

«Y busqué su alma como a mi otro yo»: comentarios a Himerio 10.86-90*

Virginia Muñoz Llamosas

Universidad de Oviedo
munozvirginia@uniovi.es

«And I searched for his soul as my *alter ego*»: On Himerius 10.86-90

En su discurso 10, un discurso propéptico de intencionada inspiración platónica, Himerio describe su reacción al conocer al alumno que ahora despidе y afirma que, viéndose reflejado en él como en un espejo, buscó su alma como a su «otro yo». A partir de ahí analizamos las diferentes expresiones del griego para esta idea, que pasará a la tradición posterior bajo el latinismo *alter ego*, y que aparece fundamentalmente vinculada al tema de la amistad. Por su contenido el «otro yo» enlaza con el motivo literario del doble, que puede ser aprovechado negativa o positivamente (que es donde se situaría el amigo como «otro yo»). Teniendo en cuenta las diferentes expresiones para este concepto y las distintas reflexiones sobre la amistad, encontramos en este pasaje de Himerio, junto a la influencia de Platón, que él mismo pretendía, un eco, hasta ahora inadvertido, de Aristóteles y los proverbios acerca del amigo.

Palabras clave: Himerio; *alter ego*; otro yo; doble; amistad.

In his *Oration* 10, a προπεμπτικός λόγος of meaningful platonic inspiration, Himerius describes his reaction on having known the pupil who now dismisses and affirms that, meeting reflected in him as in a mirror, he looked for his soul as to his «other myself». From there we analyze the different Greek expressions for this idea, which will go on to the later tradition under the Latinism *alter ego*, and that turns out to be fundamentally linked to the topic of friendship. The meaning of «other myself» connects with the literary motive of the double, which can be developed negatively or positively (where it would be placed the friend as «other myself»). Considering the different expressions for this concept and the different reflections on friendship, we find in this Himerius's passage, close to Plato's influence, which he himself was seeking, an echo, till now unnoticed, of Aristotle and the proverbs concerning friendship.

Key words: Himerius; *alter ego*; other self; double; friendship.

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «La tradición literaria griega en los siglos III-IV d. C. Gramáticos, rétores y sofistas como fuentes de la literatura greco-latina» (Ref. [MICINN] FFI2011-30203-C02-01).

I. INTRODUCCIÓN

De los setenta y un discursos conservados¹ del rétor del siglo IV d. C. Himerio de Prusa², un número importante, diecisiete, son pronunciados con motivo de la llegada o despedida de uno o varios estudiantes o del propio Himerio. Concretamente, el número 10 es un προπεμπτικὸς λόγος, esto es, un discurso de despedida y buenos deseos para un alumno que se va. No nos ha llegado completo, sino que de él conservamos el extracto de Focio, fragmentos de los *Excerpta Neapolitana*³ y un comentario preliminar, προθεωρία, en el que se dan detalles importantes acerca de su composición. Este tipo de declamaciones era, a decir del propio Himerio⁴, reciente, y en ellos, según apunta Menandro el Rétor⁵ podemos encontrar consejos y recomendaciones para el que se va, especialmente si uno de mayor rango despide a otro inferior, así como encomios y relatos amorosos (λόγους ἐρωτικούς, 395.7), con la posibilidad de mostrar una actitud cariñosa y apasionada (ἡθος ἐρωτικὸν καὶ διάπυρον περὶ τὸν προπεμπόμενον, 395.13) por el despedido, sin incluir consejos cuando quien despide y el despedido tienen una dignidad similar, pero siempre con esos sentimientos que Menandro denomina ἐρωτικῶν παθῶν (395.28). Himerio decide dar una apariencia más antigua al discurso que nos ocupa remontándose a Platón, de quien toma la forma de diálogo y el uso del mito para exponer ciertas ideas. Y, efectivamente, con un mito de indudables reminiscencias platónicas, recuerda Himerio que cuando Zeus creó la raza humana Eros no intervenía en los asuntos de los hombres, sino que únicamente disparaba sus flechas entre los dioses. Después, Zeus, preocupado por la posibilidad de que los hombres se extinguieran, hizo a Eros el guardián de la raza (τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους φύλακα, 10.49). Eros aceptó su nuevo papel, pero consideró que no debía ocuparse de todas las almas, sino que

¹ De los setenta y uno que conoció Focio, tan sólo veinticuatro nos han llegado completos, de treinta y seis tenemos extractos, y de los once restantes, fragmentos.

² Una primera aproximación a este autor puede verse en *Der Neue Pauly*, 5, pp. 561-563, s. u. Himerios o en la introducción a la reciente traducción de Penella 2007.

³ Además de los manuscritos, en el caso de la transmisión textual de Himerio contamos con los extractos de Focio, los llamados *Excerpta Neapolitana*, que aparecen en un manuscrito del siglo XIV de Nápoles y los del *Léxico* de Andreas Lopadiota. Para el texto de Himerio seguiremos la edición de Colonna 1951. Para el resto de autores, de no indicarse lo contrario, seguimos las mismas ediciones que el *TLG*.

⁴ 10.3-4.

⁵ Men. Rh. 395.

asignó el cuidado de las almas ordinarias a unos Eros vulgares (πανδήμοις Ἔρωσι, 10.53), hijos de las Ninfas, mientras que él se ocuparía de las almas calificadas como divinas y celestes, θείας καὶ οὐρανίας (10.54-55), a las que llevaría a una locura erótica (ἀναβακχεύων ἐπὶ μανίαν ἐρωτικὴν, 10.55-56). Sólo quienes han sido tocados por este Eros alcanzan con facilidad una amistad denominada ἐρωτικὴν. Y toda alma que ha sido recientemente apartada de la esfera superior y de la contemplación de la belleza, cuando la ve escondida en otra alma divina, desea unirse a ella, sintiendo el consuelo que le proporcionan el conocimiento y opinión verdaderos. Y eso es exactamente lo que Himerio sintió con este joven al que ahora despide, como vemos en sus palabras:

... τοιοῦτόν τι πάθος καὶ αὐτὸς περὶ τὸν νέον ἔπαθον. καθάπερ γὰρ ἐν κατόπτρῳ τῇ τοῦδε ψυχῇ εἰδωλόν τι τῆς ἑμαυτοῦ γνώμης ἰδὼν φαινόμενον, ἦσθην τε αὐτῷ, καὶ διὰ τοῦτο ἐπόθησα καὶ καθάπερ ἄλλον ἑμαυτὸν τὴν τοῦδε ψυχὴν ἐξεζήτησα... (10.86-90)

... un sentimiento semejante experimenté también yo acerca de este joven. Pues, viendo aparecer en su alma, como en un espejo, una imagen de mi propia manera de ser, me alegré y por esto deseé y busqué su alma como a mi otro yo.

La terminología empleada en todo el pasaje, así como la idea de que existen dos tipos de Eros, nos lleva inmediatamente a Platón y a las dos Afroditas⁶ de las que habla Pausanias en el *Banquete*⁷. Pero no es la influencia platónica⁸, sobre la que luego volveremos, el objeto de nuestro comentario, sino la expresión ἄλλον ἑμαυτὸν, «mi otro yo», cuya forma y contenido pasamos a analizar a continuación.

⁶ También Himerio habla en 17.7 de dos Afroditas, una celeste y otra vulgar, que engendran a su vez muchos Eros celestes y vulgares; en cambio, en el pasaje que comentamos sólo existe un Eros celeste.

⁷ Pl., *Smp.* 180c ss.

⁸ No es nuestro propósito tratar el tema de la amistad y Eros en Platón, para el que remitimos, por ejemplo, a Reeve 2011, con abundante bibliografía.

II. LA FORMA: LA EXPRESIÓN ἄλλον ἐμαυτὸν

Estamos ante una expresión poco frecuente en griego, tan poco frecuente que sólo la utilizan, hasta donde sabemos por las búsquedas realizadas en el *TLG*, Himerio y dos autores del siglo XIV. El primero de ellos es Manuel Raúl⁹, que la usa en una carta en la que también se menciona esta idea en conexión con la más profunda amistad¹⁰, diciendo:

... εἰδὼς ὡς ἀφ' οὗπερ ἀλλήλοις συνέστημεν καὶ σειραῖς ἀφύκτοις φιλίας ἐδέθημεν ἄλλον ἐμαυτὸν σε νομίζω.

... sabiendo que, precisamente desde que nos unimos y fuimos atados por los lazos ineludibles de la amistad, yo te considero mi otro yo.

De forma semejante usa la expresión Constantino Acropolita¹¹, de nuevo en una carta, que comienza con estas palabras:

Οἶσθα, τιμία μοι καὶ τριπόθητε κεφαλή, ὡς ἄλλον σε ἐμαυτὸν ἀνέκαθεν ἤγημαι (*Ep.* 50.1-2)

Sabes, mi querida y tres veces deseada cabeza, que desde el principio te he considerado mi otro yo.

La elección del término ἐμαυτὸν se corresponde con lo que conocemos sobre la evolución de los pronombres reflexivos, y constituye una expresión muy precisa, que no deja dudas acerca del referente, que se identifica con el hablante, dado que los tres pasajes tienen los verbos en primera persona. Estas tres ocurrencias, que también coinciden en el caso acusativo, como se puede ver, están lejos del griego clásico. No obstante, y a pesar de lo tardío de su aparición, en la literatura anterior encontramos otras expresiones para esta misma idea, como ἄλλος αὐτός, ἄλλος ἐγώ, ἕτερος αὐτός, ἕτερος ἐγώ, ἄλλον αὐτόν, ἄλλον ἑαυτόν¹². Las cuatro primeras, que son las más tempranas, aparecen mayoritariamente en nominativo, siempre en masculino y con

⁹ V. Fassoulakis 1973.

¹⁰ *Ep.* 3.57.

¹¹ Sobre este autor, v. Nicol 1965.

¹² Rastreamos los precedentes de la expresión sobre todo allí donde se la utiliza hablando de la amistad, tema a propósito del cual la emplea Himerio. En cambio, pasaremos por alto

el determinante ἄλλος ο ἕτερος delante de αὐτός y ἐγώ, mientras que el uso en otros casos (acusativo) es más tardío, como también es posterior la aparición de formas reflexivas.

1. ἄλλος αὐτός

En el libro VIII de su *Ética a Nicómaco*¹³ Aristóteles trata el tema de la amistad y afirma que, en el caso de la más perfecta y equilibrada, el amigo es otro yo (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός). Repite la expresión en la *Ética Eudemia* 1245^a29-30, donde dice:

ὁ γὰρ φίλος βούλεται εἶναι,

ὥσπερ ἡ παροιμία φησὶν, ἄλλος Ἡρακλῆς, ἄλλος αὐτός

... el amigo quiere ser, como dice el proverbio, «otro Heracles», otro yo.

Este es un conocido proverbio, transmitido, entre otros, por Plutarco¹⁴, Diogeniano¹⁵, Zenobio¹⁶, Eliano¹⁷, Eustacio¹⁸ o Hesiquio¹⁹: ἄλλος Ἡρακλῆς, «otro Heracles», que se aplicaba a los atletas y a los forzudos en general²⁰. En él se aprecia el uso de ἄλλος como «un nuevo, un segundo», por oposición a una persona determinada, acepción²¹ que aparece recogida en el *DGE* s. u.

Volviendo a Aristóteles, sigue diciendo el filósofo que, sin embargo, existe una separación y es difícil que surja la unidad, y que a pesar de los posibles

su aparición en otros contextos, como, por ejemplo, en los autores cristianos, al tratar de la relación entre el Padre y el Hijo o las naturalezas de Cristo.

¹³ *EN* 1166^a33.

¹⁴ *Thes.* 29.3.8.

¹⁵ *CPG* I 1.63.1.

¹⁶ *CPG* I 5.48.1.

¹⁷ *VH* 12.22.19.

¹⁸ *Commentarii ad Homeri Iliadem*, p. 589, 41-45.

¹⁹ S. u. ἄλλος.

²⁰ Sobre el uso cómico y paródico que Teócrito hace de este proverbio, v. Montes Cala 2006.

²¹ Este uso de ἄλλος también tiene paralelos en latín en formas como *alter* y *nouus*. Por ejemplo, Cicerón se refiere a Metrodoro como *paene alter Epicurus* (*fin.* 2.92), y a Antonio como *noue Hannibal* (*Phil.* 13.25). En griego podemos ver cómo Epicteto (*Diss.* III, 22.76.3) llama a Hiparquía «otro Crates», ἄλλον Κράτητα.

puntos en común entre los amigos, «un amigo desea existir como un yo separado» (ἀλλ' οὐθὲν τε ἦττον βούλεται ὥσπερ αὐτὸς διαιρετὸς εἶναι ὁ φίλος, *EE* 1245^a34-35).

En uno y otro pasaje podemos observar que αὐτός, que se define, según Adrados²², como un pronombre nominal-adjetival, está funcionando como un sustantivo, y que es indiferente a las oposiciones personales: ya desde Homero en su uso nominal puede equivaler a cualquiera de las tres personas, aunque es cierto que lo más frecuente es que equivalga a la tercera. Aquí αὐτός, insistiendo en la identidad, en el ser mismo²³ realizado en su plenitud de la persona o cosa a la que se refiere, alude a otro «él», a que el amigo es otro que se puede identificar plenamente con uno mismo, pero de la expresión griega no se deduce automáticamente la primera persona, por lo que la traducción «otro yo» no es la más exacta. El mismo uso de αὐτός puede observarse en la forma φίλαντος, 'que se ama a sí mismo', o en otros compuestos donde αὐτός aparece como primer término: αὐτόβουλος, 'que obra por propia voluntad'²⁴, αὐτόκλητος, 'que se invita a sí mismo, que acude por propia iniciativa, intruso'²⁵, αὐτοκράτωρ, 'dueño de sí mismo'²⁶, αὐτόματος, 'que actúa por sí mismo'²⁷. En todos ellos, αὐτός es claramente indiferente a la persona y, si bien estos compuestos, cuando aparecen en nominativo, suelen referirse a una tercera persona identificable con el sujeto gramatical, no faltan ejemplos con verbos en primera o segunda persona. Si hace explícita la referencia a la primera persona la palabra «egoísta», con la que a menudo se traduce φίλαντος, una palabra que curiosamente llega a las lenguas romances muy tarde²⁸, en el siglo XVIII, con un neologismo cuyo primer término es *ego*. De todos modos, hay que decir que en «egoísta» el pronombre personal *ego* del que deriva sufre un desplazamiento semántico, perdiendo su signifi-

²² Adrados 1992, p. 303.

²³ Valor que, según Biraud 1987 y 1991, también aparece cuando se usa como determinante, y que engloba los valores de encarecimiento y exclusividad.

²⁴ A., *Th.* 1054.

²⁵ Pl., *Ep. (dub.)* 331b 6.

²⁶ Th. 4. 63.

²⁷ Ar., *Pl.* 1190.

²⁸ En castellano «egoísmo» se testimonia por primera vez en 1786; la forma latina de la que procede es un neologismo que aparece en 1722 (Pfaff 1722). En francés la primera mención es de 1755, y en italiano, de 1762. En francés, por otro lado, tenemos desde 1726 la forma *égotiste*.

cado gramatical para adquirir un significado léxico, de manera que ya no se refiere al hablante y decimos «tú eres egoísta», «él es egoísta» y no *«túista» ni *«suísta»²⁹. En cambio, otras lenguas modernas, como el inglés *selfish* o el alemán *selbtsüchtig*³⁰ presentan una situación similar a la del griego, al utilizar un reflexivo como primer término del compuesto.

La forma αὐτός, por lo tanto, presenta aquí un uso nominal indiferente a la persona, con un valor enfático³¹ del que pueden derivar los sentidos de encarecimiento y exclusividad. Su determinante ἄλλος es, según Biraud (1991), un adjetivo de alteridad que permite expresar la no identidad entre los objetos denotados por los nombres a los que determina y, como hemos dicho anteriormente, puede designar ‘un nuevo’, ‘un segundo’ por oposición a una persona determinada.

Como paralelos latinos y, siguiendo, sin duda, a Aristóteles³², encontramos el testimonio de Cicerón, quien afirma en *De amicitia* 21.80: *est [amicus] enim is quidem tamquam alter idem*, con una expresión que podríamos traducir como «otro el mismo, un segundo él» y donde, como en el caso de ἄλλος αὐτός, no hay ninguna alusión a la primera persona. Tendremos que esperar a san Ambrosio, en el siglo IV d. C (*De Spiritu sancto* II 13.154, *unde quidem interrogatus, quid amicus esset: alter, inquit, ego*), para encontrar las palabras *alter ego*, que conservamos actualmente como latinismo³³.

²⁹ Algo similar sucede con palabras como *suidicio*, donde la tercera persona puede ser primera o segunda.

³⁰ También tiene el alemán el cultismo *egoistisch*, al igual que el inglés tiene *egoistical* y *egoist*.

³¹ Punto ya señalado por A. D., *Pron.* 2.1.1.

³² Rodríguez Donís 2009, pp. 147-167, afirma que las reflexiones de Cicerón sobre la amistad se inspiran en los peripatéticos, pero que no sabemos exactamente cuánto conoció de la obra de Aristóteles. En concreto, en p. 152 n. 26, pone en relación el ciceroniano *alter idem* con el ἕτερον αὐτόν de Aristóteles (*EN* IX 1169^b), sin citar ninguna de las otras expresiones que comentamos aquí, y limitándose a decir que «el origen de la fórmula es muy anterior a ambos».

³³ También usa san Ambrosio la expresión *alteri tibi* en referencia al amigo en *De Off.* III 133, añadiendo además el tópico de que los dos amigos pueden convertirse de dos seres en uno solo (*unum ex duobus*). Aparte de las fuentes clásicas que citamos aquí, Culbertson 1996, p. 153, ofrece pasajes bíblicos, de la patrística y autores árabes, donde también aparece la idea del amigo como otro yo.

2. ἄλλος ἐγώ

Esta expresión aparece vinculada principalmente al tema de la amistad, e incluso existía un proverbio al respecto, que se remonta a la anécdota protagonizada por Pitágoras o, según otros testimonios, simplemente por los pitagóricos, que ante la pregunta τί ἐστι φίλος; habrían contestado ἄλλος ἐγώ³⁴. También la usa Aristóteles inmediatamente después de haber usado la expresión ἕτερος ἐγώ.

εἰ δὴ τις ἐπὶ τὸν φίλον ἐπιβλέψας ἴδοι τί ἐστι καὶ ὁποῖός τις ὁ φίλος, <... > τοιοῦτος οἷος ἕτερος εἶναι ἐγώ, ἂν γε καὶ σφόδρα φίλον ποιήσης, ὥσπερ τὸ λεγόμενον “ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς, ἄλλος φίλος ἐγώ. (Arist., MM 1213^a10)

Ahora bien, si uno, mirando a su amigo viera qué es el amigo y cuál es su carácter y que es tal cual otro yo —al menos si imaginas un amigo muy íntimo—, según el dicho «este es otro Heracles», el amigo (será) otro yo.

En este pasaje encontramos juntas las expresiones ἕτερος ἐγώ y ἄλλος ἐγώ aplicadas al amigo, con un uso de ἐγώ en el que, de manera similar a lo que sucedía con la forma «egoísta», se pierde la referencialidad al hablante, por lo que, según el contexto, puede referirse a cualquier persona. Destaca, además, la alusión al proverbio antes comentado.

3. ἕτερος αὐτός

La combinación ἕτερος αὐτός aparece también en Aristóteles para definir al amigo, como podemos ver en *EN* 1169^b7 τὸν δὲ φίλον, ἕτερον αὐτὸν ὄντα y 1170^b6-7, ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν, y así mismo se encuentra en comentarios al filósofo³⁵, o en la *Suda* (s. u. φίλος). El uso de αὐτός sería el mismo que hemos explicado anteriormente, mientras que la forma ἕτερος, a juzgar por el empleo que Aristóteles hace de ambos términos en pasajes muy cercanos, es totalmente intercambiable con ἄλλος, una vez que ἕτερος, más

³⁴ Así lo transmiten Plu., *Vit. Hom.* 2.1904, Stob. II 33.13.2, Simp., *in Epict.* 87.25; cf. también Olymp., *in Alc.* 31.19, 36.8. Una ligera variante es proporcionada por la sentencia 296 recogida en el *Gnomologium Vaticanum*, que atribuye la respuesta a Zenón, y dice: Ζήνων ἐρωτηθεὶς τί ἐστι φίλος ἔφη· «ἄλλος οἷος ἐγώ».

³⁵ Mich., *in EN* 516.31.

marcado, pierde el sentido de ‘otro de dos’, exactamente igual que sucede con las formas latinas *alter* y *alius*.

4. ἕτερος ἐγώ

De nuevo en Aristóteles y en conexión con el tema de la amistad encontramos ἕτερος ἐγώ, en un pasaje en el que aparece la idea del espejo (*MM* II 15.7.3-15.8.1) que posteriormente utilizará Himerio. Afirma el filósofo:

ὡσπερ οὖν ὅταν θέλωμεν αὐτοὶ αὐτῶν τὸ πρόσωπον ἰδεῖν, εἰς τὸ κάτοπτρον ἐμβλέψαντες εἶδομεν, ὁμοίως καὶ ὅταν αὐτοὶ αὐτοὺς βουλευθῶμεν γνῶναι, εἰς τὸν φίλον ἰδόντες γνωρίσαιμεν ἄν· ἔστι γάρ, ὡς φαμέν, ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ.

... Así pues, igual que cuando queremos ver nuestro propio rostro, lo vemos mirando al espejo, del mismo modo también cuando queramos conocernos a nosotros mismos, podríamos llegar a conocernos mirando al amigo; pues el amigo es, según decimos, otro yo.

Claramente se deduce de este pasaje que se llega a la propia identidad a través de lo otro, de la percepción del otro, que en el caso del amigo es identificable con uno mismo, mientras que la contemplación directa de uno mismo es, según el filósofo, imposible³⁶.

Clemente de Alejandría se aparta ligeramente de Aristóteles al dar la definición ἕτερος ἐγώ no para la palabra φίλος sino para ἑταῖρος³⁷. Por su parte, Jámblico³⁸ recupera la anécdota ya comentada sobre Pitágoras con esta modificación, al igual que Filón³⁹, que con anterioridad hacía referencia al precepto pitagórico (Πυθαγόρειον ῥήμα), ἄρα ἐστι φίλος ἕτερός τις ἐγώ.

³⁶ *MM* II 15.6.1-15.7.3. Quizá ello se deba a que, como sostiene Laín Entralgo 1983, los griegos no llegaron a sentir la peculiar realidad del otro «yo», sólo conocen el «yo» visto desde fuera, por los demás, y ni Platón ni Aristóteles conocieron lo que hoy se llama el problema del otro, porque, sencillamente, no reflexionaron sobre lo que los filósofos postcartesianos llaman el yo personal, sino sobre el alma, lo que para el hombre moderno es la cosificación del yo.

³⁷ Clem. Al., *Strom.* II 9.41.2.4.

³⁸ Iambl., *In Nic.* 35.6.

³⁹ Fr., *Gen.* 17b.

5. ἄλλον αὐτόν

Tras las cuatro primeras variantes, todas ellas testimoniadas en Aristóteles y con mayor o menor continuidad en la literatura posterior, encontramos un nuevo testimonio en Plutarco⁴⁰, que presenta la novedad de incorporar el reflexivo bajo la forma αὐτός, probablemente debido a la evolución de αὐτός hacia mero pronombre de tercera persona.

καὶ τὸ ἄλλον
αὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸν φίλον καὶ προσαγορεύειν
ἐταῖρον ὡς ἕτερον, οὐδέν ἐστιν ἢ μέτρῳ φιλίας
τῆ δυάδι χρωμένων.

... y el considerar al amigo «otro él mismo» y llamarle «compañero» en el sentido de ‘el otro’ no es sino servirse de la dualidad como medida de la amistad.

6. ἄλλον ἑαυτόν

Porfirio⁴¹, en la *Vida de Pitágoras* afirma que este filósofo, a quien se le atribuían máximas relacionadas con la amistad como κοινὰ τὰ τῶν φίλων y φιλότης, ισότης, fue también el primero en formular el concepto del amigo como *alter ego*.

τοὺς δὲ φίλους
ὑπερηγάπα, κοινὰ μὲν τὰ τῶν φίλων εἶναι πρῶτος
ἀποφηνάμενος, τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτόν

Y quiso a los amigos sobremanera, y fue el primero que mostró que son comunes las cosas de los amigos y que el amigo es «otro él».

Al margen de si realmente fue o no Pitágoras quien definió al amigo como «otro él mismo», lo que nos interesa es la nueva variante en la expresión, que está en consonancia con lo que vamos a encontrar a continuación. Al testimonio de Porfirio se suma el de Sinesio⁴², que sigue la línea iniciada por Plutarco con el uso del reflexivo, recordando la anécdota sobre Pitágoras;

⁴⁰ Plu. 2.93e9.

⁴¹ *VP* 33.1-3.

⁴² *Ep.* 100.16-17.

καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ τῶν Πυθαγόραν ἐπαινεσάν-
των, ὅς τὸν φίλον ἄλλον ἑαυτὸν ὠρίσατο.

Y nadie se opondrá a los que alabaron a Pitágoras, que definió al amigo como «otro él».

Muy similar es el testimonio de su contemporáneo Basilio de Cesarea⁴³:

Μὴ θαυμάσης δέ, εἰ ἑμαυτοῦ λέγω τὰ τῶν φίλων, μετὰ τῆς
ἄλλης ἀρετῆς καὶ φίλιαν πεπαιδευμένος καὶ μεμνημένος
τοῦ σοφῶς εἰπόντος: Ἄλλον ἑαυτὸν εἶναι τὸν φίλον.

Y no te asombres si llamo «propias» las cosas de mis amigos, pues junto a las otras virtudes también he sido instruido en la amistad, y recuerdo al sabio diciendo: «el amigo es otro él mismo».

Y, ya en el siglo XIV, reencontramos la expresión en Manuel Calecas⁴⁴, que en una de sus cartas dice:

ἄλλον γὰρ ἑαυτὸν ἔφην εἶναι τὸν φίλον

... pues decía que el amigo es otro él mismo.

Todos los testimonios son, como puede verse, muy similares: incorporan el reflexivo sin determinación expresa de la persona a la que se refieren, y tienen en común el caso acusativo.

Por otro lado, remontándonos al comienzo de la literatura griega, podemos hallar un precedente de estas expresiones en Homero. Como es sabido, en ese momento no existe un concepto unitario del «yo», sino que el hombre es entendido como la suma de distintas partes que lo integran⁴⁵, y la referencia a la totalidad de la persona a través de la mención de una de sus partes es una

⁴³ *Ep.* 83.1.17-19.

⁴⁴ Sobre este autor, v. Kazhdan 1991 s. u. Kalekas.

⁴⁵ Se trata de una creencia común entre los pueblos primitivos, para quienes la imagen no es una reproducción del original distinta de este, sino el mismo original; de ahí el temor a la manipulación de la sombra/imagen/reflejo/retrato. En la literatura fantástica aparecen frecuentemente sombras o imágenes reflejadas que cobran vida y se rebelan. Esto nos habla de un pavor a la fragmentación, al mismo tiempo que demuestra que los temores primitivos no son ajenos al hombre moderno.

metonimia muy común⁴⁶. En el canto 18 de la *Iliada* (*Il.* XVIII 80-82) Aquiles le dice a su madre que la delicada situación que atraviesan los aqueos, que él mismo había deseado, no le importa ya, una vez muerto Patroclo a manos de Héctor:

ἀλλὰ τί μοι τῶν ἦδος ἐπεὶ φίλος ὄλεθ' ἑταῖρος
Πάτροκλος, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῶν ἑταίρων
ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ;

Mas, ¿qué placer obtengo yo de esto, después de que murió mi compañero Patroclo, al que estimaba por encima de todos los demás, igual que a mi propia cabeza?

Las palabras ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ, pueden interpretarse de dos formas. La primera, tal como hace, por ejemplo, López Eire⁴⁷, establece una comparación entre el modo en que Aquiles estima a Patroclo y estima a su cabeza (esto es, a sí mismo). Pero también podríamos entender que ἴσον se refiere a la forma τόν, cuyo antecedente es Patroclo, con lo que Aquiles estaría diciendo que su amigo es ‘igual a mi cabeza’, identificándose con él de manera semejante a como veremos después en la anécdota protagonizada por los pitagóricos, que precisamente mencionan tanto los escolios como Eustacio⁴⁸ en sus comentarios a estos versos. Así lo entiende también Pizzolato⁴⁹, para quien hay entre ambos héroes unos lazos que configuran ya una relación de recíproca pertenencia (de *alter ego*, dice concretamente) que se refleja en la unión de las formas ἑταῖρος y φίλος, unión en la que «el adjetivo φίλος refuerza al sustantivo ἑταῖρος, y confiere por ello a un lazo sociológico ins-

⁴⁶ Cf. por ejemplo, *Il.* XVII 242 o XVIII 114. Pueden verse otros usos similares de κεφαλή en Onians 1989, p. 97 ss. La metonimia sigue viva, más de dos mil años después, en las palabras de Constantino Acropolita que hemos comentado *supra*.

⁴⁷ López Eire 1989.

⁴⁸ En el escolio a estos versos (*Scholia in Homerum, Scholia in Iliadem [scholia uetera]*) se recuerda precisamente la anécdota protagonizada por los pitagóricos respecto a la definición de amigo, y también Eustacio (*Commentarii ad Homeri Iliadem* p. 1131, 56; p. 1225, 27) señala que el amigo es ἄλλος αὐτός, aunque sin mencionar a Aristóteles ni a los pitagóricos; sí que alude al proverbio en *Commentarii ad Homeri Iliadem* p. 1359, 61 y también en *Commentarii ad Homeri Odysseam*, p. 1812, 53-54, refiriéndose a la amistad entre Odiseo y Néstor.

⁴⁹ Pizzolato 1996, p. 32.

titucionalizado una carga de amor que personaliza el pacto genérico de la *Kriegskameradschaft*, ‘camaradería guerrera’.

Se observa, por lo tanto, que en griego hay diferentes expresiones, más o menos marcadas, para la idea de «otro él»/«otro yo». Dada la indiferenciación de αὐτός respecto a la persona, así como la concurrencia de ἄλλος αὐτός y ἕτερος αὐτός con ἄλλος ἐγώ y ἕτερος ἐγώ respectivamente, no es de extrañar que se entienda ἄλλος αὐτός como ‘otro yo’, pero esto es ir más allá de lo que los propios textos dicen. Entre todos los testimonios recogidos pueden hacerse claramente dos grupos: por un lado, aquellos en que aparecen αὐτός o ἐγώ y, por otro, aquellos en que aparece el reflexivo. En este segundo grupo tenemos, a su vez, dos posibilidades, los que mantienen la indiferenciación sobre la persona (aunque en la práctica sea una tercera) y los que marcan positivamente la primera, quizás arrastrados por aparecer con verbos también en primera persona, si bien destaca el hecho de que esa primera persona se ha desgramaticalizado y ya no coincide con el hablante. El hecho de que desde la koiné αὐτός se convierta en un simple pronombre de tercera persona no correferencial con el sujeto hace necesario el empleo del reflexivo, que puede aparecer de una forma más o menos marcada: en el caso concreto de Himerio, con el reflexivo compuesto ἐμαυτόν (no olvidemos que tanto el pasaje de Himerio como los dos posteriores tienen el verbo en primera persona), que prácticamente elimina el uso reflexivo que en origen podían tener tanto los pronombres personales como αὐτόν.

III. EL CONTENIDO: LA IDEA DE OTRO YO

En todos estos pasajes se ha tratado de la idea de «otro él»/«otro yo», de un *alter ego*, expresión que, según Herrero Llorente⁵⁰, significa ‘persona de confianza que representa a otra, amigo íntimo’. En psicología, *alter ego* suele entenderse como la segunda personalidad de alguien, que puede dar lugar a distintas alteraciones y patologías, mientras que en literatura hablar de un *alter ego*, de «otro yo», nos lleva al motivo del doble⁵¹, también conocido como «sosias», «el otro», «mi segundo yo» o *Doppelgänger*. El tema del

⁵⁰ V. Herrero Llorente 1980, s. u.

⁵¹ Sobre las denominaciones «tema», «motivo», etc., v. la introducción a la tesis doctoral de Martín López 2006. Un estudio clásico sobre el tema del doble, el de Rank 1976, destaca especialmente el mito de Narciso, pero en él no hay interacción entre la imagen de Narciso,

doble conoce un gran desarrollo a partir del Romanticismo, momento en el que las interpretaciones psicoanalíticas verán en el doble una materialización del lado oscuro del hombre, de su sombra, según la terminología junguiana. Pero, lejos de esa conexión con el lado oscuro tan propia de la época, encontramos el tema ya en la Antigüedad, en relación con dos personajes iguales cuya aparente identidad puede dar lugar a enredos y equívocos, razón por la que es explotado sobre todo en la comedia, como sucede, por ejemplo, en el *Anfitrión* de Plauto⁵², donde Júpiter suplanta al marido de Alcmena y Mercurio, a su criado Sosias, o en los *Menaechmi*, donde dos gemelos, que han vivido separados durante mucho tiempo, se reencuentran. En el primer caso, la usurpación de la identidad de otro individuo es consciente y deliberada, pues Júpiter y Mercurio suplantán a Anfitrión y Sosias para que Júpiter pueda tener a Alcmena. En cambio, en el segundo caso el engaño es involuntario, y los gemelos se reencuentran después de que uno de ellos hubiera desaparecido siendo niño. Precisamente el tema de los gemelos es considerado como una de las raíces antropológicas del motivo del doble⁵³, junto al simbolismo en torno al alma y sus posibles manifestaciones en la sombra, el reflejo, el retrato o la estatua, así como la creencia de que, en determinadas circunstancias, el alma pueda abandonar el cuerpo.

En un estudio que aplica los principios del estructuralismo, Dolezel⁵⁴ habla de tres variantes posibles de este motivo: el llamado tema de Anfitrión, donde dos individuos homomorfos coexisten en un único mundo ficticio y presentan similitudes físicas o de comportamiento, que dan lugar a equívoco; en segundo lugar, el tema de Orlando, donde un solo individuo existe en mundos ficticios alternativos; y, por último, el tema del doble propiamente dicho, donde encontramos dos encarnaciones diferentes, habitualmente antagonistas, de un único individuo en un solo mundo ficticio, con las posibilidades de que los dobles sean simultáneos o exclusivos, y de que haya o no autenticación. La idea de otro yo en relación con la amistad, que no es contemplada por este autor, estaría próxima al tema de Anfitrión, en el sentido de que hay dos individuos diferentes que coexisten en un mismo mundo, pero no hay tensión ni

su «doble», y los demás: la imagen tan sólo es «otro» para él. Para una aproximación general, v. Fernández Bravo 1996.

⁵² V. García Hernández 2001.

⁵³ V. Martín López 2006, p. 77 ss.

⁵⁴ Dolezel 1985.

se vive en este caso el doble como algo ajeno y problemático. Ciertamente, la percepción de un desdoblamiento, de la existencia de un individuo cuya identidad parece repetir la propia, no provoca ninguna angustia cuando el otro yo es el amigo. Aquí el doble es complementario y no rival, y estamos lejos del aprovechamiento, que podríamos calificar de negativo⁵⁵, del motivo literario del doble hacia la parte oscura, la animalidad e irracionalidad que subyace dentro de nosotros y acecha y fascina a la conciencia⁵⁶. Esto es algo ajeno a las literaturas griega y latina⁵⁷, donde los escasos usos del doble sirven para suplantar la personalidad, con una explotación cómica del motivo en el *Anfitrión* de Plauto, o con una vertiente trágica y que nos lleva a la desesperanza más absoluta en el caso del εἶδωλον de Helena en la tragedia de Eurípides.

Muy al contrario, estaríamos ante otra posibilidad totalmente distinta, la que se orienta hacia el «yo ideal», el «alma gemela», la identidad soñada de la plena armonía con el cosmos o de la identificación y fusión de dos individuos originariamente independientes en uno solo, en lugar de la escisión de un solo yo en dos. Resulta, por lo menos, curioso, el hecho de que el tema del doble, del *alter ego*, no se haya puesto en relación con el tema del amigo, que es el que, como hemos podido ver, da lugar en la literatura griega a las expresiones que hemos repasado anteriormente. Lo que sucede es que el doble, que en principio era el yo idéntico, se ha convertido en el yo opuesto, perdiendo así toda posible vinculación con el amigo.

La amistad más perfecta que se puede concebir sería aquella en la que los dos amigos parecen en realidad un solo hombre, y hay la mayor semejanza posible entre ellos, lo que genera las expresiones antes comentadas, y también otras de uso común que son recogidas por Aristóteles⁵⁸, como μίαν

⁵⁵ En la literatura clásica no encontramos apenas ejemplos del tema del doble en su vertiente negativa, si exceptuamos el caso de Helena y su εἶδωλον, cuyo análisis excede el propósito de este trabajo, y que curiosamente no es mencionado por los autores que hacen un estudio estructural del tema, mientras que en la abundante bibliografía que existe sobre el mito de Helena, sus versiones y las obras de Estesícoro y Eurípides, no se profundiza en la relación entre esta versión del mito y el motivo literario del doble.

⁵⁶ Son palabras de Herrero Cecilia 2006, p. 68.

⁵⁷ Pero tal vez no sea ajeno al pensamiento griego, concretamente a las ideas que Platón expone en el *Fedro* sobre la existencia de una duplicidad de las cosas, un lado siniestro percibido como negativo, v. Ávila Crespo 2000.

⁵⁸ *EN* 9.8.1168^b, aunque en realidad Aristóteles no reflexiona sobre ello en este pasaje, pues lo que está cuestionando es si uno debe amarse ante todo a sí mismo, y si es o no vergonzoso el ser egoísta. Plutarco nos habla también de ello en *Moralia* 96 d-f.

ψυχὴν «una sola alma»⁵⁹, que utiliza Eurípides⁶⁰, referida a Electra y Orestes, y que tanto recuerda al *animae dimidium meae* con que Horacio se dirige a Virgilio⁶¹. Pero hablar de una sola alma no es exactamente lo mismo que afirmar la existencia de dos almas independientes que se identifican entre sí: lo primero podría habernos llevado a una unión con el amigo similar a la que propone Platón en el *Banquete* con el andrógino y la añorada unidad perdida, que es deseada por cada mitad⁶², de igual modo que en Himerio su alma desea el alma del amigo. Sin embargo, Himerio no utiliza la idea del andrógino —aunque sí repite palabras como el verbo ποθέω o el compuesto ἐκζητέω, en lugar de la forma simple empleada por Platón—, sino que más bien parece inspirarse en otro pasaje platónico, concretamente del *Fedro*, donde Sócrates también habla acerca del amor. Tras afirmar que toda alma es inmortal y que sólo las que han visto la verdad pueden tomar forma humana (249b 5-6) Sócrates le explica a Fedro una cuarta forma de locura (μανία) que se produce cuando alguien contempla la belleza de este mundo y, recordando la verdadera, le salen alas y quiere volar, pero como no puede, mira hacia arriba y se olvida de las cosas de aquí, por lo que se lo toma por loco. Recordar los seres verdaderos que hemos contemplado no es algo fácil, pero puede conseguirse a través de la visión de la belleza, cuyos efectos son descritos en un largo pasaje que comienza de la siguiente manera:

ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εἴ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ιδέαν, πρῶτον μὲν ἔαρριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἐδεδίει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῶ τοῖς παιδικοῖς. (251a 1-7)

... aquel cuya iniciación es todavía reciente, el que contempló mucho de las de entonces, cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza, se estremece primero, y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no

⁵⁹ En *EE* 1240^b3 Aristóteles repite que es un tópico afirmar que los verdaderos amigos tienen una sola alma y que la amistad es igualdad (τὰ τοιάδε λέγεται περὶ τῆς φιλίας, ὡς ισότης φιλότις, καὶ [μὴ] μίαν ψυχὴν εἶναι τοὺς ἀληθῶς φίλους).

⁶⁰ *Or.* 1045.

⁶¹ *C.* I 3.8.

⁶² *Pl.*, *Smp.* 191a 6, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὐτοῦ.

tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios.

Este es el efecto que el amado tiene sobre el amante, una pasión a la que los hombres llaman amor y en la que los amantes tratan de llevar al amado a una total semejanza con ellos mismos y con los dioses que veneran (εις ὁμοιότητα αὐτοῖς, 253b 8-253c 1). El amado, a su vez, ve cómo se llena de amor su alma, aunque, en palabras de Sócrates, «no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante» (πρόφασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει, ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν, 255d 5-6), y siente algo que Sócrates define como anti-amor, como un reflejo del amor, aunque está convencido de que es amistad y así la llama. Hay que recordar que para Platón la diferencia entre amistad y amor, entre el amigo y el amado, es una cuestión de intensidad, mientras que Aristóteles sí hace una separación entre ambos sentimientos y reflexiona sobre la amistad sin ponerla en relación con el amor⁶³, y entendiéndola no como un sentimiento o pasión (πάθος) pasivo y repentino, sino como producto de una elección (ἔξις) activa y consciente⁶⁴.

IV. CONCLUSIÓN

Para expresar sus sentimientos hacia el discípulo que se va, recurre Himerio, por lo tanto, a la idea platónica de un alma que ve en otra (la del amado en Platón o la del amigo en Himerio) una belleza que le hace recordar la visión de la verdadera realidad que un día tuvo. Y, muy probablemente, también está tomada de Platón la comparación con la contemplación en el espejo⁶⁵, que hemos reencontrado en Aristóteles. Himerio ha cumplido lo que anunciaba en la προθεωρία del discurso remontándose a Platón, no sólo en la forma dialogada (que apenas apreciamos, dado el estado fragmentario del discurso), sino también en las ideas acerca del alma y los sentimientos amorosos (ἐρωτικῶν

⁶³ V. un tratamiento más amplio del concepto de amistad en ambos filósofos en Pizzolato 1996, pp. 66-106, Vallejo Campos 2009, Vallejo Campos 2002, Calvo Martínez 2002 o Smith Pangle 2008, especialmente el capítulo «Friends as other selves».

⁶⁴ V. Pizzolato 1996, pp. 83-84 y, de forma muy similar, Vallejo Campos 2009, sobre la racionalidad de la elección que implica la amistad en Aristóteles frente al πάθος de Platón.

⁶⁵ Himerio retoma el tema del espejo en 48.12, donde repite la idea de que las almas divinas y recién iniciadas tienden a lo mejor.

παθῶν) que Menandro el Rétor veía como típicos de los discursos de despedida. A esta deseada y expresa inspiración platónica se suma, en nuestra opinión, un eco, hasta ahora inadvertido, bien de Aristóteles, bien de los tradicionales proverbios acerca del amigo, que nos llega a través de las palabras ἄλλον ἑμαυτόν, que forman parte de una serie de expresiones, muy similares entre sí, que encontramos en griego para referirnos al concepto de «otro yo». Estas fórmulas aparecen, como hemos visto, fundamentalmente en relación con el tema de la amistad y son origen del conocido latinismo *alter ego*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrados, F. R. 1992: *Nueva sintaxis del griego antiguo*, Madrid.
- Ávila Crespo, R. 2000: «Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble», *Δαίμων, Revista de Filosofía* 20, pp. 5-23.
- Biraud, M. 1987: «Étude sémantique du déterminant d' ipseité αὐτός», *Lalies* 9, pp. 95-98.
- Biraud, M. 1991: *La détermination du nom en grec classique*, Niza.
- Calvo Martínez, T. 2002: «La concepción aristotélica de la amistad», *IX Jornadas sobre la amistad. La amistad en la antigua Grecia*, <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/amistad_eu.php> (09/09/2012).
- Colonna, A. 1951: *Himerii. Declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*, Roma.
- Culbertson, P. L. 1996: «Men and Christian friendship», en Krondorfer, B. (ed.), *Men's bodies, men's gods*, Nueva York, pp. 149-180.
- Dolezel, L. 1985: «Le triangle du double; un champ thématique», *Revue Poétique* 64, pp. 463-472.
- Fassoulakis, S. 1973: *The Byzantine family of Raoul-Ral(l)es*, Atenas.
- Fernández Bravo, N. 1996: «Doubles and Counterparts», en Brunel, P. (ed.), *Companion to literary myths, heroes and archetypes*, Londres, pp. 342-382.
- García Hernández, B. 2001: *Gemelos y sosias. La comedia del doble en Plauto, Shakespeare y Molière*, Madrid.
- Herrero Cecilia, J. 2006: «El mito como intertexto: la reescritura de los mitos en las obras literarias», *Çedille. Revista de estudios franceses* 2, pp. 58-76.
- Herrero Llorente, V. J. 1980: *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Madrid.
- Kazhdan, A. P. (ed.) 1991: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Nueva York.
- Lain Entralgo, P. 1983: *Teoría y realidad del otro*, Madrid.
- López Eire, A. 1989: *Homero. Iliada*, Madrid.
- Martín López, R. 2006: *Las manifestaciones del doble en la narrativa breve española contemporánea*, Universidad Autónoma de Barcelona.

- Montes Cala, J. G. 2006: «Heracles en el *Idilio* IV de Teócrito», en Calderón, E., Morales, A. y Valverde, M. (eds.), *Koinós lógos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, pp. 657-668.
- Nicol, D. M. 1965: «Constantine Akropolites. A prosopographical note», *Dumbarton Oaks Papers* 19, pp. 249-256.
- Onians, R. B. 1989: *The origins of European thought*, Cambridge.
- Penella, R. J. 2007: *Man and the Word. The orations of Himerius*, Berkeley-Los Ángeles.
- Pfaff, C. M. 1722: *Oratio de egoismo, nova philosophia haeresi*, Tubinga.
- Pizzolato, L. 1996: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*, Barcelona.
- Rank, O. 1976: *El doble*, Buenos Aires.
- Reeve, C. D. C. 2011: «Plato on friendship and Eros», en Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), <<http://plato.stanford.edu/>> (09/09/2011).
- Rodríguez Donís, M. 2009: «La amistad en Cicerón: crítica del utilitarismo», en Zamora Calvo, J. M. (ed.), *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid, pp. 147-167.
- Smith Pangle L., 2008: *Aristotle and the philosophy of friendship*, Cambridge-Nueva York.
- Vallejo Campos, A. P. 2002: «Elogio de la locura: amistad y amor en Platón y Aristóteles», en *IX Jornadas sobre la amistad. La amistad en la antigua Grecia*, <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/amistad_eu.php> (09/09/2012)
- Vallejo Campos, A. P. 2009: «Éros y Philía en Platón y Aristóteles», en Zamora Calvo, J. M. (ed.), *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid, pp. 63-78.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 11/07/2011

Fecha de aceptación: 06/09/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 14/09/2012