamente para caracterizar el género de vida de los habitantes de Tracia. Jacoby apunta con tino que se trata de una palabra típica de la etnografía,<sup>13</sup> y Teopompo la utiliza consecuentemente en una pintoresca disgresión sobre las costumbres simposiales de los Ilirios (f. 39).

No es por tanto evidente que Teopompo eliminara los excursos por completo por considerarlos impertinentes a la narrativa, sino que parece más bien haber sido sensible a la naturaleza compleja de la obra herodotea, a su apertura indagadora y, obligadamente, al laxo proyecto textual que conlleva, en el que las imposiciones temáticas de coherencia no obedecen a los cánones del discurso científico. Así pues, Teopompo comprendía bien uno de los aspectos más originales y polémicos de la obra herodotea: la diversidad de contenidos que encierra, su afán por abarcar el conjunto más amplio posible de experiencia como la manera privilegiada de alcanzar σοφίη. Sabio es para Heródoto el que ha viajado y visto mucho, aquel que rebosa experiencia fruto de la *πλανη*.<sup>14</sup> Teopompo, habitante de un mundo griego de nuevo abierto a Oriente y Occidente, quiere responder al modelo del sabio solónico y así se retrataba en sus polémicas declaraciones del proemio de la *Filípicas* (f. 26): *καὶ πρὸς τοῦτοις πολλῶν μὲν αὐτόπτητος γεγενημένος, πολλοῖς δ' εἰς ὁμιλίαν ἔλθῶν ἀνδράσι τοῦ τότε πρωτεύουσι καὶ στρατηγοῖς: δημαγωγοῖς, τε καὶ φιλοσόφοις οἷα τὴν συγγραφὴν*. Como Solón y la mayoría de los sabios de su tiempo, entre los que se cuenta el mismo Heródoto, Teopompo recorre los centros de poder del momento.

Con todo, las diferencias son también considerables. Solón *μαρτυρεῖ τὴν ἐνεχῶν*, Teopompo, según él mismo, *διαλέξεων ἕνεκα*. La modestia casi socrática de

11. *Com.* pp. 354-5

12. *Art. cit.*, coll. 2.187-8.

13. *Com.* p. 355.

14. A. Corcella, *Erodoto e l' analogia*, Palermo 1984, pass. esp. p. 156.

Solón no tiene nada del orgullo del orador de Quíos que reclama τα πρωτεια κατα παιδειαν.

Pero sobre todo, en Teopompo encontramos una auténtica potenciación de los modos y figuras del saber revelado. Ciertamente, la importancia del tema en la obra de Heródoto es considerable. El σοφός herodoteo sabe también, precisamente gracias a la experiencia, trascender el momento particular, lo concreto y dado, para comprender el conjunto de lo real en su invisible unidad por medio de la reflexión inteligente, la γνώμη.<sup>15</sup> Ésta permite reconocer un curso natural de los eventos que para Heródoto es sin paliativos divino, en el doble sentido de sancionado por la divinidad y revelado por ella a través de prodigios y oráculos. Este nivel divino dibuja en negativo la miserable condición humana, que es universal por encima de las particularidades: el "Humanum", donde autores como Schadewaldt, Hampl o Stahl encuentran la unidad de la obra herodotea.

En ella se constata sin embargo el avance de la racionalización en lo que se refiere al conocimiento de lo oculto. El adivino deja paso al sabio, al consejero que aporta un saber adquirido por la experiencia. Tampoco la condición humana es revelada al hombre; Heródoto pasa significativamente por alto el episodio de Sileno capturado por Midas, al que tan sólo dedica una escueta mención.<sup>16</sup>

Concuerda por su parte Teopompo con una amplia corriente de pensamiento empeñada en la recuperación de estas formas de saber arrinconadas por los avances de la llamada "ilustración" ateniense. Destaquemos en primer lugar las indagaciones de Aristóteles acerca de este tipo de sabiduría durante su primera etapa. En ellas encuentra expresión el creciente interés de la Academia de Platón por las doctrinas orientales.<sup>17</sup> En sus años de la academia escribe Aristóteles su περὶ φιλοσοφίας, que comenzaba con un esbozo de la historia filosófica precedente, del que más tarde partiría la *Metafísica*. En la obra de juventud tiene un lugar importante la sabiduría oriental de Zoroastro y los magos. Una obra estaba dedicada igualmente a los pitagóricos, mientras que en el *Eudemo*, junto con una disquisición sobre las cualidades proféticas del alma, relataba la historia de Sileno y Midas. No se trata de mera erudición, sino que los motivos obedecen a motivaciones filosóficas y literarias. En el *De Philosophia* trata de fundar la convicción en la repetición periódica del saber humano, constatable en el vínculo Zoroastro-Platón, junto con algunas conclusiones de tipo cosmogónico (períodos del mundo y dominio de las potencias contrapuestas). En el *Eudemo* la temática de los sueños proféticos y el episodio de Sileno se enmarcan dentro de una intención global de "Consolatio ad vivos".<sup>18</sup>

15. Corcella, *op. cit.* p. 57.

16. Heródoto VIII 138.

17. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Madrid 1946 (trad. de la ed. inglesa de Cambridge, 1934), pp. 146 y ss.

18. Sobre estos escritos perdidos Chroust, A.H., *Aristotle. New light on his life and some of his lost works*, v. II, London, 1973, pp. 43-54 y 206-16.

En lo que a la historiografía se refiere, Jenofonte es sin duda un autor en cuya obra queda perfectamente testimoniado el reconocimiento de la limitación humana y la necesidad de recurrir a una instancia divina y omnisciente que revele a los hombres la verdad de lo oculto. En la obra histórica se configura un plano trascendente garante del orden y el equilibrio de los asuntos humanos.<sup>19</sup> Sin embargo, el plano divino responde ya plenamente a las exigencias de una moral que en Heródoto se encontraba tan sólo esbozada.

En general podemos decir que la historiografía ha privilegiado desde sus comienzos la figura del hombre divino tal y como la vemos en la obra de Heródoto y en Janto de Lidia. Una generación más tarde, la obra de Timeo de Tauromenio mantiene vivo el interés por personajes como Pitágoras y Empédocles.

Para el caso de Teopompo, todas las noticias que hemos recogido, a las que cabría añadir alguna otra todavía,<sup>20</sup> han sido ya catalogadas por Bonamente, quien señala su carácter primordialmente literario, aunque no descarta que obedezcan a un interés del autor por la temática mística y religiosa.<sup>21</sup> Es sin embargo esta segunda valoración la que cabe hacer de un fragmento que, curiosamente, ha llamado poco la atención, aunque nos parece revelador de la sensibilidad de Teopompo hacia ciertas versiones de la “espiritualidad delfica”.<sup>22</sup>

El F. 344 es posible situarlo con bastantes probabilidades de acierto dentro de la extensa obra de Teopompo. En efecto, Jacoby<sup>23</sup> propone el libro 26 de las *Filipicas* a partir del F. 159, en el que un lexicógrafo nos dice que Teopompo usaba el término ἱερὸν en el sentido de ξόανον, uso que efectivamente encontramos en la línea 34 del fragmento que comentamos.<sup>24</sup> Este concuerda con el relato herodoteo de Cresos en lo que podríamos llamar con la narratología moderna “fábula”, pero para hacerse cauce de ideales éticos nuevos. El dios de Delfos no se complace en el lujo de las ofrendas del rico Magnes sino con los sacrificios incruentos de Clearco, quien ofrece las primicias de sus campos, mantiene con decencia las imágenes (ἱερὸν) y quema hierba aromáticas e incienso como alimentos dignos de la divinidad. El pasaje final, aunque presenta dificultades textuales, tiene un indudable interés:

+ αὐτὸν δὲ τῆι ἀνταρκχείαι προσεσχεκότα τὸ θῦσαι βοῦς προνοεῖσθαι.

19. Corcella, *op. cit.* pp. 266 y ss.

20. Sobre el oráculo de Dodona cf. F. 382.

21. *Art. cit.* p. 49 n. 166.

22. Llama la atención no encontrarlo citado en la obra de Vischer *Das einfache Leben, Wort und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, Göttingen 1965.

23. *Com.* p. 397.

24. Catalogado por Fontenrose (*The Delfic Oracle. Its responses and operations with a catalogue of responses*. Berkeley-Los Angeles, 1978 (reed. 1981) como L 58. Los oráculos L 57 y L 59 son variaciones de la misma temática.

Jacoby acepta la conjetura de Bernays προεῖτθαι, lo que da un claro sentido al texto; del mismo Bernays es la conjetura αὐτῶν (sc. θεῶν) por αὐτὸν, que no es incluida por Jacoby en el texto del fragmento.

En todo caso queda claro que el principio ético inspirador de la fábula délfica ha cambiado con respecto al πρόσεχε τὸ τέλος del Solón herodoteo. Se trata de la oposición entre αὐτάρκεια y πολυτέλεια, sancionada ahora por la divinidad.<sup>25</sup> El lujo viene aquí asociado a la dieta cárnica, que por otro lado condena Teopompo como causa de degradación (F. 57):

τὸ γὰρ ἐσθίειν πολλὰ καὶ κρεαφαγεῖν τοὺς μὲν λογισμοὺς ἐξαιρεῖ καὶ τὰς ψυχὰς ποιεῖται βραδυτέρα, ὄργη δὲ καὶ κληρότητος καὶ πολλῆς ἐμπύμπλησι.<sup>26</sup>

Finalmente, creemos de interés, en conexión tanto con la problemática del exceso como con la temática oracular sagrada. El tratamiento que Teopompo da a los episodios del saqueo de Delfos durante la III Guerra Sagrada. El F. 192 nos ofrece la opinión de Teopompo en un tema de gran interés en su época: la escasez de los metales preciosos en la Grecia arcaica. Según Teopompo (y Faniás de Ereso) el santuario de Delfos tan sólo contenía en un principio ofrendas de bronce; a continuación enumera a los hombres que introdujeron los metales preciosos en Delfos: Gíges, Creso, Gelón y Hierón. Finalmente, ya en un pasaje literal, cuenta el autor de Quíos las dificultades que encontraron los lacedemonios para dorar el rostro del Apolo de Amiclas, así como las de Hierón para consagrar un trípode de oro en Delfos. El fragmento hace referencia a un punto significativo para la interpretación de la decadencia de Grecia: la abundancia y difusión de la riqueza.

Al tema de las riquezas délficas se dedica Teopompo de una manera monográfica en una obrita titulada περὶ τῶν συληφθέντων ἐν Δελφοῖ χρημιάτων, bien se trate de un excursus, como tantos otros en las *Filípicas*, bien de una obra autónoma, como quiere Jacoby: un panfleto de agitación política en favor de la intervención de Macedonia.<sup>27</sup> Jacoby reconocía pues un afán publicístico que va más allá del meramente erudito que parece imponerse tras una primera lectura de fragmentos.

El episodio de la toma y saqueo de Delfos por parte de los focidios y la consiguiente tercera guerra sagrada motivó una considerable producción historiográfica que puede ser de interés traer aquí a colación. La obra de Teopompo presenta sin duda un carácter más restringido al centrarse temáticamente en las riquezas arrebatadas, pero sabemos que este episodio tenía una gran importancia para los historiadores del período. Sirve de punto de partida a Demófilo y Diilo y cierra las *Helénicas* de Calístenes de Olinto,<sup>28</sup> a quien Cicerón menciona como autor de un *Phocicum Bellum* del que Ateneo cita un pasaje.<sup>29</sup> Es importante notar que uno de los ejes de la narración de estos historiadores de la guerra sagrada es el saqueo de Delfos como sacrilegio per-

25. Cf. Antipli. apud Porphy. *De abst.* II, 17 y Men. *Disc.* 4495

26. Porfirio transmite también una máxima de Diógenes (*De Abst.* I, 47): Cf. tb Musonio Rufo 95, 10.

27. *Comp.* p. 389.

28. Diodoro XVI 14, 3-5.

29. *F. Gr. Hist.* 124 F. 1.

petrado por los focidios y entendido no en clave tucididea como excusa usada por Filipo para tomar parte en los asuntos de Grecia. La narración de Demófilo llega hasta el castigo de los culpables.<sup>30</sup> El fragmento de Calístenes refiere tan sólo una divagación sobre la duración del conflicto sobre el modelo de la guerra de Troya. En cualquier caso, el lapso de tiempo considerado es el que media entre la culpa y la expiación de la misma.

Otro foco de interés para los historiadores parece haber sido el destino de cada uno de los objetos preciosos profanados por los caudillos focidios. La erudición de los autores es empleada aquí para dar una genealogía de los objetos valiosos y e indagar sobre el destino de muerte que llevan consigo, tópicos que responden a una visión arcaica del valor.<sup>31</sup> Finalmente, parece haber preocupado a los autores el problema de la difusión de riquezas que sucedió a este acontecimiento. Para Anaxímenes de Lámpsaco la toma de Delfos marca el comienzo de la abundancia de metales preciosos en Grecia.<sup>32</sup>

Estos puntos de interés se combinan en los fragmentos conservados de Teopompo: genealogía de objetos tanto en el F. 248 como en el F. 96 de Eforo-Demófilo. En el 248 se añade el tema de la pérdida del sacrílego. El 249 aporta datos sobre la difusión del oro en las ciudades griegas: Cares recibe de Lisandro la bonita suma de 60 talentos con los que agasaja a los atenienses con festejos públicos. La prosperidad material de las ciudades, fruto del aflujo de riquezas, tiene perniciosos efectos sobre la vida moral.<sup>33</sup>

Todo el conjunto de motivos y temas que hemos tratado hasta ahora parecen converger en un proyecto historiográfico en el que quedan destacados los aspectos irracionales del devenir. Caso señero es el de la figura de Filipo de Macedonia, en torno a la cual se ha concentrado buena parte de los intentos de interpretación de nuestro historiador. Como ha visto J. Lens,<sup>34</sup> la valoración del personaje de Filipo no debe ser simplificada, sino que ha de ser aceptada en toda su complejidad. Nos interesa destacar aquí lo que Cánfora ha denominado naturaleza “demoníaca” de Filipo, naturaleza que explicaría en buena medida el atractivo que Filipo ejerce sobre el historiador: Φίλιππος μανικός,<sup>35</sup> incomprensible para Polibio, inconmensurable para sus contemporáneos.

30. Si hemos de dar crédito a Diodoro XVI 14 3 εως της φθορας των διανειμαμενων τα ιερα χρηματα.

31. Gernet, “La notion mythique de la valeur en Grèce” incluido en *Anthropologie* pp. 95-137.

32. *F. Gr. Hist.* 72 F. 3 Ateneo VI 231 c; creemos que el texto del fragmento se puede extender hasta el final del párrafo.

33. Ferreto, *op. cit.* pp. 16-22. Ferreto insiste en que el aspecto moralístico es tan sólo el más aparente en el análisis de la decadencia política de las ciudades griegas: bajo esta apariencia se deja ver una reflexión sobre los aspectos económicos y políticos que las condicionan. Concretamente, el objeto del excurso sobre los demagogos atenienses es realizar un análisis de la democracia que ponga de manifiesto la irreversibilidad de la decadencia desde las mismas condiciones políticas y económicas que la hacen posible. En este punto parece coincidir con la tesis fundamental del Pseudo Jenofonte: cf. Flores, *Il sistema non riformabile*, Nápoles, 1982.

34. Art. cit. p. 583.

35. F. 282.