

Acerca de la creación del hombre y sus precedentes en *Metamorfosis* 1 de Ovidio¹

María Bernarda Malpere
Universidad Nacional de La Plata
bernardamalpere@gmail.com

Resumen: El libro 1 de *Metamorfosis* de Ovidio se inicia con el relato de los orígenes del cosmos. Una vez que las regiones han sido creadas y pobladas por distintos animales, se destaca la necesidad de un ser animado racional: el hombre. Este trabajo se propone como una exposición acerca de la representación de la creación del hombre en la obra seleccionada a partir de sus puntos más importantes: las fuentes que utilizó Ovidio, las dos alternativas en la creación del hombre (filosófica y mitológica), la relación con el mito de las edades y la creación del hombre a imagen de los dioses. El análisis de estos aspectos ha producido una extensa bibliografía sobre la cual realizaremos un estado de la cuestión.
Palabras clave: *Metamorfosis* 1 - creación del hombre - mito de las edades – Ovidio

Ovidio comienza las *Metamorfosis* con la narración de los orígenes del cosmos. La creación del mundo (vv. 5-75) parte de la descripción del Caos. Como señala Jacqueline Duchemin, el Caos es para Ovidio una confusión integral de todos los elementos, mezclados en una masa informe: *rudis indigestaque moles* (v. 7) (1995, p. 291). La característica de este primer momento del mundo es la mezcla de elementos contrarios que se encuentran en pugna: lo frío y lo cálido, lo húmedo y lo seco, lo suave y lo rígido, lo pesado y lo liviano (vv. 18-20)². El litigio entre los elementos es dirimido por *deus et melior natura* (v. 21), es decir, por un dios y una mejor naturaleza³. Como explica Elisabeth Caballero de del Sastre, se trata de la obra de un dios no individualizado (1993, p. 92), *quisquis fuit ille deorum* (v. 32), que podría identificarse con el demiurgo platónico (Martínez Astorino, 2017, p. 41 y ss.). Una vez que el mundo ha sido ordenado, pasaje signado por una gran cantidad de verbos con el sentido de separación, las regiones son pobladas por *animalia*. En este punto se destaca la necesidad de un ser animado superior, capaz de una mente elevada que domine sobre los demás (vv. 76-77). Entonces, nace el hombre: *natus homo est* (v. 78).

¹ Este trabajo fue elaborado en el marco del seminario de grado “Caos y cosmos en Ovidio, *Metamorfosis* 1 y 2 (primera parte)”, dictado por el Dr. Pablo Martínez Astorino en el segundo cuatrimestre de 2018 (FaHCE-UNLP).

² Duchemin ve en la lucha de los elementos una referencia no tanto a la *φιλία*, sino a la *veĩkos* de Empédocles, “conception philosophique reparaissant à intervalles au cours de l'histoire des idées, ou plutôt, peut-être, concepts personnifiés travaillant, en sens inverse les uns des autres et de façon complémentaire, aux constitutions et dissolutions successives de ce qui est, c'est-à-dire du monde — toutes théories apparues, comme on sait, postérieurement à Hésiode” (Duchemin, 1995, p. 291).

³ Todas las traducciones del texto en latín nos pertenecen.

Nos proponemos realizar un recorrido por los cuatro puntos que consideramos más importantes en la representación de la creación del hombre en *Metamorfosis* 1: las fuentes que utilizó Ovidio, las dos alternativas en la creación del hombre (filosófica y mitológica), la relación con el mito de las edades y la creación del hombre a imagen de los dioses. El análisis de estos aspectos ha producido una extensa bibliografía sobre la cual realizaremos un breve estado de la cuestión.

Numerosos autores coinciden en que el momento culminante de la cosmogonía es la creación del hombre. Esta idea se relaciona con la concepción de la filosofía estoica, según la cual todo ha sido creado en función del hombre (Caballero de del Sastre, 1993, p. 92). Según Luigi Alfonsi, en este episodio la concepción estoica de la centralidad del hombre en el cosmos se une a la doctrina heraclíteica y pitagórica (1958, p. 268).

Frank Eggleston Robbins señala cuatro posibles fuentes que habría utilizado Ovidio en la composición de la creación del hombre: los egipcios, Empédocles, Anaxágoras y Varrón. Luego de descartar rápidamente la posibilidad de una fuente egipcia y de la influencia de Anaxágoras (más adelante descartará también a Varrón), se dedica largamente a analizar a Empédocles como fuente para Ovidio. Robbins sostiene que Ovidio es influido por Empédocles sólo por medio de Lucrecio (1913, p. 403 *et passim*). Señala luego que las ideas de Ovidio provienen mayormente de fuentes filosóficas, para dar lugar al análisis de la influencia de Cicerón. A pesar de que algunos tópicos, como el del hombre erguido, eran comunes en varios escritores antiguos, Robbins afirma que la mayor influencia para *Metamorfosis* (vv. 5-88) es la lectura de tratados estoicos o de libros apoyados en el estoicismo (1913, p. 408). Esta hipótesis se basa especialmente en la atribución de las características de la suprema deidad estoica al *deus* ordenador del caos expuesto por Ovidio. En lo que respecta específicamente a la creación del hombre, Robbins indica que Lucrecio no sugiere un origen divino, como sí lo hace Ovidio (1913, p. 405). Explica el autor que Ovidio presenta la noción, común en la antigüedad, de que cada elemento de la naturaleza tiene su propio habitante (1913, p. 412; Martínez Astorino, 2017, p. 33) y que, probablemente, haya sido tomada por Ovidio de una fuente estoica.

Como sabemos, hay dos alternativas en la creación del hombre, establecidas a partir de las dos subordinadas condicionales de *sive*. Robbins explica que la primera parece sugerir la doctrina estoica del “spermatikós lógos”, en tanto que la segunda, a diferencia de lo que consideran otros críticos, no deja de tener relación con el estoicismo, ya que la mente del hombre es del mismo fuego puro que los cielos (1913, p. 413).

Esta distinción entre las alternativas es señalada también por Richard McKim (1984, p. 101): una explicación filosófica y una explicación mitológica. La primera alternativa, muy breve, está en relación, como señalaba Robbins, con la teoría estoica de los “*spermatikoi logoi*”, en tanto que la segunda alternativa, de mayor longitud, atribuye la creación del hombre a Prometeo, a partir de la mezcla de cuatro elementos que la *melior natura* prohibió. En cuanto a la mezcla de los cuatro elementos, es posible objetar, según Pablo Martínez Astorino (2017, p. 42), que *aer* no se corresponde estrictamente con *caelum*, y que, de hecho, no refieren a lo mismo, ya que *caelum* es identificado sólo con *aether*⁴.

Según McKim, el primer y único momento en la cosmogonía en el que Ovidio se aleja de su postura omnisciente es al proveer dos explicaciones en la creación del hombre. Al respecto, Martínez Astorino señala que “la tendencia a la explicación doble de un mismo fenómeno ha sido vista como un elemento de la literatura didáctica y etiológica” (2017, p. 40). A partir de las dos explicaciones presentadas por Ovidio, la crítica ha debatido sobre cuál de las dos es la alternativa válida. McKim cree que Ovidio defiende la alternativa mítica, ya que, además de dedicarle mayor cantidad de versos, abandona rápidamente la explicación filosófica para representar el mito de Prometeo. Godo Lieberg, por su parte, discute explícitamente con esta postura de McKim. Lieberg indica la división entre ambas alternativas, pero sostiene que McKim opone erróneamente el hombre modelado por Prometeo al hombre creado por el Dios filosófico, ya que ambos son, de hecho, un *sanctius animal* (1999, p. 90).

A lo largo de su artículo, McKim rechazará toda vinculación de la creación del hombre con alguna doctrina filosófica, en especial con la doctrina estoica. Este autor va más allá al sostener que, si es posible pensar que *deus et melior... natura* se corresponden con la Providencia estoica, es porque Ovidio realiza un juego irónico que desestima la Razón y la Filosofía (1984, p. 99). Es claramente en este punto en el que se opone a las hipótesis de Robbins. Por otro lado, McKim rastrea también la ironía ovidiana en la yuxtaposición que existe entre la necesidad de un *sanctius animal* y la afirmación del nacimiento del hombre (*natus homo est*, v. 78). Esta yuxtaposición, según el autor, no

⁴ El autor explica las razones de la diferenciación entre *aer* y *caelum*: “En primer lugar, el aire es nombrado siempre como *aer* a lo largo de la cosmogonía y en alguna ocasión se lo diferencia en forma clara de *caelum*, en especial cuando se alude a la separación de ambos (*et [deus et melior... natura] liquidum spisso secrevit ab aere caelum* –23) o a la proximidad de uno y otro en cuanto a peso y ubicación (*proximus est aer illi [caelum, v. 26] levitate locoque* –28). Tras una lectura más ajustada de la cosmogonía, se comprueba que *caelum* aparece identificado con *aether*: así, al menos, parecen demostrarlo los versos 22 y 26” (Martínez Astorino, 2017, p. 42).

permite saber si el hombre ha cumplido o no con las expectativas de esa necesidad (McKim, 1984, p. 101). Por su parte, Martínez Astorino sostiene que no hay una base firme para anular el carácter consecutivo entre ambas afirmaciones (Martínez Astorino, 2017, p. 39).

Duchemin, sin dejar de señalar la relevancia del pensamiento filosófico, estoico en particular, como inspiración para Ovidio, defiende una relación entre *Metamorfosis* y los grandes poemas mitológicos del antiguo Cercano Oriente (como el *Enûma Elish*, poema babilónico que narra la creación del mundo). La autora expresa que al menos es posible pensar una hipótesis según la cual Ovidio tendría un conocimiento directo de ciertos textos orientales (Duchemin, 1995, p. 292). Por otro lado, hace notar la relación de la cosmogonía ovidiana con el comienzo del *Génesis*: el dios ovidiano, como en la *Biblia*, ordena y organiza separando los elementos y colocando cada uno en su lugar. Duchemin concluye en que las concepciones de Ovidio del dios creador, su naturaleza y su acción, están más en línea con el monoteísmo hebreo que con las genealogías babilónicas (Duchemin, 1995, p. 295).

Volviendo a la doble explicación de la creación del hombre, Caballero de del Sastre, luego de señalar la primera alternativa, el hombre de origen divino (*divino semine*, v. 78), destaca que el Prometeo que modela la figura humana con barro puede provenir de una tradición popular atestiguada en varias fábulas de la colección atribuida a Esopo. Así, en la segunda alternativa, Ovidio “se atiene al relato propio de la leyenda y no a una tradición literaria de tono elevado transmitida por la épica o la tragedia” (Caballero de del Sastre, 1993, p. 94). Si varios críticos han insistido en el pasaje de la filosofía a la mitología en la ambivalencia de la creación del hombre, Caballero de del Sastre da un paso más allá. La autora revela una nueva inversión:

Así como antes se da el paso de la filosofía a la leyenda, ahora se produce la transición del mito a la filosofía al incluir un tema propio del estoicismo medio: la posición erguida del hombre como elemento decisivo que lo distingue de los animales (Caballero de del Sastre, 1993, p. 94).

Estamos, entonces, frente a una nueva vinculación del texto ovidiano con la tradición filosófica estoica.

Aunque el tópico del hombre erguido esté presente en una considerable cantidad de autores, lo que llama la atención en Ovidio, según Caballero de del Sastre, es que Prometeo, y no otra divinidad, como podría ser la *natura* o el Dios cristiano, ordenó al hombre esa postura que le permite mirar al cielo (Caballero de del Sastre, 1993, p. 95).

La autora finaliza su artículo resaltando la doble naturaleza del hombre: por un lado, espiritual y capaz de una elección justa; por el otro, expuesto a la perversión, que es producto de la intelección. De este modo, el tema de las cuatro edades que comienza luego del pasaje de la creación del hombre se enlaza de manera lógica con esta naturaleza ambivalente del hombre (Caballero de del Sastre, 1993, p. 96).

Catherine Campbell Rhorer (1980) realiza un trabajo muy interesante, distinto de los ya señalados, en el que se aleja del intento de muchos críticos de concebir una fuente para la cosmogonía ovidiana. Utiliza como principal eje para su artículo los aportes de Georges Dumézil en *La religión romana arcaica y Mito y epopeya*. Dumézil sostiene que en los pueblos indoeuropeos se puede apreciar la estructura de las tres funciones (también llamada trifuncionalidad protoindoeuropea): la función jurídico-religiosa, la función militar y la función de producción. Por otro lado, Rhorer se basa en la demostración de Jean Pierre Vernant acerca de que el mito hesiódico de los metales es tripartito: las Edades de Oro y de Plata, las Edades de Bronce y de los Héroes, y la Edad de Hierro. De esta manera, Rhorer aúna ambos aportes teóricos para el análisis del primer libro de *Metamorfosis*. La autora establece un esquema tripartito en la creación de la raza humana (Campbell Rhorer, 1980, pp. 301-302): le adjudica a cada aparición del hombre una de las funciones de Dumézil y un grupo de edades hesiódicas. El hombre de la primera creación (vv. 76-86) posee las características de las Edades de Oro y Plata: santidad, inteligencia, realeza, piedad y aspiración hacia la divinidad, características que se corresponden con la actividad jurídico-religiosa de Dumézil. El hombre de la segunda creación, que proviene de la sangre de los Gigantes (vv. 156-162), es definido por su impiedad, su sed de sangre y su violencia, por lo que se encuadra en las Edades de Bronce y de los Héroes y está marcado por la función militar. Por último, el hombre que surge luego del diluvio (vv. 400-415) se enmarca en la Edad de Hierro: se trata de una raza dura y acostumbrada al trabajo, por lo que se identifica con la función de producción, representada principalmente por el agricultor. En resumen, lo que Rhorer sostiene es que las tres funciones, representadas en Hesíodo por las edades en el mito de los metales, son reproducidas por Ovidio no en el relato de las edades del hombre, sino en las explicaciones independientes de las tres creaciones de la raza humana (Campbell Rhorer, 1980, p. 302). Mientras que Rhorer enumera tres relatos para la creación del hombre, Martínez Astorino sostiene que en el segundo caso, es decir, el hombre que proviene de la sangre de los Gigantes, no estamos ante una versión más de la creación del hombre, aunque se trate de una antropogonía (Martínez

Astorino, 2017, p. 51). No es una auténtica creación del hombre, ya que, en primer lugar, cuando se le asigna carácter animado a la tierra, se utiliza *tellus* en lugar de *terra*, palabra elegida por Ovidio en este caso, y, en segundo lugar, el verbo utilizado, *immaduisse*, “tiene carácter estático e impide, por lo tanto, toda posibilidad de acto creador” (Martínez Astorino, 2017, p. 52).

Duchemin, por su parte, establece una similitud entre el relato de las edades en Hesíodo y en Ovidio: la presencia de los cuatro metales, oro, plata, bronce y hierro (Duchemin, 1995, p. 297). Pero rápidamente establece diferencias entre ambos. Por ejemplo, mientras que en Hesíodo la raza de bronce es descrita de manera aterradora, Ovidio se limita a describirla como una raza más cruel que la anterior y más dispuesta para las armas; sin embargo, no criminal (Duchemin, 1995, pp. 297-298). Según la autora, la diferencia esencial de Ovidio con Hesíodo radica en la omisión de la raza de héroes presente en Hesíodo, ausente en las *Metamorfosis* (Duchemin, 1995, p. 299).

Existe un punto que no ha sido tratado por los autores en los trabajos mencionados: la creación del hombre a imagen de los dioses (*finxit in effigiem moderantum cuncta deorum*, v. 83). Éste es precisamente el tema del artículo de Lieberg, quien señala categóricamente que los hombres se parecen a los dioses y no viceversa. Martínez Astorino destaca la relación de este verso con el *Himno a Zeus* (4-5) de Cleantes, con el *Timeo* de Platón y con *Trabajos y días* de Hesíodo (Martínez Astorino, 2017, p. 43). Lieberg señala que Ovidio probablemente ha tenido presente la versión de Hesíodo para explicar la idea de que Prometeo crea a los hombres a imagen de los dioses (Lieberg, 1999, p. 89). Indica oportunamente las correspondencias entre el pasaje de *Trabajos y días* (61-62) y el relato ovidiano. Además, Lieberg muestra que Luciano (*Prometheus* 12) utiliza términos similares a los elegidos por Ovidio en la creación del hombre, por lo que el autor supone la posible existencia de una fuente común, tal vez helenística, fuente que a su vez utilizaba a Hesíodo (Lieberg, 1999, p. 90). Asimismo, Lieberg señala otros textos que coinciden con Ovidio, como el relato del *Génesis* en la *Vulgata* 1, 26 y ss., la *Septuaginta* y otros pasajes de la *Vetus Latina*, nombre colectivo que se le da a los textos bíblicos en latín anteriores a la *Vulgata* de San Jerónimo, del s. IV.

En suma, para un análisis acerca de la representación de la creación del hombre es necesario atender a diversos aspectos del pasaje de *Metamorfosis*. Hemos intentado explicitar las distintas posturas de los autores en torno a los puntos fundamentales.

Algunos han sido tratados por la crítica mayoritariamente, como es el caso de la doble explicación, filosófica y mitológica, de la aparición de la raza humana; otros han sido

explorados en menor medida, como la creación del hombre a partir de la imagen de los dioses.

Referencias bibliográficas

- Alfonsi, L. (1958). L'inquadramento filosofico delle Metamorfosi ovidiane. En Herescu, N. L. (Ed.), *Ovidiana: Recherches sur Ovide publiées à l'occasion du bimillénaire de la naissance du poète* (pp. 265-272). París: Les Belles Lettres.
- Caballero de del Sastre, E. (1993). El hombre entre la filosofía y el mito (Ovidio *Metamorfosis I*, 76-88). *Faventia*, 15(1), 91-96.
- Duchemin, J. (1995). La Création et le Déluge chez Ovide: recherche sur les sources grecques et orientales du mythe. En Duchemin, J., *Mythes grecs et sources orientales* (pp. 151-171). París: Les Belles Lettres.
- Lieberg, G. (1999). Sulla creazione dell'uomo in Ovidio: l'uomo immagine degli dei (*Met. I* 82-83). *BSL*, 29, 89-95.
- Martínez Astorino, P. (2017). Parte 1: La apoteosis en la estructura de las *Metamorfosis*. En Martínez Astorino, P., *La apoteosis en las Metamorfosis de Ovidio: diseño estructural, mitologización y "lectura" en la representación de apoteosis y sus contextos* (pp. 31-91). Bahía Blanca: Ediuns.
- McKim, R. (1984). Myth against Philosophy in Ovid's Account of Creation. *CJ*, 80(2), 97-108.
- Rhorer, C. C. (1980). Ideology, Tripartition, and Ovid's *Met.* (1, 5-451). *Arethusa*, 13(2), 299-313.
- Robbins, F. E. (1913). The Creation Story in *Met. I*. *CPh*, 8(4), 401-414.