

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA DE LOS TEXTOS  
HOMÉRICOS EN EL SIGLO I.  
HERÁCLITO EL *RHETOR*: *ALEGORÍAS DE HOMERO*.

MARTA ELENA ALESSO

Tesis presentada ante la Facultad de Humanidades y Ciencias de la  
Educación para obtener el título de Doctor en Letras

Directora: Dra. Ana María González de Tobia.

La Plata, Argentina  
Noviembre de 2001

Così orai; e quella sì lontana  
come pareva, sorrise e guardandomi;  
poi si tornò all'eterna fontana (*Paradiso*, XXXI.91-3)

¿Cómo interpretar lo anterior? los alegoristas nos dicen: la Razón (Virgilio) es un instrumento para alcanzar la Fe, la Fe (Beatriz) un instrumento para alcanzar la divinidad, ambos se pierden una vez logrado el fin.

Jorge Luis Borges  
“La última sonrisa de Beatriz”  
en *Nueve ensayos dantescos*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....1

ADVERTENCIA PRELIMINAR .....13

CAPÍTULO UNO: Definición del concepto ‘alegoría’ .....15

1. Alegoría: un itinerario de siglos ..... 15

2. Un sendero que se bifurca .....23

2.a. Alegoría como *tropos* de la retórica ..... 30

2.b. Alegoría como método exegético .....38

3. El estoicismo y la lectura exegética de los poemas homéricos ..... 54

CAPÍTULO DOS: Inserción filosófica de las ‘Alegorías de Homero’  
de Heráclito .....73

1. La herencia de los presocráticos ..... 73

1.a. Tales de Mileto ..... 76

1.b. Anáxágoras de Clazómenas ..... 77

1.c. Heráclito de Éfeso .....80

1.d. Empédocles de Agrigento .....82

2. El origen del mundo: *taxis* o disposición de la secuencia  
narrativa .....85

2.a. *Aurea catena Homeri* .....86

2.b. La revuelta contra Zeus .....92

3. Las doctrinas vigentes en el s. I .....98

4. La Providencia divina .....109

5. La diatriba antiplatónica .....114

5.a. Impudicia y esclavitud .....118

5.b. Platón fue vendido como esclavo de escaso valor (ἀνδράποδον) ..... 120

5.c. La teoría platónica de las ideas produce risa en su discípulo  
Aristóteles .....121

5.d. Platón ha robado a Homero la teoría sobre el alma ..... 122

6. La diatriba contra Epicuro .....124

CAPITULO TRES: Construcción textual heraclitea de los dioses griegos 129

- 1. Los dioses griegos en el s.I .....129
- 2. Apolo es νόσος .....134
- 3. Hera es ἠὴρ .....145
- 4. Afrodita es φιλία .....153
- 5. Atenea es φρόνησις .....158
- 6. Heracles es σοφία .....163
- 7. Hermes es λογισμός .....167
- 8. Poseidón es ὕδωρ .....172
- 9. Zeus es αἰθήρ .....175

CAPÍTULO CUATRO: Análisis de la retórica del texto de Heráclito .....184

- 1. La retórica en la Antigüedad .....184
- 2. La retórica en la época imperial .....190
  - 2.a. El bilingüismo .....194
  - 2.b. Alejandría y Pérgamo .....202
- 3. Las fases de la producción y los procedimientos retóricos .....211
  - 3.a. La *declamatio* .....218
  - 3.b. Las etimologías .....222

CONCLUSIONES .....235

BIBLIOGRAFÍA .....247

## Agradecimientos

Cuatro años de trabajo intenso, consultas, sugerencias, visitas a numerosas bibliotecas e inapreciable apoyo intelectual y emocional obligan a un reconocimiento hacia muchas personas e instituciones, sin las cuales no hubiera sido posible arribar a la presentación de la tesis doctoral

Agradezco en primer lugar a mi directora, Dra. Ana María González de Tobia, quien me dedicó con generosidad su tiempo desde los pasos iniciales hasta las arduas correcciones finales.

A la Universidad Nacional de La Plata, que dio cumplimiento a todos los trámites burocráticos con inusual celeridad y en especial a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación que, en el marco del Programa Mejoramiento del Doctorado en Letras, me concedió una Beca FOMEC (Fondo para el Mejoramiento de la Calidad Universitaria) del Programa de Reforma de la Educación Superior durante el último año de redacción de la tesis.

A la Universidad Nacional de La Pampa, mi lugar de trabajo desde hace más de 25 años y muy especialmente a la Facultad de Ciencias Humanas, a cuyas autoridades debemos el apoyo incondicional a toda iniciativa de estudios de Postgrado. Mi agradecimiento encarecido al Lic. Sergio Maluendres y por su intermedio a los titulares de las Secretarías.

Al Instituto de Estudios Clásicos, en cuyo ambiente de afable colaboración se desarrollan nuestras tareas académicas cotidianas y, por intermedio de la directora Dora Battistón, a todos sus integrantes.

Al Instituto de Filología Clásica de la UBA y a todo el personal que está al servicio de las consultas bibliográficas.

A la biblioteca del ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos) donde he encontrado material inapreciable.

A la Lic. María Angélica Diez, quien me envió desde la Universidad de Kent todo el material microfilmado no editado (las ediciones más antiguas de las *Alegorías de Homero* de Heráclito, la tesis doctoral de Cynthia Thompson), el tratado de Pépin, así como innumerables libros que hicieron posible la presentación del Proyecto.

A la Dra. Diana Marre, quien por vía de la biblioteca de la Universidad de Barcelona consiguió la tesis doctoral de R. S. Hays que incluye la edición de Lang de Lucius Annaeus Cornutus.

A la Lic. María de los Ángeles Carbonetti, quien me aportó material de la biblioteca de la Universidad de Vancouver.

A la Prof. Nora Forte, quien fotocopió con paciencia infinita numerosas fuentes (Filón, Pausanias, Flavio Josefo, Diodoro, Proclo, etc.) del invalorable tesoro que guarda la biblioteca de la Universidad Nacional de Tucumán.

A la Dra. Elbia Difabio de Raymondo de la Universidad Nacional de Cuyo, quien me aportó el 'inconseguible' tratado de F. Buffière de 1956.

A la Dra. Graciela Salto quien tuvo la deferencia de darme a conocer distintos artículos sobre la 'alegoría' en la actualidad.

A la Lic. Raquel Miranda quien hizo una corrección minuciosa del manuscrito final.

A Alejandra Regúnaga quien realizó el trabajo de diseño que implicó múltiples correcciones formales.

A mi familia, que ha ejercitado en todo este tiempo la estoica virtud de la paciencia, la facultad de la comprensión y el ejercicio del afecto incondicional, sin el cual ninguna empresa personal tendría sentido.

## Introducción

La elección del *corpus* para un proyecto de investigación implica la condición de que sea restringido, limitado en cuanto a su extensión, metodológicamente acotado, a los efectos de un examen exhaustivo del objeto. Al mismo tiempo, debe ser lo suficientemente representativo para que las eventuales respuestas a los interrogantes epistemológicos que plantea todo análisis constituyan un aporte a las perspectivas teóricas y metodológicas en el campo de los estudios clásicos.

El texto de Heráclito el *rhetor* presenta la particularidad de que atiende a los orígenes del concepto 'alegoría', el cual aún hoy es objeto de discusiones complejas; se inserta en la línea secular de aportes interpretativos que han realizado generaciones de comentaristas de Homero y, sobre todo, la obra no ha concitado ningún estudio de carácter singular.

*Alegorías de Homero* no es el título original de la obra de Heráclito. Ha sido establecido en nuestro idioma por la traducción de María Antonia Ozaeta Gálvez, publicada con una "Introducción" de Esteban Calderón Dorda (1989).

La edición más actualizada es la de Félix Buffière (1989<sub>2</sub>) *Heráclite. Allegories d'Homère*, cuya primera edición data de 1962.

Sobre la primera edición de Buffière se han realizado cuatro reseñas que demuestran la expectativa que la publicación generó en el ámbito de los estudios clásicos: Lévêque, P. (1963) en *Revue des Études Anciennes* LIV, 430-2; Wherli, F. (1964) en *Gnomon* XXXVI, 149-152; Cataudella, Q. (1964) en

*Siculorum Gymnasium* XVII, 268-9; Erbse, H. (1965) en *Gymnasio* LXXII, 552-5 y Rank en *Mnemosyne* XXI, 310-2.

La edición establecida por Buffière se titula en griego *Ἡρακλείτου ὁμήρικα προβλήματα ἃ περὶ θεῶν Ὅμηρος ἠλληγόρησεν*, título que aparece al final del manuscrito más antiguo de las *Alegorías de Homero* del s. XIII (Códice *Mediolanensis Ambrosianus* B-99-sup.M), así como el nombre de su autor,

F. Oelmann (1910: XXXVII) y F. Buffière (1989: VIII) afirman que πρόβλημα es el término utilizado con frecuencia en la Antigüedad para las obras que comentan a Homero, puesto que ἠλληγορία no se utilizó hasta la época de Filón de Alejandría.

F. Buffière (1956: 67ss.), ya en su obra temprana sobre los mitos de Homero, analiza el texto de Heráclito y lo denomina 'el *rhetor*' para distinguirlo del filósofo presocrático de Éfeso. De igual modo, lo diferencia del autor de otra obra de carácter mitológico, *Περὶ Ἀπίστων*, llamado también Heráclito, a quien Eustacio confunde con el autor de las *Alegorías*.

La fecha de producción de las *Alegorías de Homero* de Heráclito el *rhetor* corresponde, probablemente, a la época de Augusto, puesto que el texto menciona una serie de autores, entre los cuales Alejandro de Éfeso constituye el *terminus post quem* para datar la obra. El poeta y bibliotecario Alejandro de Éfeso aparece mencionado en Estrabón (XIV.642) y Cicerón (*Epistulae ad Attium* II.20.6 y II.22.7).

La ausencia de la llamada exégesis mística lo ubica en una etapa anterior a *De Vita et Poesia Homeri* del Pseudo Plutarco, obra con la que comparte numerosos aspectos conceptuales en lo que se refiere a la correlación entre mitología y cosmogonía. Bernardakis (1896) incorpora el texto a los *Moralia* y defiende, por tanto, la tesis de Plutarco como autor de la obra. Keaney y Lamberton (1996) consideran que el opúsculo *De Vita et Poesia Homeri* es posterior a Plutarco en dos o tres generaciones, pero no debe datarse de ningún modo más allá del año 200.

Félix Buffière sigue la edición colectiva dirigida por F. Oelmann (1910), quien redacta el extenso prefacio y realiza una severa crítica a la edición de Mehler, aunque conserva mucho de sus criterios filológicos. La edición de Mehler (1851) está basada en los tres manuscritos vaticanos (305-D, 871-A y 951-B). Mehler reproduce además las anotaciones que cuatro eruditos (Hemsterhuis, Valckenaer, Ruhnken y Wyttenbach) realizan a la edición de Gale (1688), sobre la que, a su vez, se basa la edición de Schow (1782) que consta de una abundante *commentatio critica* y está precedida de una carta de C. G. Heyne al editor.

La edición de Thomas Gale retoma la edición de Mazière (Génova, 1586) y reproduce la traducción latina de Conrad Gesner (Bâle, 1544), quien se basa sobre la edición Aldina (Venecia, 1505) publicada con el título de *De allegoriis apud Homerum*.

Esteban Calderón Dorda (1989: 25-6) ofrece una ajustada noticia sobre los códices que conforman la tradición manuscrita de las *Alegorías* de Heráclito.

La adscripción de Heráclito a la filosofía estoica no fue puesta en duda por la extensa serie de críticos que hicieron referencia a su obra: Wolf (1795: I.125), Diels (1879: 95), Schrader (1880: 401), Reinhardt (1913: 509), Wherli (1928: 61) Buffière (1956: 69), Pfeiffer (1968: 237) y Thompson (1973: 135ss.).

Los estudios que, en la década de 1990, produjo la escuela americana, cuestionan la posibilidad de que Heráclito estuviera totalmente inscripto en el estoicismo. David Dawson (1992: 23ss.), A. A. Long (1992: 57) y R. Lamberton *et al.* (1989) realizan una revisión de las características de la exégesis alegórica desde sus orígenes en Alejandría hasta las derivaciones tanto en el neoplatonismo como en la patrística cristiana. David Dawson y Anthony Long demuestran que el estoicismo, que acudió a los poemas de Homero para una elaboración conceptual sobre el origen del universo, adoptó una hermeneútica fundamentada en el análisis de las etimologías de los nombres de los agentes divinos. Sin embargo, la utilización de un recurso común -explicaciones silogísticas basadas en la etimología de los nombres propios- no es razón suficiente para equiparar 'alegorismo' con estoicismo. Los estoicos no utilizaron la palabra 'alegoría' ni la consideraron un método idóneo para bucear en las verdades ocultas de la tradición mitológica.

La adscripción de Lucius Annaeus Cornutus al 'alegorismo' queda, por consiguiente, descalificada. Cornutus, representante de la escuela estoica en el s.I -cuya obra se estructura en su totalidad sobre la indagación de coincidencias entre la etimología de los nombres de los agentes divinos y las denominaciones de los elementos naturales- no menciona en toda la extensión

del texto la palabra 'alegoría'. La tesis doctoral de Robert Stephen Hays (1983) reproduce la edición de Lang (1881) titulada '*Epidrome*'. Cornuti *Theologiae Graecae Compendium* e inscribe al autor, erróneamente, desde el primer capítulo, en "the history of allegory". Hays incorpora a Cornutus en la línea ideológica apologética que promueve una "allegorical interpretation of Homer" para rehabilitar los mitos homéricos y hesiódicos desacreditados, corriente a la que pertenecen pensadores como Teágenes de Regio, Metródoro de Lámpsaco, Diógenes de Apolonia y Pródico el sofista entre otros, quienes tampoco son 'alegoristas' *stricto sensu*, por la sencilla razón de que la palabra ἁλληγορία no existía aún y sería un anacronismo adjudicarla a los escritos de los pensadores mencionados.

La tesis doctoral de Cynthia Thompson (1973) incurre en la misma falta de exactitud cuando expresa, en el planteo inicial, que el propósito de su trabajo es "a study of the nature, purpose and derivation of allegorism" en las *Alegorías* de Heráclito, en *De Vita et Poesia Homeri* del Pseudo Plutarco y en el *Epidrome* de Cornutus. La tesis de Thompson -sin publicar, aunque citada con frecuencia-, a partir de un estudio comparativo de los tres autores, distingue dos "corrientes" (*sources*) que conectan los textos con la antigua Stoa: una es la tradición mitográfica que explica el significado y atributos de los dioses griegos y otra, la reinterpretación de los poemas homéricos de modo alegórico con el objetivo de defender al poeta de sus detractores.

La *Vitae Philosophorum* de Diógenes Laercio (s.III d.C.) es aún hoy una de las fuentes más importantes para el conocimiento de la filosofía antigua.

Debido a la carencia de otros repertorios de análogo contenido biográfico y doxográfico, debe aceptarse como la principal obra de consulta para acceder a un compendio de las ideas de los presocráticos y los estoicos. La última edición crítica de Hicks (1995) *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, en 3 vols. (1925<sub>1</sub>), revisada y corregida por Herbert S. Long, provee un aparato crítico riguroso y actualizado de suma utilidad.

Dos grandes manuales en lengua francesa: *Les mythes d'Homère et la pensée Grecque* de F. Buffière (1956) y *Mythe et Allégorie* de J. Pépin (1976), se constituyeron en la fuente imprescindible para el estudio de la evolución de la interpretación de los mitos de Homero hasta los años '90. La investigación de Félix Buffière promovió la aparición de la edición de las *Allégories d'Homère* de Heráclito de 1962, que el frondoso tratado de Pépin incorpora como fuente obligada para el estudio de los autores que continuaron utilizando el método exegético alegórico en el neoplatonismo y el cristianismo. La aspiración actual de quienes se dedican a los estudios filosófico-literarios de los primeros siglos de la era cristiana es que la escuela americana produzca en breve una nueva edición del texto heracliteo, con un aparato crítico enriquecido por las múltiples posibilidades de los servicios de referencia de la bibliotecología moderna.



Heráclito el *rhetor* fue el primer escritor documentado que aplicó el método alegórico -utilizado por los exégetas judíos alejandrinos en los estudios bíblicos- para interpretar los poemas homéricos. Las reflexiones sobre la cosmología y cosmogonía griegas, genéticamente iluminadas por las etimologías, al modo estoico, constituyen la base instrumental principal del método exegético de Heráclito. Sin embargo, su objetivo primordial no es develar el significado profundo de nombres propios y epítetos, sino analizar episodios míticos extensos manteniendo la coherencia entre la lectura alegórica y la narrativa épica, para demostrar que Homero es el enunciador primero y más esclarecido de toda concepción filosófica sobre la φύσις del universo.

El término ἀλληγορία proviene del vocabulario de los gramáticos, pero es utilizado por Heráclito con la connotación impuesta por Filón de Alejandría: es tanto la expresión simbólica como el método de interpretación de figuras y episodios de un texto sagrado. Las construcciones míticas de las divinidades en el texto heracliteo se organizan en torno al concepto de λόγος, vocablo central de la filosofía en lengua griega.

El sentido de unidad, de principio material subyacente, de organización del universo asociado a proporción y armonía propio de la concepción filosófica de Heráclito de Éfeso, pasa a los estoicos como la 'razón total cósmica'. En la exégesis alejandrina adquiere el sentido de causa, fuerza o pensamiento instrumental, que mantiene al mundo, constituye su Providencia y lo conserva

indestructible. Para Heráclito, lo mismo que para Filón, el λόγος está en relación con la fuerza que mantiene al mundo en equilibrio.

El modelo metodológico que permitió detectar una correspondencia conceptual filosófica entre el texto de Heráclito y los estudios exegéticos de los eruditos alejandrinos consistió en la tarea filológica de señalar el término que actúa como núcleo sémico en cada estructura gramatical de las *Alegorías* y determinar en cada caso, si el vocablo corresponde al *corpus* del estoicismo o es utilizado por los intérpretes del *Antiguo Testamento* o aparece en la *Septuaginta* misma.

El análisis lingüístico en conjunción con el filosófico demuestra que Heráclito es un acabado exponente del sincretismo de la época alejandrina. La doctrina filosófica del estoicismo –sistema predominante en la época imperial-, cobra expresión en el texto heracliteo mediante un número significativo de términos propios de los exégetas hebreos.

La tesis doctoral de R. P. C. Hanson (1959) fue, en el momento de su publicación, una contribución de suma importancia para percibir la diferencia entre las lecturas alegóricas de los primeros tiempos y las lecturas ‘tipológicas’ posteriores. El alegorismo alejandrino se autodefine como ‘ahistórico’, más aún, uno de sus objetivos principales es eliminar de las interpretaciones de los textos sagrados toda connotación que remita a sucesos históricos.

El auge de los estudios filónicos en la década de 1970 (creación del *Philo Institute* en Chicago en 1971 y el *Center for Hermeneutical Studies* en

California en 1974) provee un material bibliográfico inagotable para los estudios sobre la alegoría en la Antigüedad.

Un aporte importante, de carácter instrumental, para el estudio del término en su acepción gramático-retórica lo constituye la publicación de Rollinson y Matsen (1981). En el "Appendix II" Patricia Matsen traduce al inglés las definiciones del término ἀλληγορία en las tres categorías en las que se clasifican los textos de retórica griega: diccionarios de términos retóricos, como *Περὶ τρόπων*, adjudicado a Trifón; libros de ejercicios preparatorios, como los *Προγυμνάσματα* de Teón y ensayos sobre el arte de la retórica, como las *Τέχναι Ῥητορικαί* de Hermágoras de Temnos. En el "Appendix I" la investigadora aporta las traducciones de las definiciones del *Ars Grammatica* de Diomedes (s.IV) tanto de la alegoría como género como de sus múltiples especies (ironía, antífrasis, enigma, carientismo, paroemia, sarcasmo y astismos).

El estudio *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age* de Rudolf Pfeiffer (1998<sub>2</sub>) es un claro ejemplo de cuán perimidas pueden parecer hoy las investigaciones realizadas a mediados del s.XX. Los datos son erróneos o poco confiables, es necesaria la constatación permanente de cada una de las formulaciones en los textos de la Antigüedad.

En general, a lo largo de toda la investigación, para que las aserciones pudieran ser fundamentadas con rigor, fue más útil acudir a los textos clásicos en lengua original que a las especulaciones de la crítica teórica. A partir del

análisis de los textos antiguos, muchas teorías repetidas de autor en autor se demostraron equivocadas: por ejemplo, que el denominado ‘alegorismo’ existe desde los tiempos de Teágenes y Metródoro o mencionar a los estoicos como los principales cultores de la lectura alegórica. La línea crítica ortodoxa está representada especialmente por los grandes Diccionarios de Filosofía (Ferrater Mora, Cortés Morató) y se manifiesta en escritos particulares, desde J. Tate (1927-1934) hasta Howard Clarke (1981). Una opinión controversial ante las afirmaciones inexactas repetidas sin solución de continuidad surge, no desde los estudios filológicos, sino en la persona de Anthony Long, un estudioso de la filosofía estoica, quien actualmente está revisando la quinta edición de los *Stoic Studies* de su autoría (1996<sub>1</sub>).



Dividiremos el trabajo en cuatro áreas de análisis con el objetivo de fundamentar nuestra hipótesis de que el término ἀλληγορία es utilizado por Heráclito el *rhetor* con una acepción que diverge de la definida por los múltiples tratados de retórica de la Antigüedad y coincide, por el contrario, con la connotación que le otorga Filón. Asimismo, la progresión de las fundamentaciones capítulo a capítulo intentará demostrar que la concepción filosófica heraclitea de λόγος se ajusta en mayor medida a la enunciada por los eruditos alejandrinos que a la propia de los tratadistas estoicos.

La estructura de la exposición se organizará de la manera siguiente:

I. Definición del concepto 'alegoría', con una introducción sobre la evolución del término durante más de veinte siglos de historia literaria, lo cual demuestra que la denominación, aplicable a géneros, códigos o procedimientos, no puede manifestarse sino en un discurso social y tiene una función propia en el seno de aquél. En la época del nacimiento del término, el discurso alegórico no es reductible a la práctica discursiva que lo funda, sino que se distingue por sus funciones en ámbitos lingüísticos diferentes.

II. Inserción filosófica de las *Alegorías de Homero* de Heráclito, con el objetivo de percibir las relaciones del texto con las corrientes previas de la historia de la filosofía. En tanto heredero del pensamiento filosófico en lengua griega, Heráclito pretende reconstruir críticamente determinadas argumentaciones de los presocráticos; como representante del sincretismo propio del período helenístico, adhiere a las teorías que armonizan, en el s.I, filosofía y religión. La incidencia del *corpus* platónico es ambivalente y hasta contradictoria: asume las características formales de la diatriba pero, en el plano gnoseológico y ético, el *rhetor* se inscribe en la línea ideológica del platonismo.

III. Construcción textual heraclitea de los dioses griegos en el s.I, en íntima relación con la concepción filosófica descrita en el capítulo precedente. Los dioses griegos en el período helenístico sirven para explicar en gran medida la física estoica, escuela de mayor influencia en la época del Imperio, cuyo cuerpo doctrinario se había constituido en una especie de *lingua franca* en el plano de las construcciones culturales vigentes. No obstante, en el texto heracliteo hay

una evidente incidencia de la noción de *logos* propia de la cosmovisión monoteísta de Filón, que concibe las divinidades como emisarios de las verdades trascendentes o intermediarios entre la unidad primordial y sus manifestaciones sensoriales.

IV. Análisis de la retórica del texto de Heráclito, con el fin de explicar la estructura del discurso argumentativo en relación con el eje axiológico que lo produce. La tradición de la retórica en la Antigüedad se actualiza en el marco de condiciones históricas particulares: supremacía cultural de la lengua griega en ciertos enclaves como Alejandría y transmisión de los textos homéricos, comentados y reinterpretados en un gran número de escuelas de retórica donde se había recluso la vida intelectual del período.

## Advertencia preliminar

Los títulos de textos clásicos griegos figuran en latín, sin abreviar, según el canon del *Thesaurus Linguae Graecae*, excepto *Alegorías de Homero* de Heráclito (A.), *De Vita et Poesia Homeri* del Pseudo Plutarco (*De Vit. Hom.*), *Epidrome* de Cornutus (*Epid.*), *Vitae Philosophorum* de Diógenes Laercio (*Diog. Laert.*) e *Ilíada* y *Odisea* (*Il.* y *Od.*).

Las traducciones del griego y el latín son propias y directas de los textos en lengua original.



## Capítulo UNO

### *Definición del concepto 'alegoría'*

#### **1. Alegoría: un itinerario de siglos**

Más de veinte siglos de vigencia del concepto justifican que iniciemos este capítulo con un seguimiento del término 'alegoría' desde su nacimiento -como percepción de una estrategia simbólica en los textos sagrados– hasta nuestros días, cuando aún se considera objeto de debates numerosos y un instrumento para entender los dilemas de la representación en la cultura occidental.<sup>1</sup>

El concepto 'alegoría' y su definición, como objeto de un análisis teórico, implica un reconocimiento de procedimientos y convenciones, de códigos y mecanismos retóricos, de estatutos y criterios, que van desde la reflexión sobre los códigos estéticos hasta la investigación histórica. Se podría afirmar que no hay término de polisemia más compleja en la historia de la cultura, ni otro que designe expresiones que corresponden a campos tan diversos como la religión, el arte (pictórico, escultórico e incluso arquitectónico), la literatura (en cualquiera de sus géneros o subgéneros), la filosofía y la teología, la cinematografía y hasta la música.

---

<sup>1</sup> Cfr. Gomes, 2001: 202ss. El autor da una particular definición de relato alegórico: es todo aquél cuyos referentes son claramente situables en otros relatos, es decir, en fenómenos no perceptibles sino a través de experiencias lingüísticas, aunque no necesariamente verbales; lo cual equivale a describir la alegoría como discurso literario, pictórico, arquitectónico o de cualquier tipo que remita a discursos convertidos en 'ausencias continuamente presentes', que antedatan a la alegoría y están revestidos de una dignidad mayor que ella.

No se elude la complejidad terminológica por restringir el objeto de estudio a la *littera scripta*, es decir, los textos que en número infinito ha producido la humanidad en veinticinco siglos. Las traducciones y el uso generalizado designan con el nombre de ‘alegoría’ construcciones discursivas de los diálogos platónicos (la alegoría de la caverna) cuando en verdad el término no aparece una sola vez en la obra de Platón.<sup>2</sup> Otras veces, el verbo ἀλληγορεύω debe traducirse como ‘interpretar’ o ‘rescatar un significado oculto’,<sup>3</sup> sin contar los continuos cruces con otros conceptos que la retórica clasifica como símbolo<sup>4</sup> o enigma,<sup>5</sup> o con géneros literarios -parecidos pero diferentes- como la parábola.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. *Lexicon Platonicum* (Ast, 1956).

No obstante, las notas de Paul Shorey en la edición de Loeb corroboran el extendido uso anacrónico del término alegoría: *Plato. The Republic*: 332b, n. 2 [...] “Allegory and the allegorical interpretation are always conscious and often ironical in Plato”; 488a, n. 4 “The syntax of this famous allegory is anacoluthic and perhaps uncertain: but there need be no doubt about the meaning. Cfr. my article in *The Classical Review* XX (1906: 247)”; 488c, n. 3 “The word ἐκβάλλοντας helps the obvious allegory, for it also means banish”.

<sup>3</sup> Respecto de la aplicación de estos significados a la palabra ‘alegoría’, la patrística (Clemente, Orígenes) continúa la línea exegética iniciada por Filón de Alejandría, tanto como el neoplatonismo de Numenio y Porfirio.

<sup>4</sup> Es opinión generalizada entre los críticos actuales que los antiguos no distinguieron entre símbolo y alegoría (Cfr. Eco, 1997: 73ss. y Garavelli, 1991: 297).

<sup>5</sup> Plutarco, quien casi no utiliza el término ‘alegoría’ en sus *Moralia*, cuando lo usa en *De Pythiae oraculis* lo parangona con αἰνιγμα. El tema principal de esta obra es explicar porqué la Pitia no profetiza en verso y evita lo oscuro, el adorno y la metáfora. Algunos acusan a los oráculos de excesiva sencillez y con actitud pueril reclaman “los enigmas, las alegorías y las metáforas” (τὰ αἰνίγματα καὶ τὰς ἀλληγορίας <καὶ> τὰς μεταφοὰς) del arte de la adivinación (409d).

<sup>6</sup> Las definiciones actuales consideran la parábola una forma de la alegoría cuya verosimilitud se realiza estableciendo un vínculo entre la ficción narrada y la realidad a la que remite (Cfr. *Enciclopedia Encarta 2000 de Microsoft*). Sin embargo, los caminos de la alegoría y la parábola no se cruzan. Erróneamente se suele definir ambas de la misma manera: como una historia breve que, mediante la narración de un hecho particular, trata de señalar la conveniencia de determinado comportamiento para todo el género humano. El término alegoría no aparece en la *Septuaginta* y solamente una vez en el *Nuevo Testamento* (ἀλληγορούμενα, en *Epístola de Pablo a los Gálatas* 4).

La naturaleza y función de la alegoría ha sido analizada desde una enorme diversidad de perspectivas, hasta el punto de generar el interrogante sobre si es una categoría pasible de ser definida con claridad. A. A. Long opina que "is a very complex notion", si bien una primera clasificación puede consistir en reconocer el texto como alegórico "in a strong sense" o "in a weak sense".<sup>7</sup> En el primer caso, el autor de una obra tiene, desde el momento de la creación, la intención de construir un texto alegórico. Long cita como ejemplo la *Divina Commedia* de Dante, *Faerie Queen* de Spenser o *Pilgrim's Progress* de Bunyan. Es factible agregar otros títulos, como la *Gerusalemme Liberata* de T. Tasso, el *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris y Jean de Meun y los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo. Por otro lado, un texto puede considerarse alegórico en 'sentido débil', si el relato se mediatiza, si los personajes y acciones funcionan como paradigmas ideológicos que el lector puede -y debe- decodificar o reconstruir. Para citar sólo un ejemplo, *Lord of the Flies* de William Golding, podría denominarse 'novela alegórica', si se la analizara como representación de un modelo social donde se destruye la utopía, siguiendo el antiguo canon de la dualidad Bien-Mal.

Walter Benjamin utiliza el concepto de 'alegoría' para desarrollar su concepción de la literatura barroca;<sup>8</sup> la considera una categoría articulada especialmente rica y en conexión con la filosofía de la historia, apropiada para referirse al aspecto de producción de las obras. Las formas artísticas (en este

---

<sup>7</sup> Cfr. Long, 1992: 43.

<sup>8</sup> Cfr. Benjamin, 1963: 151ss.

caso alegóricas) se originan en determinado contexto social, si bien no mantienen ningún vínculo con ese contexto ni con situaciones sociales análogas. El esquema de construcción de la categoría surge –según Benjamin– cuando lo alegórico arranca un elemento a la totalidad del contexto vital, lo aísla, lo despoja de su función. La alegoría es, por ende, un fragmento, en contraste con el símbolo orgánico. La falsa apariencia de la totalidad desaparece. Se crea un nuevo sentido al reunir esos fragmentos aislados de la realidad, pero esta vez se trata de un sentido dado, que no es resultado del contexto original de los fragmentos. Benjamin también alude al plano de la recepción. La alegoría, cuya esencia es el fragmento, presenta la historia como historia fatal de la decadencia: en la alegoría reside la *facies hippocratica* (o sea el aspecto fúnebre) de la historia “como primitivo paisaje petrificado de lo que se ofrece a la vista”.

Maureen Quilligan establece una distinción entre la alegoría como género de lo que denomina *allegoresis*,<sup>9</sup> que define como crítica e interpretación de los textos, equivalente a ‘lectura alegórica’ de un cierto nivel textual cuyo significado no es claro y evidente, sino que debe ser indagado y explicado. Quilligan señala el peligro de que toda interpretación hermenéutica pueda señalarse como *allegorical interpretation*, de modo que se propone desentrañar las relaciones entre texto y pre-texto sin eludir la participación activa de la

---

<sup>9</sup> “All allegories are texts, that is, words printed or hand-painted on a page. They are texts first and last; webs of words woven in such a way as constantly to call attention to themselves as texts”. Por otra parte, *allegoresis* sería “a special kind of pleading [...] of arguing for texts which appear to be immoral, outmoded or wrong. It allows the readers to correct the surface outstanding features of a text, by saying that the meaning they prefer to find there is 'hidden' within” (Quilligan, 1992: 25 y 30).

categoría de 'lector' en tanto mero receptor o como crítico de una determinada escuela. En todos los casos, es condición indispensable de la lectura alegórica que la percepción del exégeta suponga siempre en el texto analizado, un doble significado: un *sensus litteralis* y un *sensus allegoricus*. Sin embargo, otras definiciones parten de una perspectiva diametralmente opuesta. Catherine Kerbrat-Orecchioni define la alegoría como una manera de destruir la metáfora, tejiéndola de un modo tan perfecto hasta el punto de que sea imposible determinar cuál es el nivel literal y cuál el figurado; es decir, la metáfora no aparece 'en ruptura' con la isotopía del texto, sino que se trata de una metáfora generalizada.<sup>10</sup> La definición que da Juan Eduardo Cirlot sobre alegoría está presentada a partir de una relación con el 'modo simbólico'. En la Introducción de su *Diccionario de símbolos*, afirma que el símbolo "huye de lo determinado y de toda reducción constrictiva"; la alegoría sería una especie de "derivación mecanizada y reductora del símbolo". Las alegorías son, según Cirlot, "representaciones gráficas o artísticas, imágenes poéticas y literarias [...] basadas en la personificación".<sup>11</sup>

Laurence Coupe, por su parte, la relaciona con el mito: cuando éste se 'desmitologiza', se construye la alegoría: "allegory is a domesticated myth".<sup>12</sup> Pero como bien señalara C. S. Lewis, la alegoría es "algo más que personificación y

---

<sup>10</sup> Cfr. Kerbrat-Orecchioni, 1983: 172.

<sup>11</sup> Cfr. Cirlot, 1992: 15 y 61.

<sup>12</sup> Cfr. Coupe, 1997: 105.

algo menos que mito, pero susceptible de convertirse en cualquiera de las dos cosas o en ambas a la vez, cada vez que la argumentación lo requiera”.

La alegoría como género, como texto clausurado y completo, se constituye en forma literaria dominante en un lapso que según Lewis comprende desde la muerte de Chaucer hasta la poesía de Wyatt, es decir todo el s.XV.<sup>13</sup> Este período de apogeo coincide con el comienzo de una monotonía estereotipada en las expresiones literarias, tanto poéticas como dramáticas. La tardía alegoría medieval, a fines del s.XV se convierte en un género saturado de las convenciones estéticas que le dieron origen y comienza, más tarde, a transformarse e incorporar elementos de índole muy diversa. La *Encyclopaedia Britannica* señala que el modo alegórico florece bajo condiciones autoritarias, impuestas especialmente por el Cristianismo medieval; constituyó una especie de escape a estas condiciones fuertemente represivas.<sup>14</sup>

Ilse Brugher señala que la pieza teatral alegórica, cuyo exponente más cabal es la Moralidad inglesa de *Everyman*,<sup>15</sup> nace para la literatura cristiana con la *Psychomachia* de Prudentius (alrededor del 400), en la que se muestra quiénes

---

<sup>13</sup> Cfr. Lewis, 1969: 197 y 201.

<sup>14</sup> “Generally, the allegorical mode flourishes under authoritarian conditions. Thus it found sustenance during the age of medieval Christendom, when Christian dogma sought universal sway over the mind of Western man. As such, allegory was a means of freedom under conditions of strong restraint” (*Encyclopaedia Britannica*, 1996: electronic version).

<sup>15</sup> Ilse Brugher diseña un interesante árbol genealógico (1951: 48) que se desprende de la Moralidad inglesa de *Everyman* y que va desde el *Elckerlijck* (1495) del holandés Peter Van Diest hasta el *Jedermann* de Hugo von Hofmannsthal (1912).

En breve síntesis, el argumento de *Everyman* (alegoría de época posterior a 1485) es el siguiente: Everyman es un personaje a quien la Muerte le informa que va a llevárselo. Sus amigos y parientes lo abandonan; trata de recurrir a Buenas Acciones, Fortaleza, Inteligencia, Belleza y Conocimiento. Todos estos ‘amigos’ lo asisten para que escriba el Libro de Cuentas, pero al final, sobre la tumba misma, lo abandonan y sólo permanece a su lado Buenas Acciones. La enseñanza moral implica que sólo es valioso lo que hemos dado, no lo que hemos recibido.

son los enemigos del hombre (Ira, Soberbia, Lascivia) y cuáles los defensores elegidos por Cristo para rechazar los ataques enemigos (Paciencia, Humildad, Pudor). En Inglaterra, la obra cúspide en este género es *The Vision of William Concerning Piers the Plowman*, que comprende un conjunto de poemas alegóricos de varios autores, la mayoría de William Langland. La tendencia didáctica es excluyente y el tema refleja siempre una concepción maniqueísta de la vida, donde lo bueno y lo malo no admiten claroscuros en una escala axiológica definitiva y universal.

*The Pride of Life*, considerada como la Moralidad más temprana en Inglaterra, pertenece al s.XV. En la obra, se presenta una contienda entre Muerte y Vida que combaten por el alma del *Rex Vivus*, el representante de la humanidad; la Muerte vence y arrastra el alma, que sin embargo se salva gracias a la intervención de la Virgen María. En estas construcciones alegóricas, no hay lugar para la distensión del humor -el cual asoma en los Milagros, por ejemplo-. El contenido es de absoluta seriedad, todos los sufrimientos y angustias se concentran en la figura de la Muerte; las guerras, la peste y la pobreza caracterizan el otoño de la Edad Media y un hondo patetismo constituye la principal característica de la alegoría dramática.

Cuando atraviesa el período barroco y más tarde el neoclásico, la alegoría se despoja de su clara y literal significación maniqueísta que separa sin ambigüedades lo bueno de lo malo, lo blanco de lo oscuro; no obstante sigue demarcando con claridad lo que corresponde a la Altura, separada por un abismo de los incubos ctónicos. John Milton (*Paradise Lost*, ca. 1665) en el

s.XVII, crea un infierno altamente estético: la alegoría se refugia en los artificios de dicción y en las crípticas figuras retóricas.<sup>16</sup>

En el s.XVIII, la alegoría se sumerge en las aguas de otra especie de oblicuo simbolismo, utilizando esta vez todos los mecanismos de la retórica para lograr un estilo mordaz. Jonathan Swift (*Gulliver's Travels*), Voltaire y otros iluministas se constituyen en maestros de la prosa satírica y mediante el brillante aguijón de la ironía cuestionan todas las instituciones, tanto religiosas como gubernamentales. El Romanticismo del s.XVIII retornó a las antiguas cosmologías, pero con la impronta de una nueva sensibilidad (William Wordsworth y Samuel Taylor Coleridge y especialmente Percy B. Shelley, en Inglaterra). Novalis y Friedrich Hölderlin en Alemania renuevan las voces líricas de la alegoría romántica. La épica metafísica de Victor Hugo en Francia alude de continuo a la alegorización de fuerzas ocultas que encarna un héroe que tiene mucho de demonio.

Los ss.XIX y XX utilizan las expresiones ficcionales alegóricas para exponer construcciones ideológicas: Émile Zola, el determinismo genético; Charles Dickens, una ácida crítica a su sociedad; León Tolstoy, un análisis de las consecuencias sociales de la revolución de 1917; y Fyodor Dostoyevsky, el fatalismo de la neurosis. Más tarde, Aldous Huxley (*Brave New World*, 1932) y George Orwell (*Animal Farm*, 1945) retornarán a un modo más convencional del lenguaje alegórico.

---

<sup>16</sup> *Four Quartets* de T.S. Eliot, editada en *Collected Papers* de 1936 sigue esta línea de meditaciones sobre la naturaleza del tiempo y su relación con la eternidad.

En la actualidad, la alegoría no se resigna a desaparecer en las redes del postmodernismo: mantiene su vigencia, a veces en expresiones banales y absurdas,<sup>17</sup> o como parte de una fórmula comercial eficaz (que mezcla citas bíblicas, filosofías de diverso origen y misticismo Sufí, como en el caso del brasileño Paulo Coelho). El nuevo milenio renueva la búsqueda de la llave secreta que signifique una respuesta a los temores y la ansiedad de una humanidad escindida, que no espera –paradoja eterna de la cultura– ni un relato ni una descripción realista de las propias miserias, sino una utopista alegoría donde sea posible identificarnos más allá de las fronteras de la historia en esta nueva sociedad global.

## **2. Un sendero que se bifurca**

Cronológicamente, el nacimiento del término ‘alegoría’ se produce en el s.I a.C. para derivar en dos líneas lingüístico-semánticas que corren paralelas con contactos tangenciales: 1) en el ámbito de la retórica, como *tropos* emparentado con la metáfora; 2) en el ámbito de los estudios bíblicos, como método exegético. J. Pépin afirma que si bien el vocablo ‘alegoría’ es relativamente reciente, traduce una idea antigua: ὑπόνοια, cuyo significado es

---

<sup>17</sup> *Allegory of Supermarket* (1999) de Stephany Brown, por ejemplo, es un libro de poemas donde se mezclan rimas dudosas con onomatopeyas de sonidos cotidianos. “I Was a Phony Baloney!”, “No, No Nostalgia!”, “Mommy Is a Scary Narcissist” son algunos títulos del insólito poemario: se retratan estereotipos femeninos de la post-modernidad como la fanática de la gimnasia o de la cirugía estética, las feministas anacrónicas, la profesional autosuficiente o la sentimental irredenta.

“soupon ou conjecture; il suppose une relation entre deux contenus mentaux de nature différent”.<sup>18</sup>

Plutarco de Queronea (ca. 46-125) el mayor ensayista del s.I, platónico no ortodoxo (si bien contrario a la escuela epicúrea se opone también en ocasiones a la filosofía estoica), utiliza en setenta y seis ocasiones el término ὑπόνοια. Sus trabajos sobre filosofía moral mencionan contadas veces el término ‘alegoría’. En *De Pythiae oraculis* -cuyo tema principal es explicar porqué la Pitia ya no profetiza en verso y evita lo oscuro, el adorno y la metáfora-, parangona el término ἀλληγορία con αἰνιγμα. Afirma que, si bien algunos acusan a los oráculos de excesiva sencillez, con actitud pueril reclaman “los enigmas, las alegorías y las metáforas del arte de la adivinación” (τὰ αἰνίγματα καὶ τὰς ἀλληγορίας <καὶ> τὰς μεταφοὰς τῆς μαντικῆς ἀνακλάσεις) (409d).

En *De Iside et Osiride*, tratado en forma de carta dirigida a Clea, sacerdotisa de Isis, Plutarco se detiene a analizar las religiones orientales, tan en boga en su tiempo; profundiza especialmente en el culto a Osiris, cuyas características respondían a las aspiraciones monoteístas de la filosofía de entonces y busca en esos relatos más o menos exóticos un trasfondo simbólico. El autor señala que, entre los egipcios, Osiris es el Nilo e Isis, la tierra que se une con él. Estos hombres son “como los griegos que *alegorizan* a Cronos como el tiempo” (ὥσπερ “Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον), a Hera como el aire y

---

<sup>18</sup> Cfr. Pépin, 1976: 85.

afirman que el nacimiento de Hefesto es “el cambio de aire en fuego” (τὴν εἰς πῦρ ἀέρος μεταβολήν) (363d). En esta ocasión, Plutarco está utilizando el verbo ἀλληγορεῦω con la acepción de ‘simbolizar’.

En la Antigüedad, las nociones de alegorismo y simbolismo se confunden.<sup>19</sup> La oposición entre alegoría y símbolo no fue percibida, posiblemente, hasta el surgimiento de autores románticos como Goethe, Schiller, Schlegel y Schelling.

Según U. Eco, la distinción entre alegorismo y simbolismo es tardía; hasta el s.XVIII los dos términos siguieron siendo prácticamente sinónimos.<sup>20</sup>

En la concepción moderna sobre la alegoría predomina la idea de un doble sentido; el verdadero debe ser descubierto más allá de su aspecto manifiesto, y se expresa mediante representaciones en las que lo particular significa lo universal. El símbolo, en cambio, es una síntesis entre lo universal y lo particular, en la que no cabe ningún reduccionismo de lo universal a lo particular ni viceversa. No obstante, la modalidad de la lectura alegórica es el antecedente de la mentalidad simbolista medieval, que acostumbró proceder según una interpretación genética de las relaciones entre significado y finalidad. Según afirmaba el Pseudo Dioniso<sup>21</sup> hay una incongruencia entre el símbolo y lo simbolizado. Es precisamente de esta incongruencia de donde nace el esfuerzo estético de la interpretación. El texto siempre expresa algo

---

<sup>19</sup> Por ejemplo, para referirse a las enseñanzas de Pitágoras, los autores dicen que hablaba συμβολικῶς o διὰ συμβόλων ante extranjeros o profanos. Cfr. *Iamblichus. De vita pythagorica*, 122.3-5 y *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, 36.14-5.

<sup>20</sup> Cfr. Eco, 1997: 73.

<sup>21</sup> Cfr. *De caelesti hierarchia*, 2.

distinto de lo que parece decir (*aliud dicitur, aliud demonstratur*). En la argumentación filosófica que pretende avalar la posición ideológica del expositor hay una especie de delectación estética, una exigencia de *proportio* que articula los dos niveles del texto: 1) el *locus*, que como punto de partida para una interpretación, está citado, parafraseado o resumido y 2) la doctrina que el intérprete afirma que está implícita en ese texto.

B. M. Garavelli también afirma, como Umberto Eco, que los antiguos no distinguieron entre símbolo y alegoría; “entre ésta y la metáfora la diferencia era sólo cuantitativa”. Sin embargo, señala que los comentarios medievales de la *Rhetorica ad Herenium* consolidan algunas distinciones: distinguen entre la metáfora como palabra aislada (actúa en el plano de los *verba*) y la alegoría funcionando como un discurso complejo (*sermo complexus*).<sup>22</sup>

La distinción que realizan los teóricos -como el caso de Maureen Quilligan-, entre *allegoresis* como producción (tanto interpretación de textos como atribución de valores alegóricos a episodios históricos o mitológicos) y alegoría como construcción narrativa, tiene sus antecedentes relevantes.<sup>23</sup> E. Auerbach distingue entre método ‘figural’, que podría ser la *allegoria in factis* y el método alegórico que sería la *allegoría in verbis*. Señala cómo un judío de la diáspora, el apóstol Pablo, comienza la magna empresa de un método de interpretación transformadora de sentido, proporcionada ya por la tradición judía, pero aplicado por él con mayor audacia. El *Antiguo Testamento* pierde su

---

<sup>22</sup> Cfr. Garavelli, 1991: 297.

<sup>23</sup> Cfr. Quilligan, 1992: 284.

significación de historia y ley de los judíos, y se transforma en una serie de 'figuras', es decir, de anuncios y prefiguraciones de la venida de Cristo. En los casos en que figuras individuales se convierten en *typos* debido a las características que les son intrínsecas, surge una figura retórica a mitad de camino entre la metonimia y la antonomasia. Esta tipología ha sido vastamente utilizada por la exégesis medieval para relacionar personajes del *Nuevo Testamento* con los del *Antiguo*; personajes y acontecimientos de éste prefiguran y anticipan los de aquél. Los episodios aislados del *Antiguo Testamento* se interpretan como figuras de los sucesos del *Nuevo*.<sup>24</sup>

Clemente de Alejandría -siguiendo a San Pablo-, y *a posteriori*, la patrística en general, canalizaron sus esfuerzos en la búsqueda de una complementariedad entre los dos *Testamentos*. Clemente es el primer escritor cristiano que utilizó el método alegórico siguiendo el camino marcado por Filón. Orígenes, discípulo de Clemente, hablaba de sentido literal, sentido moral y sentido místico. Esta tríada derivará en la teoría de los cuatro sentidos de la escritura: literal, alegórico, moral y anagógico.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> La creación de la primera mujer a partir de una costilla de Adán y el lanzazo en un costado del cuerpo de Jesús se conectarían mediante la interpretación del sueño de Adán como una 'figura' del sueño mortal de Cristo. Así como de la herida en el costado de Adán nace Eva, madre de los hombres según la carne, de la herida en el costado de Cristo nace la madre de los vivos según el espíritu, la iglesia (Cfr. Auerbach, 1979: 53-4).

<sup>25</sup> Un dístico medieval resume los cuatro niveles de significado que pueden hallarse en la Biblia:

"Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia".

Según Pépin la ‘tipología’ de Clemente no proviene exclusivamente de la paulina, sino más bien de Filón y de Heráclito, el alegorista.<sup>26</sup> Hanson afirma también que Filón y Heráclito son los primeros -más tarde Josefo- en utilizar el término ‘alegoría’ como interpretación de un texto sagrado mientras que en Filodemo y otros gramáticos, el término aparece sólo como sinónimo de ‘metáfora’.<sup>27</sup> Ahora bien, la definición de alegoría de Heráclito el *rhetor*, corresponde a la estándar del campo de la gramática. Afirma que es “una figura” (τρόπος) que consiste en hablar de una cosa pero que “realmente se refiere a otra distinta” (ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων) (A. 5.2); coincide con la del *De Vit. Hom.* del Pseudo Plutarco: “mostrar una cosa a través de otra” (ἕτερον δι’ ἑτέρου παρίστησιν) (B136).

Sucede que todas estas definiciones que datan del s.I, como la tan citada de Filodemo<sup>28</sup> provienen de la etimología de la palabra (ἄλλος, “otro” y ἄγορεύω, “decir”) y son, por tanto, tautológicas. Cuando se define a la ‘alegoría’ como *tropos* que designa una cosa distinta de la que se dice, se ofrece una caracterización muy amplia y ambigua, puesto que la metáfora, la metonimia y

---

<sup>26</sup> “Cette interprétation s’imposerait en effet chaque fois que le sens littéral de l’Ecriture comporte une contradiction interne, ou une déclaration indigne de Dieu; or cette théorie du diagnostic de l’allegorie provient, non pas de saint Paul, mais de Philon, et, par delà, du pseudo-Héraclite” (Pépin, 1976: 263).

<sup>27</sup> “Philo and Heracleitus are the first authors to use the noun in the meaning of figurative interpretation of an authoritative text and not longer after Josephus” (Hanson, 1959: 39).

<sup>28</sup> Philodemus, *Rhetorica*:

τροπὸν μ[έν] οἷον με[ταφορ]ὰν ἀλληγορίαν / [πᾶ]ν τὸ τοιῦ[το] (I.164.22)  
πότε [δεῖ] χρῆσθαι μεταφοραῖς ἢ ἀλληγορίαις (I.174.24).

posiblemente la totalidad de los *tropoi* se refieren a algo diferente de lo que se enuncia.

Hanson opina como Cynthia Thompson en su tesis doctoral, que la primera aparición de la raíz ἄλληγορ- se produce en un número de autores del s.I a.C.<sup>29</sup> Un oscuro escritor proveniente de Alejandría da ejemplos de tipos de cartas y menciona una llamada 'carta alegórica',<sup>30</sup> que se define como aquella que sólo puede ser comprendida por la persona que la recibe, porque sugiere un significado distinto al explícito. Demetrio -cuya obra es de fecha incierta- recomienda la alegoría como un método útil cuando se quiere oscurecer el sentido, especialmente para darle un matiz intimidatorio y cita la amenaza del tirano Dionisio de Siracusa a los Locrios de Sicilia: "sus grillos cantarán en el suelo" (οἱ τέττιγες αὐτοῖς ἄσονται χάμοθεν), expresión que significa que no habrá árboles, puesto que la tierra será arrasada.<sup>31</sup>

Con el objeto de clasificar la cuantiosa existencia de registros que documentan la palabra ἄλληγορία en el período que se extiende entre el s.I a.C. y los primeros años de la era cristiana, es necesario señalar que dos vías lingüístico-semánticas (la tradición gramático-retórica y la exégesis bíblica) incorporan el término a sendos ámbitos de significación: como *tropos* de la retórica y como objeto de un método exegetico.

---

<sup>29</sup> Cfr. Hanson, 1959: 38 y Thompson, 1973: 22.

<sup>30</sup> ἄλληγορικὸς; Τύποι Ἐπιστολικοί, este escrito fue erróneamente adjudicado a Demetrio Falero, editado por Weichert (sec. 15. p. 8) y datado entre el s.I a.C. y mediados del I d.C.

<sup>31</sup> Cfr. *De elocutione*, 99-102.

## **2.a. Alegoría como *tropos* de la retórica**

Son tres las categorías en las que pueden clasificarse los textos de retórica griega: 1) diccionarios de términos retóricos (*Περὶ τρόπων* o *Περὶ σχήματων*); 2) libros de ejercicios preparatorios (*Προγυμνάσματα*); y 3) ensayos sobre el arte de la retórica (*Τέχναι Ρητορικαί*).

En el primer grupo se incluyen las recopilaciones de retóricos y gramáticos que, sin un fin didáctico, ofrecen meramente un registro de figuras retóricas con su definición y algún ejemplo para cada una tomado de la literatura.

*Rhetores Graeci* de Spengel (1966)<sup>32</sup> recopila en tres volúmenes los textos de treinta y seis retóricos griegos que cronológicamente abarcan desde el s.IV a.C. hasta la época bizantina: figuran cinco de estas obras tituladas *Περὶ τρόπων*: Trifón (Spengel: III.191-206), Gregorio Corintio (III.215-6), XXXI Anónimo (III. 227-9), Cocondrio (III. 230-43) y Georgio Querobosco (III. 244-56).

Las semejanzas en las definiciones según los distintos autores los ubican en una línea diacrónica gramático-retórica común, donde los conceptos se repiten obedeciendo a una preceptiva fosilizada durante siglos.

Trifón, probablemente el célebre librero romano contemporáneo de Quintiliano, del que fue editor, así como de Marcial, en la obra *Περὶ τρόπων*

---

<sup>32</sup> Leipzig (1853-56) reimpresso en Frankfurt (1966). En el “Appendix II” con el cual Patricia Matsen contribuye al libro de Rollinson (1981: 103ss) sobre alegoría y su relación con la cultura cristiana, figuran numerosos fragmentos traducidos al inglés.

-que figura bajo su nombre dada la circunstancia de que tenía a su servicio cantidad de hábiles e ilustrados copistas-, enumera los siguientes τρόποι:

μεταφορά, κατάχρησις, ἀλληγορία, αἰνιγμα, μετάληψις, μετωνυμία, συνεκδοχή, ὀνοματοποιία, περίφρασις, ἀναστροφή, ὑπερβατόν, πλεονασμός, ἔλλειψις, παραπλήρωμα (191).

Define la alegoría como un “discurso” (λόγος) que muestra, con autoridad, otra cosa, y presentando la “idea” (ἐννοϊαν) según analogías, la mayoría de las veces.<sup>33</sup>

Georgio Querobosco (s.IV/V d.C.) dice que es una “expresión” (λέξις) que dice una cosa pero presentando una idea distinta, como en *Génesis* 3.14, cuando Dios dice a la serpiente “maldita serás entre todas las bestias”, se debe interpretar alegóricamente que se refiere al Demonio. O cuando Zeus dice a Hera “¿no te acuerdas cuando estuviste colgada en lo alto y puse en tus pies sendos yunques y en tus manos una irrompible cadena de oro?” (//. 15.18-20) quiere significar que unidos por el aire están la tierra y el agua pesados como “yunques” (ἄκμονας) y “la cadena de oro” (δεσμὸν χρύσειον) es la brillante luz del sol a la que el aire está indisolublemente unido.

Concondrio (fecha desconocida) afirma que la alegoría es una “elocución” (φράσις) que tras su aparente claridad se refiere a otra idea, como en Alceo:

Me desconcierta “la revuelta de los vientos”(τῶν ἀνέμων στάσιν)  
De aquí llega “rodando una ola” (κῶμα κυλίνδεται) y por allá

---

<sup>33</sup> Ἀλληγορία ἐστὶ λόγος ἕτερον μὲν τι κυρίως δηλῶν, ἑτέρου δὲ ἐννοϊαν παριστάνων καθ’ ὁμοίωσιν ἐπὶ τὸ πλεῖστον (III.193).

otra, y nosotros en medio arrastrados nos vemos en nuestra “nave negra” (νᾶϊ [...] μελαίναι) afligidos por la muy “enorme tempestad” (χείμωνι [...] μεγάλῳ) (Frag. 326.1-6).

en la que la imprevista tormenta se refiere a los disturbios políticos que de repente salen a la luz.

Aunque ya en Homero hay una singular alegoría en “ya estarías revestido de una túnica de piedra por los males que les has causado” (Il. 3.56-7).

Gregorio Corintio (s.XII) manifiesta también que es una “elocución” (φράσις) que presenta con claridad una cosa que se refiere a otro concepto, como aquél que ocultan los versos yámbicos de Calímaco:

“Pero ese fuego que has prendido” (τὸ πῦρ δὲ τῶνέκαυσας) en tanto aún no haya avanzado con grandes llamaradas, sino que esté apaciguado y se torne en cenizas, apágalo. Y aparta de la carrera a tus “caballos desbocados” (μαργῶντας ἵππους) (Frag. 195).

Los *Progymnasmata* alcanzan su mayor difusión con el movimiento aticista, cuando las escuelas de retórica dan una formación que consiste en leer, aprender de memoria e imitar a los grandes autores. De estos numerosos libros de ejercicios preparatorios, han sobrevivido sólo cuatro manuales: los atribuidos a Teón, Hermógenes, Aftonio y Nicolao. Ninguno —excepto Teón (s.I /II d.C.)— menciona la palabra alegoría, y éste lo hace tangencialmente cuando afirma que una “narración” (διήγησις) resulta “oscura” (ἄσαφής) a causa de la omisión de lo que necesariamente se debía mencionar y “a causa de la presentación alegórica de las historias que han sido encubiertas” (παρὰ τὴν τῶν ἀποκεκρυμμένων ἱστοριῶν ἀλληγορίαν) (Spengel: II.59).

La retórica de la época del Imperio es una reelaboración de la griega sobre la base de la gran sistematización aristotélica; en todo caso, varía la disposición de las materias y el valor didáctico-moralizante que se le asigna a la práctica de la elocuencia.

La primera obra retórica escrita en latín puede fecharse entre el 82 y 85 a.C. Se trata de la *Rhetorica ad Herennium*, atribuida hoy a un *rhetor* llamado Cornificio, y no a Cicerón, como se supuso durante mucho tiempo. Todavía el aspecto técnico está subordinado al compromiso moral del orador, aunque la nomenclatura latina prácticamente está traducida de la antigua retórica griega. La *Rhetorica ad Herennium* de Cornificio y *De inventione* de Cicerón, ambas del s.I a.C., fueron el principal eslabón entre la retórica griega y la Edad Media.

La palabra ἀλληγορία es mencionada por Cicerón<sup>34</sup> para describir la figura de elocuencia cuya definición prácticamente traduce de la que da Trifón en *Περὶ τρόπων* (*aliud dicatur, aliud intellegendum*). Cicerón prefiere denominar este procedimiento *tralationes*.

Quinto Fabio Quintiliano (ca.35-95 d.C.), el más famoso y autorizado maestro de retórica del Imperio Romano, en su reflexión sobre el concepto<sup>35</sup> afirma que “se interpreta como una *inversio*” (*quam inversionem interpretantur*): muestra una cosa en las palabras y otra en el sentido (*aut aliud verbis, aliud sensu ostendit*). Da el célebre ejemplo de la nave del estado de Horacio:

“Oh nave, te devolverán al mar nuevas  
olas. Oh¿qué haces? Manténte estrechamente unida

---

<sup>34</sup> Cfr. *Orator*, 94.

<sup>35</sup> Cfr. *Instituto oratoria*, VIII.6.

al puerto".<sup>36</sup>

para explicar que la nave es la república, las tempestades de las olas son las guerras civiles y el puerto, la paz y la concordia.

Según Quintiliano la alegoría puede "constar de palabras claras" (*plerumque apertis permixta est*), si bien "la mixta es muy frecuente" (*illud commixtum frequentissimum*). El modo de hablar que más belleza otorga a la oración es aquél que mezcla la gracia de la semejanza, de la alegoría y la traslación (*permixta est gratia, similitudinis allegoriae tralationis*).

La alegoría aparece también para el lenguaje cotidiano, en frases trilladas ya en la defensa de los pleitos: "venir a las manos" (*pedem con-ferre*), "tirar a deguello" (*iugulum petere*) y "derramar sangre" (*sanguinem mittere*). Cuando es oscura se llama enigma (*aenigma*), con frecuencia un vicio del que no obstante hacen uso los poetas. Quintiliano cita como ejemplo a Virgilio:

"Dime ahora, pues, en qué parte del suelo, y para mí serás el  
[grande Apolo  
Apenas se descubre el claro cielo el espacio tan sólo de tres  
[codos".<sup>37</sup>

A partir de Quintiliano, queda ratificado que la alegoría fue denominada por los latinos *inversio*: "intercambio" y que su función básica es gramático-retórica. La postulación de que consiste en indicar "una cosa con las palabras y otra con las ideas sobreentendidas" (*aliud verbis, aliud sensu*)<sup>38</sup> se mantiene también en

---

<sup>36</sup> "O navis, referent in mare te novi / fluctus: O quid agis? fortiter occupa / portum" (*Carmina*, I.14).

<sup>37</sup> "Dic quibus in terris, et eris mihi magnus Apollo / tris pateat caeli spatium non amplius ulnas?" (Virgilio: *Bucolica*, III.104).

<sup>38</sup> Cfr. Garavelli, 1991: 296.

los manuales de retóricos griegos que prácticamente parafrasean la definición de Quintiliano. Es el caso de Longino Casio (ca.213-273 d.C.),<sup>39</sup> neoplatónico que impartía clases en Atenas, profesor de Porfirio, quien fue ejecutado por las huestes de Marco Aurelio cuando oficiaba como principal consejero de Zenobia de Palmira.

A pesar de la definición de que la ‘alegoría’ es una serie indefinida de metáforas o una metáfora continua, también puede no contener metáfora alguna, Quintiliano da para este último caso, el ejemplo de cuando Virgilio habla del pastor Menalca y en realidad se trata del poeta mismo.<sup>40</sup>

La tarea formativa e informativa de Quintiliano constituyó el modelo teórico que siguieron los gramáticos latinos posteriores. Diomedes (s.IV d.C.) en su extensa *Ars Grammatica*, realiza una sistematización exhaustiva de los *tropoi* tal como se proyectaron a la Edad Media.

Según Diomedes los *tropoi* son: metáfora, catacrexis, metalepsis, metonimia, antonomasia, sinécdoque, onomatopeya, perífrasis, hipérbaton, hipérbole, alegoría y homeosis.

Define la alegoría como un “discurso” (*oratio*) donde se dice una cosa y se significa otra por medio de la “semejanza” (*similitudo*) o de la “antítesis” (*contrarium*), como en Virgilio cuando expresa “que ya es tiempo de soltar los cuellos de los bufeantes caballos”<sup>41</sup> para significar que el “poema” (*carmen*)

---

<sup>39</sup> Τὸ δ’ αὖ τῆς ἀλληγορίας κοσμεῖ τὸν λόγον ἐν τῷ μεταβάλλειν τοῦνομα καὶ δι’ ἑτέρου καινοτέρου τὸ αὐτὸ σημαίνειν (*Ars rhetorica*, 562).

<sup>40</sup> Cfr. *Institutio oratoria*, VIII.6.47.

<sup>41</sup> “Et iam tempus equum fumantia soluere colla” (*Georgica*, II.542).

debe ser concluido. O cuando apela a Mecenas: “despliega tus velas, volando sobre el mar abierto”<sup>42</sup> y en verdad el poeta se está refiriendo a que necesita el aporte de Mecenas para la conclusión de sus “poemas” (*carmina*).

Diomedes afirma que el *tropos* de la alegoría se subdivide en siete especies: ironía, antífrasis, enigma, carientismo, paroemia, sarcasmo y astismos. La clasificación también sigue a Quintiliano,<sup>43</sup> si bien incorpora ejemplos propios. La ‘ironía’ expresa un significado contrario al de las palabras que se enuncian con el objeto de que suenen con menor aspereza, como cuando Virgilio hace exclamar a Juno en un encendido discurso ante las demás divinidades: “¿Es que el adúltero Dardanio saqueó Esparta por inspiración mía?”.<sup>44</sup>

La ‘antífrasis’ es una expresión, que tiene como significado lo contrario, como en la denominación *bellum* (guerra) que no hay nada de *bonum*, o el nombre *lucus* (arboleda) que no *luceat* (brilla), o en *Parcae* quienes en absoluto *parcant* (respetan o tienen consideración). Difiere de la ironía en que ésta altera su significado según el énfasis con que se pronuncia y por su efecto psicológico, mientras que en la antífrasis, la contradicción está en el nombre mismo.

El ‘enigma’ transmite un significado “oscuro” (*obscura*) a partir de afinidades ocultas en ciertos detalles.<sup>45</sup> No es inteligible totalmente, puesto que revela algo de modo explícito pero oculta otras cosas debido a su intrínseca

---

<sup>42</sup> “Intactos, tua, Maecenas, haud mollia iussa” (*Ibidem*, II.41).

<sup>43</sup> Cfr. *Institutio oratoria*, VIII.6.

<sup>44</sup> “Me duce Dardanius Spartam expugnauit adulter” (*Aeneis*, X.92).

<sup>45</sup> “El enigma es un tipo de alegoría en el que la idea fundamental está envuelta en la oscuridad de nexos que obstaculizan lo más posible el hallazgo de la clave” (Garavelli, 1991: 301).

oscuridad, como en “la misma madre que me dio a luz nace al punto de mí”, expresión que se refiere al hielo que está formado por agua helada y en agua se convertirá.

‘Carientismo’ es un *tropos* mediante el cual las cosas desagradables se expresan de modo más afable. Por ejemplo cuando preguntamos si alguien nos ha estado buscando, y nos responden “nuestros mejores deseos”, puesto que no nos quieren defraudar con una respuesta negativa.<sup>46</sup>

‘Paroemia’ es la aplicación de un proverbio de uso común, que significa otra cosa distinta a la expresada como “dar coces sobre las heridas”.<sup>47</sup>

‘Sarcasmo’ es una burla completamente hostil y odiosa, como la usada por Virgilio: “Troyano, que aquí yaces” -le habla a un enemigo muerto- “mide los campos y la Hesperia que pretendías con la guerra”.<sup>48</sup>

‘Astismos’ es un *tropos* con muchas facetas y numerosas posibilidades. Por astismos se entiende todo lo que carece de rusticidad e incluye un toque de *urbanitas*. Puede también encontrarse en Virgilio: “déjalo a él que no odia a Bavio, que ame tus poesías, Maevio, y déjale también poner arneses a los zorros y ordeñar machos cabríos”.<sup>49</sup>

Dimos la larga lista de ejemplos provenientes de Diomedes para mostrar que en la tradición gramático-retórica (vigente durante siglos) la especie está

---

<sup>46</sup> Es ya bastante llamativo encontrar estos ejemplos como especies de la alegoría, pero en el caso especial del ‘carientismo’ más aún, porque el significado en griego indica un rasgo de ingenio, un dicho festivo.

<sup>47</sup> “Advorsu stimulum calces” (Terencio: *Formio*, I.78).

<sup>48</sup> “Agros et, quam bello, Troiane, petisti, Hesperiam metire iacens” (*Aeneis*, XII.359-60).

<sup>49</sup> “Qui Bauium non odit, amet tua carmina, Maeui, / atque idem iungat vulpes et mulgeat hircos” (*Bucolica*, III.90-91)

definida de la misma manera que el género. Todas estas definiciones, que provienen de la etimología de la palabra alegoría -como dijimos al principio-, son tautológicas. Cuando se la define como *tropos* que designa una cosa distinta de la que se dice, se ofrece una caracterización muy amplia y ambigua, puesto que la metáfora, la metonimia y posiblemente la totalidad de los *tropoi* se refieren a algo distinto de lo que se enuncia.

El término *tropos*, significa “giro, dirección”, es decir el cambio de dirección de una expresión que se desvía de su contenido original para albergar otro contrario. En ese sentido, “todo lenguaje es metafórico” dirán Vico, Rosseau, Nietzsche, entre muchos otros. “Todo lenguaje es alegórico” podríamos decir también, si entendiéramos que el lenguaje, en general, exigiera una relación de participación entre significante y significado, y cualquier ‘desvío’, cualquier modificación, fuera señalada como *inversio* de una expresión original, considerada como ‘normal’.

## **2.b. Alegoría como método exegético**

A partir de Filón de Alejandría, ἀλληγορία es definido como un método de exégesis que: a) se contrapone a la interpretación literal y b) destaca, más allá de la literalidad, las verdades permanentes del texto.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> “In Alexandrine usage ἀλληγορία is a method of exegesis which (a) is contrasted with literal interpretation and (b) is discernible from the content of the text” (Lampe, 1961: 75).

En primer lugar, es importante ubicarnos en el marco histórico-cultural y tener en cuenta que existen, en el s.I de nuestra era lo que Jean Pépin denominó “*les deux judaïsmes*”,<sup>51</sup> es decir, el judaísmo alejandrino o helenístico, asentado en las grandes ciudades del Mediterráneo oriental y fuertemente ‘contaminado’ por la cultura helénica, y por otra parte, el hebraísmo que se preservó de cualquier contacto con la cultura occidental y permaneció en Palestina acotado por la tradición rabínica ortodoxa.

Entre los judíos de la diáspora, el nombre más destacado fue el de Filón, miembro de una próspera familia de Alejandría, un erudito cuyos puntos de vista en materia de religión fueron considerados eclécticos. Desarrolló una interpretación alegórica de la escritura que le permitió encontrar muchas huellas de la filosofía griega en el *Antiguo Testamento*.<sup>52</sup> La época en que vivió –y, por tanto, la datación de su obra- surgen del relato de una embajada que se le encomendó ante el emperador Calígula, narrada por Flavio Josefo.<sup>53</sup> Filón era, en su tiempo, el jefe intelectual de la diáspora judía. Estaba profundamente influido por el helenismo y las lecturas de Platón, pero mantenía también una fidelidad inquebrantable por la tradición hebrea, a la que quería reconciliar con la concepción griega del mundo. El partido antijudío de Alejandría envió una embajada a Roma y por otro lado, Filón, viajó en representación de su

---

<sup>51</sup> Cfr. Pépin, 1976: 221.

<sup>52</sup> Los judíos de Alejandría deseaban para sus hijos una educación que consistía esencialmente en aritmética, gramática, astronomía, filosofía, gramática, retórica y lógica en los Gimnasios griegos de la ciudad.

<sup>53</sup> Cfr. *Antiquitates Iudaicae*, 18.259-60.

pueblo.<sup>54</sup> Calígula recibió ambas embajadas, pero estaba ya obsesionado con la idea de ser reconocido 'dios-emperador'. Cuando la embajada judía emprendía el regreso, Calígula había emitido ya la orden fatal: que se colocara su estatua en el templo de Jerusalén, orden que naturalmente nunca pudo cumplirse y encendió otra vez el odio y la guerra.<sup>55</sup>

La "General Introduction" de la edición de F. H. Colson y G. H. Whitaker afirma que nunca un hombre de letras se sintió tan determinado por su lugar de nacimiento como Filón.<sup>56</sup> Esta dicotomía se reflejó, obviamente, en sus voluminosos escritos: Alejandría era, al mismo tiempo, el principal punto de asentamiento de la diáspora y el principal centro de la cultura helenística.

Filón estaba influido, en especial, por la filosofía platónica, el neopitagorismo, los cínicos y los estoicos. Su estilo un tanto desprolijo hizo que se lo tildara de simple predicador, pero luego del trabajo de H. A. Wolfson (1947), adquirió reconocimiento como teólogo. Filón utilizó la etimología como mecanismo retórico; la aplicación de este recurso es a menudo, sorprendente. Filón explica

---

<sup>54</sup> Si la fecha de la embajada corresponde al año 39 ó 40, podemos suponer que Filón nació a fines del s.I a.C. o a principios del primer siglo de nuestra era.

<sup>55</sup> Calígula había pasado de la benevolencia de nombrar rey a Agripa al odio más profundo por quienes "lo despreciaban como dios". Calígula fue asesinado y Claudio, el nuevo emperador, ratificó a Agripa como rey e hizo entrar en vigor los nuevos derechos de los judíos. Judea disfrutó unos años de bienestar hasta que Agripa murió. A partir del año 44, Israel es puesto de nuevo bajo el gobierno de los gobernadores romanos. Los procuradores se comportaron como déspotas y la larga serie de sus injusticias y arbitrariedades desembocaron en la rebelión de los zelotas y la guerra judía contra Roma. En la primavera del año 70, Tito con un imponente contingente de tropas y material de guerra inicia el sitio de Jerusalén que duró cinco meses y costó medio millón de cadáveres en las calles asoladas de la ciudad santa.

<sup>56</sup> Cfr. Colson y Whitaker (1929: IX), edición que utilizaremos para todas las citas referidas a los libros de Filón.

a veces la etimología de una palabra hebrea mediante un término griego, por ejemplo la del río Feison, cuyo nombre provendría de la raíz φείδεσθαι.<sup>57</sup>

Las argumentaciones de Filón fluyen desde la interpretación de la creación del mundo en seis días (que evocarían las seis direcciones que pueden hacer los animales con su cuerpo: adelante, atrás, arriba, abajo, hacia derecha o izquierda)<sup>58</sup> hasta la simbología de las vestiduras del gran sacerdote, las cuales son en su totalidad de color violeta (ὁ χιτὼν σύμπας ἔστιν ὑακίνθινος) por representar una imagen del aire.<sup>59</sup>

Muy raramente usa Filón la palabra τύπος para reemplazar a alegoría; suele usar con frecuencia el término τροπικός para describirla,<sup>60</sup> y con mayor frecuencia aún utiliza el término como sinónimo de símbolo.<sup>61</sup>

Muchos de sus razonamientos se apoyan en razones puramente idiomáticas, en aspectos formales o semánticos de la lengua griega como parafonía, polisemias y, en numerosas ocasiones, etimologías que, obviamente, valen en cada caso para las palabras griegas y no tienen ninguna relación con los términos hebreos del texto original. Los críticos no ven en

---

<sup>57</sup> Cfr. *Legum allegoriarum*, I.66.

<sup>58</sup> “Él terminó su trabajo en seis días significa el movimiento que pueden hacer los animales con cualquiera de sus miembros, en seis direcciones, adelante, atrás, hacia arriba, hacia abajo, a la derecha y a la izquierda. Por eso Moisés hace este paralelo de “las cosas mortales” (τὰ θνητά) con el número seis, y “lo feliz y sagrado” (τὰ μακάρια καὶ εὐδαίμονα) se corresponde con el número siete, por eso el Creador, cuando terminó con la creación de las cosas mortales, comenzó la formación de otras divinas” (*Ibidem*, I. 4).

<sup>59</sup> Cfr. *De vita Mosis*, II.117.

<sup>60</sup> Cfr. *Legum allegoriarum*, II.14 y *De Josepho*, 125.

<sup>61</sup> Cfr. *De specialibus legibus*, I.200: λόγος ὁ διὰ συμβόλων; *Ibidem*, II.29: θεωρίαν τὴν διὰ συμβόλων; *De Praemiis et Poemis*, 61: σύμβολον διανοίας ἀφανούς.

estos manejos arbitrarios, deshonestidad intelectual, sino que le adjudican siempre la intención de demostrar que Dios hizo descender, sobre Moisés primero y sobre los traductores de la *Septuaginta* después, la inspiración divina que le da a ambas versiones la calidad de sagradas.

Filón afirma que la capacidad de la palabra para representar la realidad deriva de la escena del *Genésis* donde Adán pone nombre al resto de los seres vivientes. Esa capacidad de dar el nombre adecuado es la misma que poseyeron los traductores inspirados de la Biblia del hebreo al griego.<sup>62</sup>

Filón afirma<sup>63</sup> que Dios necesita comprobar la habilidad de Adán para colocar nombres, no porque Él tuviera dudas, pues Dios todo lo sabe, sino para que el hombre mortal supiera que podía nombrar “extrayendo la naturaleza peculiar de las cosas, al contemplar los seres que la sustentan”. Existe una armonía entre el nombre y la cosa:<sup>64</sup> el nombre es un “símbolo” (σύμβολον) del objeto que lo posee y del significado al cual está indisolublemente unido.

Esta capacidad se traslada a la progenie de Adán. Por tanto, la competencia lingüística de Moisés está preservada en las sagradas escrituras en lengua hebrea. Pero el objetivo principal de Filón era convencer a su audiencia de que el lenguaje de la *Septuaginta* reemplazaba las palabras hebreas por sus equivalentes griegos precisos. De tal modo como la capacidad lingüística de Adán y Moisés preservó la correspondencia entre palabras y cosas, así las

---

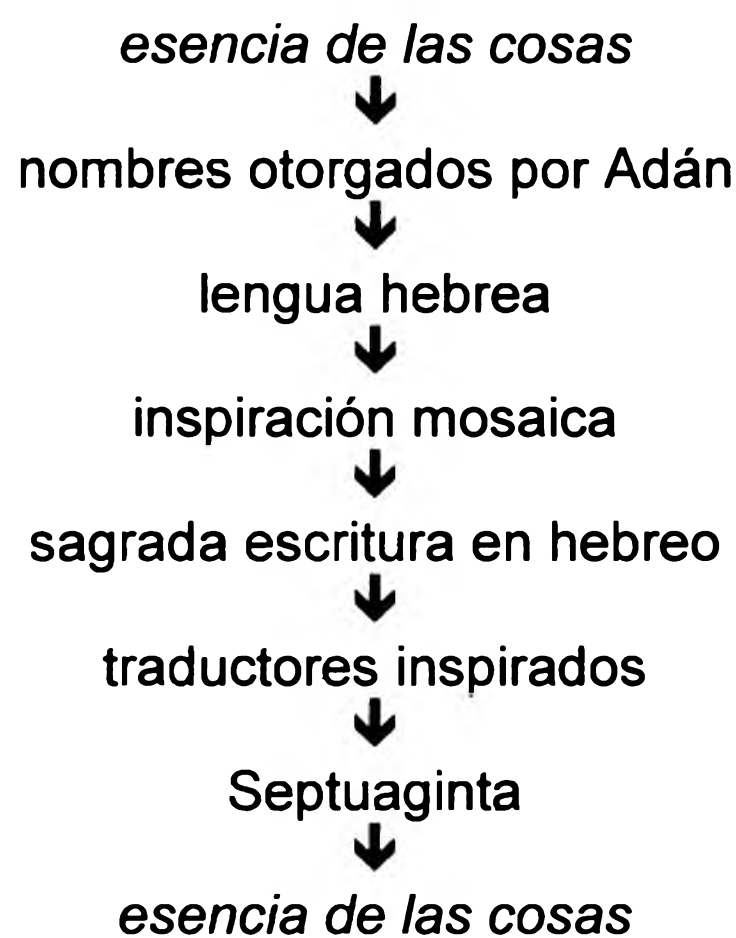
<sup>62</sup> Una interesante reflexión sobre el lenguaje adánico y su relación con la teoría y práctica de la traducción en Steiner (1975: *passim*).

<sup>63</sup> Cfr. *De opificio mundi*, 149.

<sup>64</sup> Cfr. *Legum allegoriarum*, II.15.

palabras griegas usadas en la *Septuaginta* “se corresponden literalmente con las hebreas, y encajan a su vez perfectamente con las cosas que designan”. No hubo posibilidad de elegir entre varios sinónimos y hasta debió eliminarse el mero ejercicio estilístico de optar entre diversos giros que puedan significar lo mismo. Se sacrificó el estilo en pro de la sustancia. Los traductores que escribieron la *Septuaginta*, obedeciendo la voz de Dios, debieron mantener incólume la “forma” (τύπος) y la “idea original” (ἀρχὴ ἰδέα).<sup>65</sup> Con este razonamiento se justificaba también la oscuridad de ciertos pasajes, en especial en lo que respecta a la sintaxis. Una traducción término a término se torna oscura por su misma literalidad.

El esquema que defiende Filón, sería el siguiente:



Por consiguiente, para Filón, leer la traducción griega de la Biblia es como leer la versión original, puesto que el texto hebreo y el griego son, en verdad, lo

---

<sup>65</sup> Cfr. *De vita Mosis*, II.34.

mismo tanto en las “acciones” (πράγματα) como en las “palabras” (ὀνόματα).<sup>66</sup>

Pero lo más importante por señalar sobre la hermenéutica efectuada por Filón, seguida más tarde por Orígenes, es que se organiza como un método, el método alegórico, que quiere descubrir, más allá de la literalidad del texto, las verdades permanentes.

Filón menciona dos fuentes de su particular exégesis. Una se refiere a los “Esenios” (Ἐσσηνοί), quienes -según Filón- en el séptimo día de la semana tomaban los libros sagrados y leían en voz alta. Filosofaban imitando “la modalidad antigua través de símbolos” (διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει).<sup>67</sup> Pero la fuente principal es la de los “Terapeutas” tal como se describe en *De vita contemplativa*.

La secta judía de los Θεραπεῦται habitaba en las orillas del lago Mareotis, cerca de Alejandría; sus integrantes vivían en casas donde había una cámara o santuario, adaptado para realizar este estudio y meditación. Los *Therapeutai* poseían además otros libros, escritos por los fundadores de la secta, donde estaba señalado el apropiado método alegórico y componían a su vez salmos en variedad de metros y melodías. Durante los seis días de la semana vivían apartados, meditando en soledad, y en ocasión del Sabbath se reunían en santuario común donde escuchaban la palabra de uno de los miembros,

---

<sup>66</sup> Cfr. *Ibidem*, II.38-9.

<sup>67</sup> *Quod omnis probus liber sit*, 82.

experto en la doctrina, luego en una comida comunitaria compartían pan basto y agua de manantial. Según Filón, el número sagrado era el siete, pero más aún el número cincuenta, por tanto en el quincuagésimo día realizaban un festival nocturno, escuchando discursos y entonando himnos y compartiendo la comida antes de entrar en una sagrada vigilia. La principal diferencia con los esenios es que éstos eran poco afectos a las cuestiones intelectuales, mientras que para los *Therapeutai* –según Filón- la sapiencia era el objetivo principal. Ambos compartían, sin embargo, la creencia en la dualidad cuerpo-alma. Los *Therapeutai* poseían “escritos de hombres antiguos” (συνγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν), los fundadores de su manera de pensar quienes dejaron “muchos memoriales de la forma en la que interpretaban alegóricamente” (πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας) a los que tomaban como arquetipos y de quienes imitaban “la particularidad de su método” (τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον).<sup>68</sup>

Es necesario tener en consideración las circunstancias histórico-sociales expuestas para comprender no sólo la obra de Filón sino la de los alegoristas todos, agentes de una cultura en la que primaba el sincretismo y el eclecticismo en las ideas y punto de confluencia de sistemas filosófico-religiosos en un contexto cosmopolita y heterogéneo.

---

<sup>68</sup> Cfr. *De vita contemplativa*, III.29.

El punto más alto de la filología en la Alejandría ptolemaica coincidió con el surgimiento de la literatura escrita en griego por los judíos alejandrinos,<sup>69</sup> si bien los exégetas estaban comprometidos en una empresa fundamentalmente diferente de la de los eruditos del Museo y de la Biblioteca. Los judíos alejandrinos no estaban preocupados en valorar la autenticidad de los antiguos textos amenazados por la corrupción después de siglos. Más que editar los clásicos para una nueva época intentaron interpretar la nueva época a la luz de los clásicos. Los judíos alejandrinos del período ptolemaico se volvieron hacia los modelos clásicos y helenísticos como tragedia, épica, etc. para interpretar el mundo que los rodeaba. La exégesis de Filón se sitúa en una tradición que resulta haber sido de gran riqueza y diversidad. Jean Daniélou afirma que existen relatos edificantes de la historia sagrada, parecidos a la *haggada* palestinese pero que utilizan las formas literarias del helenismo: relatos apologéticos como los de Artapan y de Eupolemo, o la tragedia sobre el *Éxodo* de Ezequiel el trágico.<sup>70</sup>

Un modelo de lectura alegórica anterior a Filón aparece en la famosa *Carta*

---

<sup>69</sup> Primero D.A. Russell (1981: 112) y más tarde D. Dawson (1992: 75) señalan el hecho curioso de que la lectura alegórica realizada por los judíos en Alejandría no está influida por las prácticas de los gramáticos y filólogos ptolemaicos, es decir, tenían objetivos distintos por completo, de aquellos que habían perseguido los eruditos del Museo o la Biblioteca. Los antiguos editores alejandrinos habían estado más preocupados por recuperar los textos genuinos y discriminar las interpolaciones o corrupciones. En verdad, tenían propósitos opuestos, los filólogos deseaban rescatar los antiguos textos para los nuevos tiempos, los alegoristas judíos pretendían iluminar los nuevos tiempos con la luz de la sabiduría de los antiguos.

<sup>70</sup> Cfr. Daniélou, 1962: 120.

de Aristeas,<sup>71</sup> en la que se hace una interpretación de las prohibiciones alimenticias del *Levítico*, lo cual demostraría que la exégesis de tipo moral, lejos de tener un carácter esotérico, ha nacido de una preocupación de eficacia práctica.

Aristóbulo de Paneas<sup>72</sup> -de quien se conservan sólo algunos fragmentos referidos al comienzo de *Génesis*- fue también un filósofo que escribió durante el reinado de Ptolomeo VI Filometor, cuya intención era demostrar que la cultura griega se desprendía de la hebrea, así como Heráclito pretendía que Homero era el padre de toda la filosofía posterior.

El nombre de Aristeas<sup>73</sup> quedó registrado por Flavio Josefo,<sup>74</sup> quien relata que Ptolomeo Filadelfo envió una embajada a los judíos pidiéndole hombres sabios para que le tradujesen la Ley, confiando esta misión a “Demetrio Falero, Andreas y Aristeas” (Δημήτριον τὸν Φαληρέα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Ἀριστέα). Demetrio era el hombre más sabio de su tiempo y los otros dos, a quienes encargó la supervisión de esta misión (ἐπὶ τῆς ἐπιμελείας ταύτης ἔταξεν),

---

<sup>71</sup> No tenemos un manuscrito de la Carta completa. Flavio Josefo en *Antiquitates Judaicae* (XIII) parafrasea en estilo aticista dos quintos de su contenido, y la denomina “el libro de Aristeas” (τὸ Ἀρισταίου βιβλίον) (XII, 100). Eusebio, en *Praeparatio evangelica* (VIII-IX), extracta aproximadamente una cuarta parte del total cuando alude a “la interpretación de la Ley de los judíos” (περὶ τῆς ἐρμηνείας τοῦ τῶν Ἰουδαίων νόμου). Aparece además como prólogo al *Octateuco* en una serie de manuscritos bizantinos que contienen una *catena* (comentarios de los Padres de la Iglesia a un determinado pasaje bíblico).

<sup>72</sup> Para la información sobre Aristóbulo ver Eusebio: *Historia Ecclesiastica*, VII.32.16ss.; *Praeparatio evangelica*, VII.13.7; 14.1; VIII.9.38-10.17; XIII.11.2-12.15 y Clemente de Alejandría: *Stromata*, I.22.150; VI.3.32).

<sup>73</sup> Aristóbulo y Aristeas son dos seudónimos que eligen ambos escritores judíos para dar jerarquía y verosimilitud a su obra. Posiblemente suceda lo mismo con el nombre de Heráclito.

<sup>74</sup> Cfr. *Contra Apionem*, II.46.

sus guardias personales. 'Αρισταῖος era uno de los mejores amigos de Ptolomeo, quien le aconsejó que era el “momento oportuno” (καίρὸν ἐπιτήδειον) para dejar libre a todos los judíos cautivos en el reino.<sup>75</sup> Josefo reprodujo las epístolas que se intercambiaron Ptolomeo y Eleazar, el viaje de la embajada a Jerusalén y una muy extensa descripción de la mesa del Templo.

Aristeas y Aristóbulo consideraron las Escrituras como el origen de toda sabiduría (del mismo modo que Filón lo hará más tarde y con mayor vigor); atribuyeron a los libros sagrados -como una instancia de composición alegórica- la misión de depositarios de un mensaje divino. A pesar de la oscuridad que inicialmente pueda presentarse ante el lector, ambos escritores suponen que el *Pentateuco* es un mensaje extenso de Moisés, oblicuo pero inteligible, donde a menudo habla de temas de tono moral o cosmológico por medio de imágenes y anécdotas.

Aristóbulo afirma que Moisés, “de muchos modos” (πολλαχῶς), “usando palabras que se refieren a otras cosas” (ἐφ’ ἑτέρων πραγμάτων λόγους ποιούμενος) “anuncia una ordenación de la naturaleza y preparación de grandes eventos” (φυσικὰς διαθέσεις ἀπαγγέλλει καὶ μεγάλων πραγμάτων κατασκευάς).<sup>76</sup>

Aristeas señala algo similar cuando al sumo sacerdote Eleazar hace notar que el mensaje de la Escritura que justifica el extraño régimen alimentario

---

<sup>75</sup> Cfr. *Antiquitates Iudaicae*, XII.17.

<sup>76</sup> Cfr. Eusebio, *Praeparatio evangelica*, 8.10.4.

hebreo demanda una comprensión más profunda que la mera razón humana. Aunque varias restricciones bíblicas que conciernen a la comida y la bebida y al tacto, la vista y el oído, parecen contradecir las conclusiones lógicas de una mente humana, sucede que todas las cosas son similares en cuanto a su naturaleza física, puesto que están gobernadas por un único poder. El sacerdote explica que en todos y cada uno de los casos hay una profunda lógica en la necesidad de abstenernos del uso de algunas cosas y disfrutar de la utilización de otras (§143).<sup>77</sup> Las prescripciones de Moisés reflejan una lógica profunda que Eleazar revela por medio de su lectura alegórica.

Aristóbulo y Aristeas no leen el Pentateuco de manera ‘creativa’ o ‘imaginativa’, sino que ellos leen el texto de manera alegórica para recuperar el mensaje deliberadamente oculto de Moisés.

El mensaje mosaico en pasajes de singular escritura -especialmente cuando describe a Dios de manera antropomórfica o cuando presenta las reglas de la alimentación- se hace claro para Aristóbulo cuando lee el texto como si hubiera sido compuesto como una alegoría. En la retórica indirecta de Moisés las manos de Dios representan el poder divino (δηλοῦσθαι τὰς χεῖρας ἐπὶ δυνάμεως εἶναι θεοῦ) y la στάσις divina se refiere al establecimiento del cosmos. La voz de Dios significa el establecimiento de todas las cosas y el

---

<sup>77</sup> La división en 322 párrafos corresponde a la edición Wenland (1900). Para las citas he realizado una traducción propia de la versión electrónica de la edición inglesa de Charles (1913), constatándola con el texto griego de Eusebio y Flavio Josefo.

‘descenso’ de Dios al monte Sinaí representa de manera gráfica la omnipresencia de la majestad divina.<sup>78</sup>

Aristeas lee el texto mosaico en el mismo sentido: Moisés permite comer algunas aves de corral y no otras para significar dos clases de comportamiento moral (§150). Con las palabras o “pezuña dividida” (διχηλοῦν ὀπλήν) o “división de las pezuñas” (ὀνυχιστῆρας ὀνυχίζον δύο χηλῶν) quiso enseñar que debemos saber discernir nuestras acciones siguiendo el punto de vista de la práctica de la virtud. La mayoría de los demás hombres profanan su propia persona debido a conductas concupiscentes, y por eso, son malignos, aunque pueblos y ciudades enteros se vanaglorien de tales vicios. Hay que mantenerse apartados del pecado. Las personas que se destacan por su conducta proba han sido señaladas por el Legislador como poseedoras del don de la memoria. Por eso, todos los animales de pezuñas hendidas o con división de la uña, representan para el iniciado el símbolo de la memoria. Porque el hecho de tener hendida la pezuña no es nada más que la reminiscencia de la vida y la existencia (§150-154).

N. Fernández Marcos opina que la relación del autor de la *Carta de Aristeas* con Filón es cronológicamente insostenible; hay que pensar que ambos autores forman parte de una corriente más amplia de pensamiento alegórico que surgió en el seno del judaísmo helenístico y se aplicó sobre todo a las prácticas hebreas más sorprendentes a los ojos de los griegos.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Cfr. Eusebio, *Praeparatio evangelica*, 8.10.7-17.

<sup>79</sup> Fernández Marcos, 1983: 13.

Los judíos alejandrinos insisten en refutar las lecturas inadecuadas. Aristóbulo manifiesta su tribulación hacia quienes “ven solamente la letra” cuyas lecturas reflejan una “condición antropomórfica” (ἀνθρώπινον κατάστημα) de Dios, común en aquellos que carecen de perspectiva y entendimiento. Aristóbulo decide que examinará cada significado en orden, cualquier error de su parte reflejará tan sólo su incapacidad para la interpretación de los puntos de vista mosaicos.<sup>80</sup>

A la manera de los exégetas Aristeas y Aristóbulo, Filón relaciona a Moisés con los clásicos griegos de un modo que éste parece el verdadero autor, primero y original, de los textos de la Antigüedad griega clásica. Filón utiliza la lectura alegórica para una particular reinterpretación del cosmos, del origen del mundo y de la realidad social de Alejandría. La dirección del esfuerzo se dirige en mayor medida a insertar la cultura griega en la tradición judía, y no al revés, (es decir, la posibilidad de que la tradición mosaica respondiera a una cosmovisión del mundo helénico).

En *De opificio mundi*, el primer tomo de la vastísima obra de Filón, el tema principal es la cosmogonía del *Génesis*. El origen del mundo se adjudica a un Creador, que no tiene principio -ni fin-, que cuida lo que Él ha creado. El relato que realiza Moisés de la Creación implica que el “universo” (κόσμος) está en armonía con la “Ley” (Νόμος) y por tanto el hombre que observa la Ley es un

---

<sup>80</sup> Cfr. *Praeparatio evangelica*, 8.10.2-6.

ciudadano en armonía con su cosmos.<sup>81</sup> Afirma que no hay “invenciones de mitos como con las que los poetas y sofistas se regodean, sino modos de representar las ideas, que nos invitan a la alegoría, es decir, a interpretar lo que subyace bajo la superficie”.<sup>82</sup>

El episodio de la creación de la pareja humana exige una interpretación: Y el Señor dijo: “no es bueno que el hombre esté solo, le crearé una ayuda idónea para él”.<sup>83</sup> La historia de la creación de Eva no debe ser tomada literalmente. Es un mito –según Filón- para explicar el origen de la percepción sensorial. La creación de una Mujer para el Hombre es la introducción de la “percepción sensorial” (αἴσθησις) en la “mente” (νοῦς). Que Adán y Eva estén desnudos (Génesis 2.25) significa que están “libres tanto de lo bueno como de lo malo” (ἀμέτοχος ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ); la desnudez del alma puede mostrarla como: 1) estar liberado de pasiones; 2) carencia de virtud ó 3) neutralidad. La intromisión de la serpiente (Génesis 3.1) se debe a la necesidad de unir “Mente” (Νοῦς) con percepción sensorial para la aprehensión de los objetos. El placer es como una serpiente porque su movimiento es “tortuoso y variable”

---

<sup>81</sup> Flavio Josefo manifiesta su acuerdo con Filón, en el comienzo de sus *Antiquitates Judaicae* (I.24), respecto de que la Ley está en un todo de acuerdo con la armonía del universo, pues “todas las cosas mantienen un orden en consonancia con la naturaleza del universo” (πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφωνον ἔχει τὴν διάθεσιν), algunas las manifiesta el *nomothetes* “de manera directa” (δεξιῶς), “otras se transmiten mediante las alegorías más solemnes” (τὰ δ’ ἀλληγοροῦντος μετὰ σεμνότητος).

<sup>82</sup> Ἔστι δὲ ταῦτα οὐ μύθου πλάσματα, οἷς τὸ ποιητικὸν καὶ σοφιστικὸν χαίρει γένος, ἀλλὰ δείγματα τύπων ἐπ’ ἀλληγορίαν παρακαλοῦντα κατὰ τὰς δι’ ὑπονοιῶν ἀποδόσεις (*De opificio mundi*, LVI.157).

<sup>83</sup> Καὶ εἶπε κύριος ὁ θεός· Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον, ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ’ αὐτόν (*Génesis* 2.18).

(πολύπλοκος καὶ ποικίλη). El serpenteante camino del placer se puede hacer de cinco maneras: con la vista, con el oído, con el tacto y con el olfato, pero el más terrible es el contacto sexual, el más violento y el más intenso.<sup>84</sup>

El uso de la palabra ἀλληγορία y el verbo ἀλληγορεύω -ya sea conjugado o en sus formas participiales- es muy frecuente en la exégesis bíblica de Filón. Trabaja a menudo con pares de opuestos que suelen derivarse -según su criterio- de un mismo término en las Escrituras. Por ejemplo afirma que Noé puede ser considerado tanto un “jardinero” (ὡς γεωργόν) como un “agricultor” (γῆς ἐργάτην). No es que se trate de “significados antitéticos” (ἀδιαφορεῖν ἀλλήλων), sino que “interpretando según nuestro conocimiento” (κατὰ διάνοιαν ἀλληγοροῦντες) el segundo término se refiere a una cualidad de mayor valor.<sup>85</sup>

La interpretación alegórica como método exegético de las Escrituras se continúa en Clemente de Alejandría, que pertenece a la segunda mitad del s.II.

Los que invocan a Dios, -dice Clemente- no deben tener trato con los “impuros” (ἀκαθάρτοις) que, como cerdos, se regocijan en las “placeres del cuerpo” (ἡδοναῖς σωματικαῖς), “con alimentos fangosos y con cosquilleos lujuriosos” (δεισαλέαις τροφαῖς καὶ γαργαλισμοῖς ἀσελγέσι).<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Cfr. *Legum allegoriarum*, XVIII.74.

<sup>85</sup> Cfr. *De agricultura*, VI.27.

<sup>86</sup> Cfr. *Paedagogus*, III.11.75. Esta obra, según Marrou (1948: 57 y 86-87), intenta proponer una “moral racional” y -más que una escisión entre filosofía pagana y cristianismo-, hay una yuxtaposición de autoridades; la filosofía en cuanto *propaideia* es ratificada en su componente moral por la nueva *paideia* derivada de las Escrituras: el ascetismo propio del cristianismo. Hay

Clemente interpreta el *Levítico* (9.13-4) tal como el autor de la *Carta de Aristeas*. No pueden comerse “milanos, o azor de veloces alas o águila” (ἰκτινα ἢ ὠκύπτερον μαστοφαγῇ ἢ αἰετὸν), dando a entender que no se acerquen “a quienes pretenden ganarse la vida por medio de la rapiña” (τοῖς δι’ ἄρπαγῆς τὸν βίον ποριζόμενοις). La Escritura “alegoriza igualmente otros asuntos” (καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὁμοίως ἀλληγορεῖται). “¿Con quién debemos alternar?” (Τίσιν οὖν οἰκειωτέον;) “Con los justos” (τοῖς δικαίοις) “se dice *alegorizando*” (ἀλληγορῶν φησιν). Este ἀλληγορῶν que señala el modo de expresarse de la escritura bíblica implica una verdad última; de ninguna manera se relaciona con una figura literaria; no se refiere a la utilización de un *tropos*. Por el contrario, señala la presencia de un mensaje sagrado que sólo puede ser develado por quienes están dotados de idóneo entendimiento.

### **3. El estoicismo y la lectura exegética de los poemas homéricos**

El estoicismo, desde antiguo, desarrolló su filosofía con ejemplos tomados de la obra de Homero. Zenón, Cleantes, Crísipo encontraron en la épica homérica una suerte de anticipación profética de los contenidos de su propia doctrina. Plutarco afirma que se interpretan con pretendida profundidad “los mitos

especialmente desacreditados” (ἐπὶ τῶν διαβεβλημένων μάλιστα μύθων) a los que algunos fuerzan y retuercen con lo que denominan alegorías y que son las antiguas *hyponoiai*.<sup>87</sup>

Ante los ataques de filósofos como Jenofonte de Colofón y del mismo Platón, se comienza a defender a Homero como el filósofo por excelencia, un sabio que enseña los misterios de la cosmogonía y que comprende los secretos del destino y de la providencia. Se cita frecuentemente - a partir de Porfirio - como creador de la interpretación con actitud defensiva de la lectura de Homero a Teágenes de Regio (s.VI a.C.), probablemente un rapsoda, contemporáneo de Cambises.<sup>88</sup> Pero Teágenes, lamentablemente, no es más que un nombre y ninguno de sus textos sobrevivió.

J. Tate afirma que la intención de los primeros alegoristas, con respecto a defender a Homero de las acusaciones de inmoralidad, no fue el principal motivo de estas interpretaciones y añade que, en su origen, el ‘alegorismo’ no tuvo una función negativa o defensiva, sino positiva o exegética.<sup>89</sup> Tate hace un uso anacrónico del término, puesto que la palabra ‘alegoría’ o ‘alegorismo’ no aparece en Pitágoras ni en Jenófanes, ni posteriormente en Anaxágoras o Metródoro.

Las alusiones a Homero, en efecto, son frecuentes en todos los filósofos de

---

<sup>87</sup> [...] οὕς ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις παραβιαζόμενοι καὶ διαστρέφοντες ἔνιοι μοιχευομένην (*Quod modo adolescens poetas audire debeat*, 19 f).

<sup>88</sup> Teágenes de Regio en su tratado sobre Homero, reinterpretaba -probablemente bajo la influencia del orfismo del sur de Italia-, ciertos pasajes considerados escandalosos.

<sup>89</sup> Cfr. Tate, 1929b: 142.

la Antigüedad.<sup>90</sup> La organización hexamétrica produce una sensible identificación entre los textos épicos y los textos de los presocráticos. Los filósofos de la escuela eleática trataron de emularlo en estilo y lenguaje: Parménides eligió el hexámetro como instrumento idóneo para su filosofía y Empédocles usó este mismo metro, tal como afirma Aristóteles en su *Poetica*.<sup>91</sup> Todos sin excepción han sido educados por la tradición homérica. Homero y Hesíodo “were one of the bones on which Greek philosophy cut its infant teeth”.<sup>92</sup>

No existe, afirma J.Tate a principios del s.XX, una historia completa de la interpretación alegórica. Por esta razón, intenta una clasificación de las clases o modos de la lectura alegórica, que titula *The kinds of interpretation*.<sup>93</sup> El primer modo sería la interpretación ‘histórica’, que respeta la intención del poeta respecto del significado que otorga a los elementos de su obra. Deberíamos denominarla ‘pseudo-histórica’ –según Tate-, si hay una distorsión del sentido, como cuando Diógenes de Apolonia afirma que Homero quiso identificar a Zeus con el aire. Prácticamente todas las interpretaciones anteriores a Platón pertenecen a esta clase, que mantuvo su vigencia debido a

---

<sup>90</sup> Heráclito de Éfeso afirma que Homero fue el “más sabio de todos los griegos” (ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων) y se adjudica a Anaxágoras la afirmación de “que la poesía de Homero trata sobre la virtud y la justicia” (τὴν Ὀμήρου ποίησιν ἀποφήνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης) (D-K, Frag. 56).

<sup>91</sup> οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστὶν Ὀμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον· διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν (*Poetica*, 1447b).

<sup>92</sup> Cfr. Tate, 1934: 107.

<sup>93</sup> Cfr. *Ibidem*: 109ss.

que Crates y su escuela la adoptaron y transmitieron a los alegoristas posteriores. Heráclito, el *rhetor*, la adopta cuando asegura que la epidemia de peste provocada por Apolo en *Il.*, no es “la expresión de la cólera divina” (τὸ συμβεβηκὸς οὐ θεοῦ μῆνιν) sino un fenómeno atmosférico (A. 11.1).

Un segundo modo sería la interpretación ‘intrínseca’, que intenta analizar las palabras del poeta objetivamente -prescindiendo de su intención explícita o implícita-, de acuerdo con la significación y simbolismo de las palabras mismas. Esta posición indicaría que el lector o intérprete sabe más sobre los poemas que el poeta mismo y la razón sería que también está inspirado por poderes sobrenaturales o divinos. La mayoría de los neoplatónicos sigue esta línea. La concepción platónica de la inspiración entiende que el reino de los sentidos es una percepción distorsionada de la verdad ideal. Los mitos pueden, en algunos casos, expresar la verdad divina. A este respecto recordemos que Máximo de Tiro es el primero y Proclo, el último -cronológicamente- que intentan reconciliar a Platón con Homero. Tate da el acertado ejemplo de Porfirio (s.III d.C.), quien en *De antro nympharum* interpreta que tiene una evidente intención alegórica el episodio de la gruta de las ninfas (*Od.* 13.102-12), lugar donde Odiseo oculta los tesoros que le habían regalado los Feacios cuando llega a Itaca. Porfirio utiliza estos pocos versos como pretexto para proyectar la visión neoplatónica de la venida de las almas al mundo.<sup>94</sup> En sus *Orationes*, Juliano es

---

<sup>94</sup> Las conclusiones exegéticas de Porfirio pueden resumirse de la siguiente manera: la gruta homérica representa el cosmos; las Náyades son al mismo tiempo divinidades de las aguas y las almas que vienen a encarnarse a este mundo; las abejas que tienen sus panales en las ánforas y cráteras son almas que vienen a la generación, atraídas por el placer, simbolizado en la miel.

contradictorio, según la opinión de Tate: considera valiosa la obra de los poetas, pero recomienda a los cristianos no leer los episodios con erotismo ni aquellos que utilizan un lenguaje inapropiado. Los poetas, como Homero y Hesíodo –según Juliano–, si bien dan testimonio de la verdad divina, también contienen mucho de lo humano, por tanto, los que no están entrenados en la filosofía ni en la lectura alegórica deben abstenerse de su lectura.

La tercera clase de interpretación puede ser denominada 'artificial', de acuerdo con la clasificación de Tate, quien considera "such interpretations as attributes to the poet's words significances which are not offered as historic or intrinsic", sino que existe otra intención o propósito, que consiste en ilustrar su propia y particular doctrina. Es la clase de interpretación frecuente en Platón.<sup>95</sup> Numerosos alegoristas estoicos -como Crisipo- pertenecen a esta categoría, de la cual Plotino sería otro claro ejemplo.

Otra categorización respecto de las interpretaciones de la poesía homérica fue enunciada por Félix Buffière en la "Introduction" a las A. de Heráclito, donde plantea una clasificación de "les diverses couches d'exégèse": física, moral e histórica, poniendo de relieve que el autor no utiliza la exégesis mística.<sup>96</sup>

La exégesis física permite reconocer que los dioses de Homero representan elementos o fuerzas de la naturaleza: Apolo es el sol, Zeus es el éter, Hera es el aire, etc. Un escolio de Porfirio a *Il.* 20.67 reseña la posición de Teágenes de Regio que interpreta la *Theomachia* en este sentido. Mitos cosmogónicos de la

---

<sup>95</sup> Cfr. *Crito*, 44b; *Phaedo*, 69c; o *Leges*, 904e.

<sup>96</sup> Cfr. Buffière, 1989: XXVI.

doctrina estoica están representados en la revuelta contra Zeus o en las transformaciones de Proteo.

La exégesis moral señala que los dioses son paradigmas de vicios o virtudes: Atenea es la sabiduría y Circe, el placer concupiscente. A partir de estas identificaciones, se pueden encontrar en Homero reglas para la vida, tanto del individuo como de la ciudad.

La exégesis histórica<sup>97</sup> busca en los mitos una explicación racional. Existe desde la época de Platón<sup>98</sup> y la escuela peripatética, en la obra de Paléfato, discípulo de Aristóteles, también procuró este tipo de explicaciones realistas. Polibio y Estrabón siguen esta tendencia de buscar la verdad histórica o geográfica, distorsionada por la poesía. Los escolios de Eustacio y las recopilaciones mitológicas de Diodoro de Sicilia son otros claros ejemplos de la interpretación histórica o evemerista.

La exégesis mística, que según Buffière está ausente en el texto de Heráclito, se funda en la aseveración de que Homero representaría la brevedad de la vida, fugaz como un fuego de artificio: las almas tendrán su recompensa o su castigo en el más allá. Numenio, y sobre todo Porfirio, abrevan en las aguas del primer pitagorismo para demostrar que la *Od.* debe ser interpretada como el poema de la nostalgia, y el retorno a Itaca sería el peregrinaje hacia la patria celestial.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Cfr. Buffière, 1956: 228ss.

<sup>98</sup> Cfr. *Phaedrus*, 299.c-e.

<sup>99</sup> Cfr. Buffière, 1956: 588.

Philip Rollinson afirma que la alegoría se manifiesta entre dos polos: contenido y forma, significado o método, *res* y *verba*, es decir una perspectiva filosófica y otra retórica. Wesley Trimpi, citado por Rollinson,<sup>100</sup> en dos artículos sobre la naturaleza y evolución del concepto de ficción, percibe que la alegoría se refiere a lo ‘universal’ y la historia a lo ‘particular’; entre ambas se instala la ficción. Trimpi afirma que la ficción es una posibilidad de la *mimesis* y refleja “the very nature of language itself as analogy suspended in qualitative probability in constant danger of being resolved either into true or the false”.

Si bien es verdad que generalmente -como afirma Trimpi-, la alegoría está asociada a lo universal, Rollinson percibe que ciertas expresiones denominadas alegóricas se refieren a particularizar lo universal, “in a kind of expression which tries to bridge the gap between universal and particular without stopping in between at the probable”.

No estaría esta afirmación -un tanto paradójica- alejada de lo que el estoicismo mantiene como una especie de ambigüedad constante.<sup>101</sup> Estos dos caminos o modos de expresión de la Stoa son, por un lado, una ‘mundanización’ y materialización de lo divino, y por otro, una espiritualización de lo material.

Howard Clarke señala que la actitud de los estoicos de interpretar de manera forzada los mitos homéricos fue cuestionada amargamente por otros

---

<sup>100</sup> Cfr. Rollinson y Matsen, 1981: IX. Los dos artículos que cita Rollinson son: Trimpi, W. (1971) “The ancient Hypothesis of Fiction: An Essay and the Origins of Literary Theory” en *Traditio* 27; 1-78 y Trimpi, W. (1974) “The quality of Fiction: The Rhetorical Transmisson of Literary Theory” en *Traditio* 30; 1-118.

<sup>101</sup> “The Stoic system can be interpreted in two ways” (Armstrong, 1967: 124).

pensadores.<sup>102</sup> Cicerón<sup>103</sup> considera las lecturas alegóricas de los estoicos, "sueños de locos" (*delirantium somnia*) más que razonamientos de filósofos y Séneca<sup>104</sup> rechaza también los intentos de ciertos filósofos de inscribir a Homero en sus propias escuelas o doctrinas, sean éstos estoicos, epicúreos, peripatéticos o académicos.

La inclusión profusa de ejemplos tomados de los poemas homéricos -que filósofos estoicos citan o parafrasean en sus obras- con la intención de avalar su propia doctrina, no debe confundirse con la noción de lectura alegórica tal como la aplicaron los exégetas alejandrinos como Filón.

La Stoa Media, que floreció en Roma en el s.I a.C. estuvo dominada por la figura de dos filósofos rodios: Panecio y su discípulo Posidonio<sup>105</sup> quienes fueron, sin duda, los principales difusores del estoicismo en la capital del Imperio Romano. Panecio y Posidonio no fueron, de ningún modo, cultores de la interpretación alegórica.

Anthony Long es prácticamente el único autor que se propone refutar la aserción de que los estoicos, como escuela, consideraron a Homero un *strong allegorist*.<sup>106</sup> Resulta digno de atención el hecho de que, en nota al pie del

---

<sup>102</sup> Cfr. Clarke, 1981: 98.

<sup>103</sup> Cfr. *De Natura Deorum*, I.42.

<sup>104</sup> Cfr. *Epistulae*, 88.5.

<sup>105</sup> Panecio influyó profundamente en Cicerón, especialmente en la concepción moral que determina la línea filosófica de *De officiis*. Posidonio estaba más interesado en el estudio de los fenómenos naturales y, en ese sentido, es quien influye de modo directo en la sistematización que presenta el Libro II de *De Natura Deorum*.

<sup>106</sup> "According to the theory I propose to reject, the Stoics as a school took Homer to be a strong allegorist in the way just explained. Instead, I shall argue, it is doubtful whether they even took themselves to be allegorizing Homer's meaning, i.e., interpreting the epic narratives, in a weak sense" (Long 1992: 44).

artículo, Long agradece a Tom Rosenmeyer, quien lo instó a publicar esta 'herejía'. Long tiene clara conciencia de su transgresión al *canon* (constituido por toda la crítica, sin excepción, hasta el momento) que considera a los estoicos como intérpretes de un Homero que 'se expresa mediante alegorías' y se constituye en una especie de 'precursor' de la doctrina estoica. En esa línea crítica ortodoxa, la mayor autoridad es Rudolf Pfeiffer, quien escribe: "orthodox Stoics were necessarily allegorists in their interpretation of poetry"<sup>107</sup> y cita luego para avalar su afirmación a Cicerón, *De Natura Deorum*.<sup>108</sup> Pfeiffer supone que es una afirmación que corresponde al estoicismo, colocada en boca de Crisipo, pero en verdad, Cicerón está parafraseando a Filodemo, un epicúreo - y por ende, antiestoico -,<sup>109</sup> distorsionando un tanto el texto original.

Aunque los voluminosos trabajos de Crisipo no han sobrevivido, quedan algunos fragmentos donde están citados unos setenta versos de Homero. En todos ellos, Crisipo, filósofo del s.III a.C., sucesor de Cleantes, toma a Homero literalmente, no alegóricamente. Así lo asegura Peter Steinmetz, cuando afirma

---

<sup>107</sup> "Orthodox Stoics were necessarily allegorists in their interpretation of poetry [...] Early interpreters of Homer in the sixth century B.C. claimed to have discovered hidden meanings in many other passages, particularly when they tried to justify Homer against his detractors. In the fifth and fourth centuries Anaxagoras' pupil Metrodorus from Lampsacus seems to have been a true allegorist, but not Democritus or any of the Sophists. Plato and Aristotle rejected allegorism, and so consequently did the Academy as well as the Peripatos" (Pfeiffer, 1998: 237).

<sup>108</sup> "[Chrysippus] volt Orphei Musaei Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur. Et haec quidem in primo libro de natura deorum; in secundo autem volt orphei musaei hesiodi homerique fabellas accommodare ad ea quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, stoici fuisse videantur, quem diogenes babylonius consequens in eo libro qui inscribitur de Minerva partum Iovis ortumque virginis ad physiologiam traducens deiungit a fabula" (*De Natura Deorum*, 1.41).

<sup>109</sup> *De pietate*, col.VI, ed. en Albert Henrichs, "Die Kritik der stoischen Theologie im PHerc. 1428" 17 (tomado de Long, 1992: 49, n. 17).

que “todos estos versos serán entendidos no de otro modo, más que como citas de los líricos y de los trágicos en sentido literal, y nunca deberán ser interpretados como una alegoría, de cualquier índole que fuese”.<sup>110</sup>

A los estoicos se les adjudicó, erróneamente, el método de la interpretación alegórica. Aunque son, en verdad, los continuadores de una tradición exegética que se remonta a Teágenes de Regio y Metródoro de Lámpsaco<sup>111</sup> (s.VI a.C.), y señalados como los primeros defensores de la poesía homérica ante los detractores, no son propiamente ‘alegoristas’. Adjudicar a los estoicos el uso de la alegoría puede deberse a que se cita con frecuencia que el término aparece en Cleantes, citado por Apolonio el Sofista. Cleantes vivió, según Pearson, desde el 331 al 232 a.C.<sup>112</sup> lo cual llevaría la fecha de utilización efectiva del vocablo a, por lo menos, principios del s.III a.C. No obstante, hay acuerdo en que la expresión no pertenece a Cleantes sino a Apolonio,<sup>113</sup> por tanto, la fecha de aparición del término debe datarse dos siglos después, en el s.I a.C. En el *Lexicon Homericum*, la definición de Apolonio de μῶλυ dice que es la planta usada como “antídoto” (ἀλεξιφάρμακον) que los “comentaristas” (γλωσσογράφοι) mencionan como “medicina” (ἄκεσμα) y que “Cleantes, el

---

<sup>110</sup> “Allegorische Deutung: All diese Verse werden nicht anders als die Zitate aus den Lyrikern und aus den Tragikern im Wortsinn, verstanden. Kein einziger Vers wird in einer irgendwie gearteten Allegorese ausgelegt” (Steinmetz, 1986: 27).

<sup>111</sup> Metródoro afirmaba que Agamenón representa el éter, Aquiles el sol, Helena la tierra, Paris el aire y Héctor la luna.

<sup>112</sup> Cfr. Pearson, 1891: I y 35.

<sup>113</sup> Cfr. Hanson, 1959: 3.

filósofo, dice que alegóricamente representa el *logos*, mediante el cual los impulsos y pasiones se aplacan”.<sup>114</sup>

Anthony Long advierte que ‘alegoría’, tal como se entiende en términos modernos —en el sentido de que todo texto puede ser reinterpretado—, no era una posición propia del estoicismo, sino que por el contrario, los filósofos de esta escuela la rechazaban terminantemente.<sup>115</sup> La hermeneútica estoica era fundamentalmente historicista. Es por esto que depende del análisis etimológico en su búsqueda del sentido original. La contribución del estoicismo al alegorismo fue sustantiva, pero también accidental e indirecta. Fue sustantiva porque los estoicos demostraron cómo realizar una lectura cosmológica de ciertos mitos mediante el procedimiento de buscar las etimologías de los nombres de los agentes divinos. Fue indirecta y accidental, porque la filosofía estoica era la vigente cuando Heráclito y otros alegoristas acudieron a la filosofía para exculpar a Homero de la acusación de impiedad. Recurrieron —obviamente— al *corpus* filosófico en boga y usaron también sus procedimientos retóricos en lo que se refiere al uso de etimologías.

Un concepto importante en la cosmovisión estoica es la noción de *μίμημα τοῦ κόσμου*, que según De Lacy va a ser utilizada por Heráclito siguiendo a Crates.<sup>116</sup> El *rhetor* ve que Homero explica “con claros ejemplos”

---

<sup>114</sup> μῶλυ; φυτὸν ἀλεξιφάρμακον. οἱ μὲν γὰρ γλωσσογράφοι τὸ ἄκεσμα καὶ οἶον τὸ ἔλκυσμα τῶν φαρμάκων· Κλεάνθης δὲ ὁ φιλόσοφος ἀλληγορικῶς φησὶ δηλοῦσθαι τὸν λόγον, δι’ οὗ μωλύονται αἱ ὁρμαὶ καὶ τὰ πάθη (Bekker, 1967: 114.25).

<sup>115</sup> Cfr. Long, 1992: 65-6.

<sup>116</sup> Cfr. De Lacy, 1948: 262.

(σαφέσι τεκμηρίοις) cuando forja por medio del escudo de Aquiles “una imagen del cosmos en forma circular” (τῆς κοσμικῆς περιόδου εἰκόνα). Ha concentrado allí la génesis del universo, de dónde surgieron los orígenes del mundo, quién fue el “artífice” (δημιουργός) y cómo los diversos elementos se separaron del todo compacto que formaban (A. 43.1).<sup>117</sup>

Heráclito no menciona como fuente, para este caso, a Crates de Malos, ni tampoco al término μίμημα (utiliza εἰκόν) pero es posible que su fuente fuera Crates a quien, según Porfirio siguen los alegoristas cuando afirman que el escudo es una “imagen” del cosmos o del cielo.<sup>118</sup>

James I. Porter señala que la combinación de alegoría física y cosmología musical tal como aparece en Heráclito (A. 12), probablemente fuera inconcebible hasta Eratóstenes y Crates.<sup>119</sup> Sin embargo, cuando Heráclito dice hay en el cielo algunos sonidos melodiosos y armónicos que son las vibraciones “producidas por el movimiento de las esferas” (τῆς ἡλιακῆς περιόδου συντόνως φερομένης) utiliza un concepto claramente pitagórico.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Cfr. A. 48.2 donde Heráclito afirma que Hefesto ha forjado el escudo de Aquiles de forma circular, “como una imagen del perfil esférico del mundo” (ὥσπερ εἰκόνα τῆς κοσμικῆς περιόδου).

<sup>118</sup> Ταῦτα δὲ μίμημα τοῦ κόσμου εἶναί φασιν οἱ περὶ τὸν Κράτητα [...] οἱ Ἀλληγορηταί, λέγοντες καὶ ὅτι καλῶς οὐρανοῦ φέρει μίμημα ἢ τοῦ βασιλέως ἀσπίς (*Commentarii ad Iliadem*, III.144).

<sup>119</sup> Cfr. Porter, 1992: 85, n. 49.

<sup>120</sup> Las fuentes que cita Heráclito respecto de estos sonidos “que suenan sin interrupción” (τοὺς διηνεκῶς φθόγγους) son Platón (*Res publica*, X.617b) y Alejandro de Éfeso (s.III a.C.) -autor que puso en poesía la astronomía pitagórica-, quien explica que “los astros errantes” (οἱ πλάνητες ἀστέρες) marchan rigiéndose por un orden y forman un concierto armónico cuyos sonidos se asemejan a los de la lira de siete cuerdas (12.8-9).

Heráclito conocía a Crates y la línea filosófica que se desarrollaba en Pérgamo, lo cual no quiere decir que sufriera su influencia directa. Tampoco es hoy aceptado sin cuestionamientos que Crates fuera un exponente de la escuela estoica para la exégesis homérica. Según Porter los argumentos de Pfeiffer basados en la *Suda* no tienen fundamento, como así tampoco la suposición aceptada durante largo tiempo de que los estoicos utilizaran la lectura alegórica como una forma de interpretación literaria, especialmente porque los estoicos no tenían interés en ninguna forma de crítica literaria.<sup>121</sup>

Pfeiffer afirma que hay evidencias, de que en s.IV a.C. miembros de la secta órfica compusieron un comentario alegórico sobre la *Cosmogonía* de Orfeo a la cual aludieron Eurípides, Aristófanes y Platón. Era éste un texto adecuado para la interpretación alegórica combinada con un análisis de las etimologías, que trataba de hallar el verdadero significado de las palabras, explicado mediante glosas.

El auge del alegorismo –continúa Pfeiffer– se debió a su adaptación a la escuela estoica. Estos filósofos incorporaron antiguas líneas de pensamiento a su propia doctrina. Como el λόγος es el principio fundamental de todas las cosas, se manifiesta también en la poesía, aunque escondido bajo el velo de historias míticas y legendarias. Zenón y Cleantes iniciaron este método que Crísipo perfeccionó.

---

<sup>121</sup> Cfr. Porter, 1992: 86, n. 52.

Este error recurrente de considerar alegoristas a los estoicos va a repetirse de continuo en diccionarios de Filosofía,<sup>122</sup> manuales de Retórica<sup>123</sup> y tratados sobre estética medieval.<sup>124</sup> El hecho muestra la docilidad con que se acepta el principio de autoridad y es una advertencia al investigador para no admitir sin la correspondiente verificación los datos que la crítica precedente le ofrece.

Sorprendente es también adscribir a Lucius Annaeus Cornutus al alegorismo. Cornutus analiza ciertos trabajos literarios (tanto arte como prácticas litúrgicas) porque conservan fragmentos de mitos antiguos, pero no menciona en toda su obra la palabra alegoría. No obstante las tesis doctorales de Cynthia Thompson (1973) y de Robert Stephen Hays (1983) -citadas de continuo, por otra parte, para explicar el alegorismo—, lo inscriben en la línea de las interpretaciones alegóricas adjudicadas al movimiento estoico.<sup>125</sup>

Cornutus, cuyo *Epid.* fue escrito para jóvenes estudiantes, transmite nombres, epítetos, cultos y mitos que corresponden a las diferentes divinidades. Toma como fuente la poesía épica, especialmente a Hesiodo,

---

<sup>122</sup> “Este recurso a la interpretación alegórica existía ya en la tradición griega, especialmente entre los estoicos, y la alegoría misma fue usada por Platón, por ejemplo, en la famosa alegoría de la caverna (texto conocido también como mito de la caverna)” (Cortés Morató y Martínez Riu, 1996: versión electrónica).

<sup>123</sup> “Los filósofos antiguos, especialmente los estoicos, atribuyeron a la alegoría la tarea de interpretar la religión en términos de fenómenos naturales” (Garavelli, 1991: 298).

<sup>124</sup> “De interpretación alegórica se hablaba incluso antes del nacimiento de la tradición patristica: los griegos interrogaban alegóricamente a Homero; en ambiente estoico nace una tradición alegorista que apunta a ver en la épica clásica el enmascaramiento mítico de verdades de verdades naturales; hay una exégesis alegórica de la Torá hebrea y Filón de Alejandría en el s.I, intenta una lectura alegórica del Antiguo Testamento. En otros términos, que un texto poético o religioso se rija sobre el principio por el que *aliud dicitur, aliud demonstratur* es una idea muy antigua y esta idea se suele etiquetar ya sea como alegorismo, ya sea como simbolismo” (Eco, 1997: 73).

<sup>125</sup> “Cornutus finally reflects both aspects of the allegorism of the Old Stoa, but its interpretations at times were mediated to him by sources from a later period” (Thompson, 1973: 155).

simplemente porque es el vehículo primario para la transmisión de la teología. El método de Cornutus no es la alegoría, palabra que nunca aparece en su texto, sino la etimología. Y etimología no es sinónimo de alegoría, aunque los alegoristas hayan hecho abundante uso de ellas como recurso didáctico. Cornutus piensa que los antiguos teólogos se expresan en forma de historias primitivas y extrañas, pero no tiene la intención de demostrar ante sus discípulos que esas historias son inapropiadas. Tampoco es objetivo es una apología de la religión antropomórfica tradicional, sino más bien una investigación que se podría denominar mitología comparada -aunque la denomina 'teología'-<sup>126</sup> cuyo propósito es confirmar los principios estoicos.

No obstante, es importante señalar que la adscripción de Cornutus al estoicismo debe ser cuestionada. El tributo de Persio a su maestro "quien sembró en sus oídos el fruto de Cleantes" (*inseris aures fruge Cleanthea*) (*Satirae*, 5.64) sirvió para ubicar a Cornutus definitivamente en la categoría de estoico. Sin embargo, la denominación de εὐρεσίλογος que Cornutus otorga a Cleantes<sup>127</sup> puede significar que no estaba de acuerdo con sus interpretaciones, por ejemplo la que realizó sobre los trabajos de Heracles.<sup>128</sup> La misma opinión sobre Cleantes tiene Plutarco, quien afirma que los mitos son ya por sí mismos lo suficientemente ambiguos y oscuros como para multiplicar

---

<sup>126</sup> Cfr. Thompson, 1973: 207, donde afirma que mediante el término 'teología', Cornutus quiere significar una explicación proto-filosófica sobre las divinidades.

<sup>127</sup> Cfr. *Epid.* 31.17.

<sup>128</sup> "He would prefer a more moderate allegorical policy that that pursued by Cleanthes and Chrysippus. Thus in dissenting from Cleanthes' interpretation of the labours of Heracles, he makes a remark to the effect that one ought to practice restraint in the art of playing on words" (Tate, 1929a: 43).

juegos de imaginación cuando se los interpreta.<sup>129</sup> Es decir Cornutus da a εὐρεσίλογος, aplicado a Cleantes, la acepción de “el que juega con la palabra sagrada” tal como el adjetivo εὐρεσιλογώτατος (de imaginación muy fértil) fue utilizado por Diógenes Laercio<sup>130</sup> para referirse a Arcesilao.

La posición de Cornutus frente al mito puede ser significativa más allá de discernir su relación con el estoicismo: “Muchas y variadas construcciones míticas” (πολλὰς καὶ ποικίλας [...] μυθοποιίας) surgieron entre los antiguos griegos, tanto como “entre los Persas” (παρὰ Μάγοις), o “entre los Frigios” (παρὰ Φρυγί) o “entre los Egipcios, Celtas o Libios u otros pueblos” (παρ’ Αἰγυπτίοις τε καὶ Κελτοῖς καὶ Αἴβυσι καὶ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι), todos entenderían de igual modo el encadenamiento de Hera por Zeus: las cadenas eran de oro porque las estrellas en el éter tienen “un brillo dorado” (χρυσοφάνες) y las “dos pesas” (δύο ἄκμονας) que colocó en los pies de la diosa son “el cielo y la tierra” (τὴν γῆν δηλονότι καὶ τὴν θάλατταν) porque “el aire” (ὁ ἀήρ) se expande hacia abajo incapaz de estar separado de cualquiera de estos dos elementos (*Epid.* 17.7ss.). Este episodio, según Cornutus ilustra que una verdad común subyace oculta tanto en la mitología griega como cualquier otra pagana.

---

<sup>129</sup> Cfr. la opinión de Plutarco sobre Cleantes en *De Stoicorum repugnantiis*, 1033b y *Quod modo adolescens poetas audire debeat*, 31e.

<sup>130</sup> *Diog. Laert.* 1966: IV.37.

La Antigüedad percibía que había en los antiguos poemas épicos una verdad oculta acerca de la naturaleza, expresada de manera simbólica. Una de las vías para entender ese mundo natural es la etimología de los nombres, que permiten al intérprete identificar y articular las creencias correctas que motivaron esos mitos. Fue éste el camino elegido por la escuela estoica. A partir de la utilización del método alegórico por los exégetas judíos alejandrinos, fructificó un sistema filosófico sincrético que aplicó a los poemas homéricos tanto la interpretación alegórica al estilo de los eruditos alejandrinos, como las reflexiones cosmológicas genéticamente iluminadas por las etimologías, al modo estoico. Heráclito fue el primer y principal cultor en el s.I de esta modalidad de análisis de la poesía épica.



Los derroteros de la evolución del concepto ‘alegoría’ desde sus orígenes hasta la actualidad, dan muestra de la diversidad de códigos estético-literarios que adoptaron el vocablo y le asignaron una pluralidad de significados. En los albores de la era cristiana, las fuentes documentales registran el término ‘alegoría’ en campos semánticos de distinta naturaleza y funcionalidad: 1) los tratados gramático-retóricos que la definen como *tropos*; y 2) la exégesis bíblica, que la considera objeto de un método particular de interpretación.

Filón de Alejandría y Heráclito el *rhetor* son los primeros en utilizar el concepto como interpretación de un texto sagrado, mientras que en Filodemo y otros gramáticos el término aparece sólo como sinónimo de 'metáfora'.

La similitud de las definiciones ubicadas en una línea gramático-retórica diacrónica, muestra que la preceptiva es refractaria a incorporar las acepciones que reflejen la evolución semántica de la palabra. En todos los casos, la especie está definida de la misma manera que el género y las definiciones provienen de la etimología de la palabra y son, por tanto, tautológicas.

A partir de Filón de Alejandría, ἀλληγορία es definido como un método de interpretación que destaca, más allá de la literalidad, las verdades permanentes del texto. Aristóbulo y Aristeas, son citados con frecuencia como el antecedente de la exégesis filónica, puesto que son los primeros que 'leen' el *Pentateuco* como un mensaje cuya inteligibilidad depende de la adecuada comprensión de numerosas expresiones simbólicas.

La interpretación alegórica como método se continúa en Clemente de Alejandría, que pertenece a la segunda mitad del s.II. Una centuria antes que Clemente, Heráclito utiliza los mismos procedimientos, aplicados a los poemas homéricos.

El sistema de análisis del *rethor* presenta, por consiguiente, más afinidad con la noción de lectura alegórica de Filón, que con la utilizada por los filósofos estoicos, que citan o parafrasean los poemas de Homero con la intención de avalar su cuerpo doctrinario.

Panecio, Posidonio, Cornutus o Cleantes, continuadores de una tradición que se remonta a Teágenes de Regio y Metróodoro de Lámpsaco -señalados como los primeros defensores de la poesía homérica ante los detractores-, no son, con propiedad, 'alegoristas'. La contribución del estoicismo al 'alegorismo', tuvo, de todos modos, sustancial importancia. Desde muchos siglos atrás los estoicos acudían a Homero para una elaboración conceptual sobre el origen del universo, para lo cual adoptaron una hermenéutica fundamentada en el análisis de las etimologías de los nombres de los agentes divinos.

El método de Cornutus no consiste en la búsqueda de 'alegorías' -palabra que nunca aparece en su texto-, sino en la explicación de las etimologías. Y etimología no es sinónimo de alegoría, sino una de las vías para entender el mundo natural y permitir que el intérprete identifique las creencias que motivaron los mitos. La implementación del método alegórico por los exégetas judíos alejandrinos, en conjunción con los principios cosmogónicos y cosmológicos del estoicismo, dio origen a una modalidad interpretativa filosófica sincrética, que fue aplicada por primera vez a la épica homérica por Heráclito el *rhetor*. El método heracliteo debe estudiarse en relación con las doctrinas que intentan armonizar en el s.I, filosofía y religión y contemplan, especialmente, el principio de una Providencia divina y única.

## Capítulo DOS

### *Inserción filosófica de las ‘Alegorías de Homero’ de Heráclito*

#### **1. La herencia de los presocráticos**

Toda representación del universo, tanto como la explicación del principio que actúa como motor o regulador del cosmos, es un intento de presentar de modo inteligible la relación intrínseca que existe entre el orden universal y las prácticas culturales organizadas como un sistema.

Una cosmología se presenta bajo formas discursivas o mediante dispositivos simbólicos que expresan una imagen del mundo en consonancia con las categorías centrales del marco ‘científico’ imperante en cada época.

En este sentido, tanto la moderna teoría del Big Bang como la expresión empedoclea de los cuatro elementos, serían intentos de aprehensión y comunicación de esa imagen crucial del origen del universo, que mediante una estructura lingüística intentan paliar la antítesis entre el *intellectus archetypus* y el *intellectus ectypus*, entendido este último como un procedimiento discursivo ‘necesitado de imágenes’.

Más importante que describir la cosmovisión de Empédocles, Tales, Anaxágoras, Heráclito de Éfeso y demás intentos de explicación del mundo en términos racionales es analizar en virtud de qué senderos filosóficos llegaron las doctrinas de los presocráticos a los primeros siglos de la era cristiana.

Así como el Yahvé de la Biblia, en los primeros siglos de nuestra era, había trasmutado su naturaleza semítica pasando por el filtro indudable de la herencia platónica,<sup>1</sup> así la ciencia y la filosofía nacidas antes que Sócrates trasiegan por los innumerables vasos comunicantes del estoicismo. La concepción del mundo establecida por los presocráticos se incorpora a la antigua escuela de Zenón, atraviesa la Stoa Media de Panecio y Posidonio y se mantiene hasta los estoicos tardíos, quienes van a comenzar a ocuparse más bien de cuestiones éticas.

Según esta línea de pensamiento, la materia se compone de cuatro elementos -tierra, agua, fuego y aire- si bien el fuego es el elemento más íntimamente relacionado con la razón divina, consume cíclicamente el universo y, a la vez, está presente en cada hombre, depositario de una chispa de ese fuego divino.

Los filósofos presocráticos fueron quienes diseñaron el *tableau* de los principios que configuraron una visión del universo, que quedará establecida como clásica en época de Platón y Aristóteles. La ciencia y la filosofía nacidas antes de Sócrates pretendieron conciliar la visión mítica antigua con una explicación científica racional en conformidad con las creencias éticas.

Según Buffière, las hipótesis de los filósofos de las escuelas jónica y siciliana van a generar lo que él denomina 'alegorías físicas'.<sup>2</sup> Los presocráticos

---

<sup>1</sup> Cfr. Gilabert Barberá, 1999: 129.

<sup>2</sup> Cfr. Buffière, 1956: 85.

expresaron en un *corpus* intelectual orgánico la evidencia sensible de los tres aspectos en que la naturaleza se presenta: sólido, líquido y gaseoso.

Esta teoría, incorporada más tarde a la doctrina estoica, está claramente enunciada en *Diog. Laert.*: en el libro dedicado a Zenón expresa que los “cuatro elementos” (τέτταρα στοιχεῖα) son conjuntamente “la sustancia incalificada y la materia” (τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην). “El fuego es el elemento cálido” (τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν); “el agua, el húmedo” (τὸ δ’ ὕδωρ τὸ ὑγρόν); “el aire, el frío” (τόν τ’ ἀέρα τὸ ψυχρόν) “y la tierra, el seco” (καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν).<sup>3</sup>

Heráclito, el *rhetor*, afirma que estos cuatro elementos están *alegorizados* por Homero. Zeus es la sustancia ígnea que tiene el cielo como morada, Poseidón “es la sustancia húmeda” (ἡ ὑγρὰ οὐσία) y Hades es “el aire tenebroso” (ὁ ἀφώτιστον ἀήρ). “La tierra es el elemento común a todos y sólidamente fijado” (κοινὸν πάντων καὶ ἐδραιότατον ἀπεφήνατο στοιχεῖον).

En la obra del Pseudo Plutarco, contemporáneo de Heráclito, la tierra ocupa también el centro del universo, sólida y firme.<sup>4</sup> Tal afirmación constituye para el autor la explicación correcta de los versos homéricos en los que Poseidón exclama: “Tres somos los hermanos hijos de Crono, a los que parió Rea/Zeus, yo y el tercero Hades que reina sobre los muertos”.<sup>5</sup> Heráclito, el *rhetor*, afirma

---

<sup>3</sup> Cfr. *Diog. Laert.* VII.137.

<sup>4</sup> La tierra se dejó como parte cuarta y “común a todos” (κοινὴ πάντων) pues la naturaleza de los otros tres elementos es “moverse de continuo” (κινεῖται αἰεὶ), mientras que la tierra sola permanece “inmóvil” (ἀκίνητος) (*De. Vit. Hom.* B98).

<sup>5</sup> Τρεῖς γάρ τ’ ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ οὓς τέκετο Ῥέα/ Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ’ Ἀΐδης ἐνέροισιν ἀνάσσειν (*Il.* XV.187-8).

que Homero fue el “maestro” (διδάσκαλος) de todos los que le siguieron en los “pensamientos” (ἐπινοίας) de los que ellos parecieron ser los autores (A. 22.2).

Intentaremos reconstruir someramente las fuentes filosóficas presocráticas (Tales, Anaxágoras, Heráclito de Éfeso y Empédocles) que se citan en el texto de Heráclito.

### **1.a. Tales de Mileto**

Astrónomo y geómetra, según Diógenes Laercio<sup>6</sup> floreció en el s.VI a.C. Aristóteles<sup>7</sup> le atribuye la idea de que todo lo que existe es modificación de una sola sustancia eterna: el agua. El semen de los animales es líquido, la savia que nutre las plantas también lo es, el mundo mismo es un gran “animal” (ζῶον) que toma como alimento los vapores de agua que se elevan del mar.<sup>8</sup> Respecto de Tales, afirma Heráclito que fue el primero que definió “el agua” (τὸ ὕδωρ) “como elemento primitivo a partir del cual se originó el cosmos” (πρῶτον ὑποστήσασθαι τῶν ὅλων κοσμογόνον στοιχείον) (A. 22.3).

---

<sup>6</sup> Cfr. *Diog. Laert.* I.34. En otro lugar de su obra afirma que algunos, incluyendo al poeta Cordelio, declararon que fue el primero en sostener “que el alma es inmortal” (ἀθανάτους τὰς ψυχάς) (*Ididem*, I.24).

<sup>7</sup> ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι [...] Ὠκεανὸν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ’ αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν] (*Metaphysica*, 983b).

<sup>8</sup> Cfr. Buffière, 1956: 86.

No obstante, trata de conciliar la doctrina de Tales con la de los cuatro elementos, explicando que la parte de agua que se evapora “se transforma en aire” (ἀεροῦται) y la capa más diáfana de aire, purificada, se convierte en éter. Por otra parte, el agua, comprimiéndose y “haciéndose barro” (εἰς ἵλυν ἀπογαίεται) forma la tierra. Está planteado el problema básico de la filosofía: ¿cuál es el ‘primer principio’ (ἀρχή) de la ‘naturaleza’ (φύσις)? Sólo que la respuesta de que lo húmedo interviene en todos los procesos vitales estaba ya expresada –según Heráclito-<sup>9</sup> en un verso de Homero: “Océano, el cual es el origen de todas las cosas”.<sup>10</sup>

Heráclito coincide con el Pseudo Plutarco, quien cita el mismo hexámetro para demostrar que Homero concibió “el principio y generación del Todo en relación con el agua” (ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς ἀρχῆς καὶ γενέσεως) tal como lo expresara más tarde Tales de Mileto.<sup>11</sup>

### **1. b. Anáxágoras de Clazómenas**

Heráclito afirma que Anaxágoras, como discípulo y sucesor de Tales, añade la tierra al agua como segundo elemento, de modo que lo húmedo y seco, unidos, “a partir de sus naturalezas contrarias” (ἐξ ἀντιπάλου φύσεως) “se

---

<sup>9</sup> El agua era “de los cuatro elementos, el mayor responsable” (τῆς τετράδος τῶν στοιχείων ὥσπερ αἰτιώτατον): la causa primera (A. 22.5).

<sup>10</sup> Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (II. XIV.246).

mezclen en un todo compacto y homogéneo” (εἰς μίαν ὁμόνοιαν ἀνακραθῆ) (A. 22.8).

Más adelante, afirma que Homero fue quien cedió esta idea a Anaxágoras, “cuando lanza una imprecación contra los griegos” (καταρώμενος [...] τοῖς Ἑλλησι) para lo cual ha encontrado una maldición auténticamente filosófica: “¡Ojalá todos volvierais a ser agua y tierra!”.<sup>12</sup> Homero –según Heráclito–, desbrozó el terreno para posteriores hallazgos, cediendo a Anaxágoras los σπέρματα de su teoría, la cual consiste en que “todo lo creado” (πᾶν τὸ φυόμενον) “cuando se destruye” (διαφθειρόμενον), se diluye en los mismos elementos de los cuales nació, como si la naturaleza, de la que, en un principio, “se ha tomado prestado” (δεδάνεικεν) lo necesario, al final se lo llevara (A. 22.9-12). Los extensos fragmentos que se conservan en citas de autores posteriores hacen dificultoso reconstruir las ideas de Anaxágoras.<sup>13</sup> Los componentes que constituyen la mezcla material que concibió Anaxágoras son aire, éter, agua, tierra y piedra.<sup>14</sup> Además, menciona con frecuencia las cuatro cualidades opuestas, que los presocráticos imaginaban como cualidades materiales: lo frío, lo cálido, lo húmedo y lo seco.<sup>15</sup> Junto a las sustancias elementales, Anaxágoras especifica otro componente que denomina

---

<sup>11</sup> Cfr. *De Vit. Hom.* B93.

<sup>12</sup> ἀλλ’ ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε (II. VII.99).

<sup>13</sup> Suele atribuirse a Anaxágoras el escrito *Περὶ φύσεως*, fragmentos y testimonios en *D-K*, 59.

<sup>14</sup> Cfr. *D-K*, B 1 y B 16.

<sup>15</sup> Cfr. Teodorsson, 2001: 33.

σπέρματα y describe como semillas de todas las cosas y que poseen cada género de formas, colores y sensaciones.<sup>16</sup> El estoicismo, si bien se manifestó deudor de Heráclito de Éfeso más que de Anaxágoras, incorpora la noción de los σπερμάτικοι λόγοι. Son entidades que parecen tener una posición intermedia entre el principio que ordena el universo y la materia. Zenón suponía que existen en la materia elementos inherentes, partiendo de los cuales se generan las cosas perceptibles. Crísipo desarrolló el mismo pensamiento cuando afirma que la materia ha recibido σπερμάτικους λόγους y los preserva dentro de sí misma “para el desarrollo de todas las cosas” (εἰς κατασκόψεις τῶν ὅλων) en el cosmos.<sup>17</sup>

No obstante, es probable que Heráclito el alegorista, esté confundiendo el pensamiento de Anaxágoras con el de Jenófanes de Colofón, debido, posiblemente, a que está citando de memoria ante sus discípulos de una escuela de retórica. La posible confusión puede demostrarse a partir del texto del Pseudo Plutarco, donde el mismo verso de *II*. (7.99) se cita como antecedente del pensamiento de Jenófanes:

Y tras él, Jenófanes de Colofón que invocó “como primeros principios el agua y la tierra” (τὰς πρώτας ἀρχὰς εἶναι τὸ ὕδωρ καὶ τὴν γῆν), parece que extrajo esta idea de las siguientes palabras homéricas ‘pero vosotros todos ojalá os volvierais agua y tierra’ pues significa “la disolución en los elementos generadores del Todo” (τὴν ἀνάλυσιν εἰς τὰ γεννητικὰ στοιχεῖα τοῦ παντός) (*De Vit. Hom.* B93).

---

<sup>16</sup> Cfr. *D-K*, B 4.

<sup>17</sup> Cfr. *Diog. Laert.* I.32. 15 y II.314.26.

Fueron bien conocidos los ataques de Jenófanes contra el politeísmo y contra las leyendas inmorales sobre los dioses que se encuentran en Homero y Hesíodo.<sup>18</sup> No obstante, el texto de Heráclito no lo menciona en referencia a esta circunstancia, sino tan sólo para explicar la etimología de Hiperión (A. 44.5).

### **1.c. Heráclito de Éfeso**

Heráclito el *rhetor* remite a una antigua definición retórica de alegoría como un *tropos* “que expresa una cosa diciendo otra” (ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων) (A. 5.2). No obstante, no utiliza el término a la manera de los gramáticos, sino que trata de conciliar retórica y filosofía y usa el verbo ἀλλεγορεύω como una forma particular de ‘hacer filosofía’.

[...] que nadie diga ¿por qué (Homero) llama Zeus al éter, por qué denomina Hades al aire?, “con estos nombres simbólicos” (συμβολικοῖς ὀνόμασιν) “parecería restar claridad a la filosofía” (τὴν φιλοσοφίαν ἀμαυροῖ). No es nada extraño “si siendo un poeta, utiliza alegorías” (εἰ ποιητῆς τις ὧν ἀλληγορεῖ), puesto que los filósofos que lo precedieron se sirven de este *tropos* (A. 24.1-2).

Menciona entonces como ejemplo a Heráclito de Éfeso, a quien llama “el tenebroso” (ὁ σκοτεινός), “quien hace teología de los hechos físicos”, (θεολογεῖ τὰ φυσικά) representándolos por medio de símbolos; cita dos fragmentos paradigmáticos: “Dioses mortales, hombres inmortales, viviendo la

---

<sup>18</sup> Cfr. D-K, 11.

muerte de aquellos, muriendo la vida de éstos” y “En los mismos ríos nos metemos y no nos metemos, estamos y no estamos” (A. 24.3).<sup>19</sup>

Ambos fragmentos son representación del famoso πάντα ῥεῖ heracliteo y no una posible interpretación alegórica de la religión. De hecho, un fragmento de Heráclito,<sup>20</sup> incluye una condena común a Homero y a Arquíloco, quienes deberían ser suprimidos de los certámenes<sup>21</sup> supuestamente porque los dos poetas gustan de la mitología, de lo diverso y sensible, que los aparta del *Logos*.

No obstante, se señala que tanto Heráclito como la teología estoica intentan trazar un puente de unión con la religión tradicional y lo logran merced a la ‘interpretación alegórica’ de los mitos,<sup>22</sup> a pesar de que consideraban que el ser fundamental del universo es el fuego creador -que es al mismo tiempo la razón cósmica, el *Logos*- y este principio poco tiene que ver con los dioses personales de la mitología tradicional.

---

<sup>19</sup> Θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήκοντες τὴν ἐκείνων ζοήν (D-K, 62). Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν (D-K, 49).

<sup>20</sup> Cfr. *Diog. Laert.* IX.1.

<sup>21</sup> τὸν τε Ὅμηρον ἐφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως (D-K, 42).

<sup>22</sup> Cfr. Nestle, 1961: 251.

### **1.d. Empédocles de Agrigento**

Afirma Heráclito que Empédocles, para demostrar que existen cuatro elementos, reproduce la alegoría de Homero: “Zeus resplandeciente, Hera la que da vida, Edoneo / y Nestis, quien con sus lágrimas empapa la fuente mortal”.<sup>23</sup> El intento de explicar el mundo en términos científicos y racionales ubica a Empédocles como el principal mentor de la teoría de los elementos<sup>24</sup> (tierra, aire, fuego y agua) que existen eternamente y de los que están formadas las demás cosas. Sólo se conservan 450 hexámetros de este versátil orador a quien Aristóteles atribuyó la invención de la retórica.<sup>25</sup> Gran parte de su pensamiento se acerca tanto a las enseñanzas pitagóricas como al orfismo. Las obras *Περὶ φύσεως* y *Καθαρμοί* revelan dos tendencias divergentes: una materialista y otra, religiosa y hasta mística. Se ha debatido extensamente si Empédocles evolucionó de una a otra o ambas coexistían en la mente del filósofo.<sup>26</sup>

La introducción de otros dos elementos -el amor y la discordia-, que no tienen cualidades propias, es fundamental para la fusión de los primeros cuatro, puesto que proporcionan los impulsos para el cambio intermitente y continuo. Heráclito utiliza el episodio de los amores de Ares y Afrodita, evocado por

---

<sup>23</sup> Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἥδ’ Αἰδωνεύς  
Νῆστίς θ’, ἥ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον (D-K, 6)

<sup>24</sup> D-K, 31.

<sup>25</sup> Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν (Diog. Laert. VIII.57).

<sup>26</sup> Cfr. Ferrater Mora, 1999: 996.

Demódoco ante los Feacios (Od. 8.266-369), para explicar “un saber filosófico” (φιλόσοφου τινὸς ἐπιστήμης ἔχουσθαι). Ares es “la discordia” (τὸ νεῖκος) y Afrodita es “la amistad” (ἡ φιλία). Ambos principios, separados en su origen, son presentados por Homero “unidos en íntima concordia” (εἰς μίαν ὁμόνοιαν κίρναμένους) después de su antigua rivalidad. En total coincidencia, el Pseudo Plutarco<sup>27</sup> ratifica la opinión de que Afrodita significa lo que en Empédocles es la amistad y Ares, el odio, razón por la que tan pronto están unidos como separados. “Lo cálido y lo seco” (ἡ ἐνθερμος καὶ ἡ ξερὰ), y su opuesto “lo frío y lo húmedo” (ἡ ψυχρὰ τε καὶ ὑγρὰ), tan pronto reúnen todo como lo separan. Buffière señala que si bien tanto Heráclito como el Pseudo Plutarco<sup>28</sup> relacionan el mito de los amores de Ares y Afrodita con la propuesta de Empédocles sobre la existencia de dos fuerzas, φιλία y νεῖκος, la explicación de los alegoristas difiere de la del filósofo de Agrigento. En efecto, Empédocles preparó el camino a la posterior concepción aristotélica de causa eficiente. El Amor y el Odio actúan mecánicamente: el primero tiende a unir lo que es diferente, el segundo tiende a separarlos. La evolución del mundo está regida por ciclos que se repiten eternamente. Por la acción del Amor, todo está unido y compacto formando una ‘esfera’ (σφαῖρα ilimitada donde están mezclados los cuatro elementos), no obstante poco a poco va penetrando el Odio y las partículas se van disgregando. Si predominase por entero el Amor,

---

<sup>27</sup> Cfr. *De Vit. Hom.* B101.

la realidad sería como una esfera perfecta. Si predominase el Odio, reinaría el Caos. El proceso intermedio es el que origina el cosmos que conocemos: el universo se unifica periódicamente y luego se fragmenta y ese ciclo cósmico produce la variedad y multiplicidad de los seres. Estas dos fuerzas eternas no tienen cualidades perceptibles propias, son aprehensibles sólo por sus efectos sobre los cuatro elementos.

Señala con acierto Buffière que en la exposición de los alegoristas hay una contaminación de la tesis de Empédocles con la de de Heráclito de Éfeso, en el sentido de que la armonía es el producto de la lucha de los contrarios:<sup>29</sup>

“L’harmonie, pour Empédocle, c’est le triomphe d’Aphrodite, de l’amour; pour Héraclite, c’est le règne de la guerre, d’Arès; pour nos exégètes homériques, c’est l’union des deux principes, le fruit de leurs amours” (1956: 171).

Para Lucius Annaeus Cornutus, la explicación es muy diferente: Ares y Afrodita representan tanto las fuerzas de la naturaleza como las pasiones humanas personificadas. La “invención acerca del adulterio” (τὸ τῆς μοιχείας πλάσμα) muestra la idea de que “lo brutal y violento” (τὸ μάχιμον καὶ βίαιον) no se corresponde “con lo alegre y gentil” (τῶ ἱλαρῶ καὶ μειλεχέῳ); aunque de ella brota un vástago noble y bello a partir del intercambio: “la armonía entre ambos” (τὴν ἐξ ἀμφοῖν ἀρμονίαν) se concreta.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Según Buffière (1956: 169) el Pseudo Plutarco presenta “une version plus complète mais quelque confuse”.

<sup>29</sup> De la unión de Ares y Afrodita nació Harmonía “a partir de los contrarios” (ἐξ ἐναντίων), de lo pesado y agudo, por mezcla mutua de manera conveniente (*De Vit. Hom.* B102).

<sup>30</sup> Cfr. *Epid.* 19.15-20.

## **2. El origen del mundo: *taxis* o disposición de la secuencia narrativa**

La concepción materialista sobre el origen del universo, que puede resumirse en la teoría de los cuatro elementos, estaba, como vimos, en plena vigencia en el primer siglo de la era cristiana. Por otra parte, quienes buscaban el sentido oculto, profundo y filosófico de los poemas de Homero no eran muy originales. Los problemas y soluciones que generaba el texto se transmitían durante generaciones -a veces perfeccionadas las interpretaciones- siempre extraídos de un fondo cultural común al que acudían los alegoristas.

David Dawson afirma que la lectura alegórica de Heráclito implica mucho más que la búsqueda de un significado para las palabras o los nombres.<sup>31</sup> Desde su punto de vista, Homero es un escritor que compuso episodios narrativos enteros como alegorías. El *rhetor*, a diferencia de otros alegoristas, afronta la empresa de demostrar la coherencia narrativa total de Homero y sus mitos y procura que sus interpretaciones mantengan la misma cohesión. Anuncia que va a seguir el mismo orden que la narrativa homérica, libro por libro. Supone que su lectura no literal se confundirá con el hilo argumental homérico.<sup>32</sup>

“El orden de mi exposición será el mismo orden de los poemas homéricos” (τάξις δέ μοι γενήσεται τῶν λόγων ἢ τῶν Ὀμηρικῶν ἐπῶν τάξις): a través de un sutil y científico recorrido

---

<sup>31</sup> Howard Clarke (1981: 64) señala que en las A. de Heráclito, los exponentes más explícitos de las alegorías son las personificaciones: el nombre siempre en relación con las características personales de sus poseedores. En la *Od.* éste es un fenómeno que ocurre con frecuencia en el nivel humano, una demostración más de los orígenes folclóricos de su material legendario. Cuando Atenea, la diosa de la sabiduría, necesita una nave para Telémaco, en el canto II, aparece Noemón que significa "reflexivo" (de νοέω), el hijo de Fronio, "juicioso" (en relación con φρῆν). El Cíclope es el que "quita el juicio" (de κλωπεύω) y Hermes Crisorrapis, "el que cose cosas valiosas".

<sup>32</sup> Cfr. Dawson, 1992: 42.

por cada canto, quedarán patentes las alegorías sobre los dioses (A. 6.2).

Aunque su objetivo explícito es neutralizar los pasajes considerados ofensivos, ha asumido el compromiso de preservar la línea narrativa original del poeta tanto como sea posible. De este modo, la lectura de Heráclito enlaza aspectos del nivel literal de la narrativa homérica (especialmente los verbos) con elementos del nivel alegórico (especialmente sujetos).

La posición epistemológica de Heráclito establece que Homero es su propio alegorista y la tarea del exégeta consiste en descubrir las verdades filosóficas que el poeta oculta en sus obras. Dos episodios de // revelan, en especial, la preocupación de Heráclito por preservar la coherencia entre su lectura alegórica y el texto homérico: el castigo de Zeus a Hera a quien cuelga del firmamento con una cadena de oro (15.18-21) y la revuelta de los Olímpicos contra Zeus (I.39ss.). Heráclito no sólo prueba que ambos pasajes son una alegoría de los cuatro elementos, sino que a diferencia de Cornutus y otros etimologistas estoicos, quiere demostrar que la secuencia narrativa está en consonancia con la secuencia cosmológica: no solamente representan la ‘génesis del universo’ sino que el orden (*taxis*) de los versos también señala la progresión propia de la generación del cosmos (éter, aire, agua, tierra).

### **2.a. Aurea catena Homeri**

El episodio de Hera colgada de una cadena de oro es –según Heráclito– un claro ejemplo de la presencia en los textos homéricos de una profunda verdad

filosófica en forma de composición alegórica. En // 15.18-21, Zeus, irritado porque, debido a los ardides de Hera, Héctor ha dejado de combatir y sus tropas se dan a la fuga, le increpa a su esposa si acaso no recuerda cuando, para castigarla, la suspendió del éter, colgándola desde lo alto y puso en sus pies sendos yunques, sujetando sus manos con una cadena de oro.

En estos versos, afirma Heráclito “está expuesta teológicamente la génesis de todo” (ἡ τοῦ παντὸς ἐκτεθολογήται γένεσις) (A. 40.2).

Cynthia Thompson compara el tratamiento del mismo episodio en el Pseudo Plutarco, Cornutus y Heráclito. Los tres interpretan el episodio como una alegoría de los cuatro elementos.<sup>33</sup> El texto del Pseudo Plutarco es el más breve; afirma que esta historia ilustra la doctrina de los cuatro elementos tal como ha sido señalada en ocasiones anteriores. Los dos yunques atados a los pies de Hera, significan el cielo y la tierra,<sup>34</sup> pues en la distribución del universo, “Zeus recibió el elemento fuego” (Ζεὺς ἔλαχε τὴν τοῦ πυρὸς οὐσίαν), Poseidón el agua y Hades el aire pues le llama “aire oscuro” (ζοφὸν ἡεροέντα), puesto que no tiene luz propia, sino que brilla debido al sol, la luna y las otras estrellas.

La interpretación de Cornutus difiere de la de Heráclito en el significado de la “cadena de oro” (δεσμὸν χρύσειον). El primero menciona que los dos yunques

---

<sup>33</sup> Cfr. Thompson, 1973: 165.

<sup>34</sup> Cfr. *De Vit. Hom.* B97.

en los pies de Hera son el cielo y la tierra, y atribuye el color dorado de las cadenas al brillo de las estrellas.<sup>35</sup>

Heráclito, por su parte se pregunta qué clase de "enigma" (αἴγνυμα) es éste que resulta "un suplicio halagador" (τῆς κολακευούσης τιμωρίας) y por qué es una cadena de oro, "y no una de hierro que es más fuerte" (ἀντὶ τοῦ κραταιτέρου σιδήρου) (A. 40.9). La explicación estaría dada porque la zona donde se juntan el aire y el éter se asemeja al oro.<sup>36</sup>

La gran diferencia que presenta Heráclito es su interés en demostrar que la secuencia narrativa se corresponde con la secuencia cosmogónica. Los otros comentaristas de este episodio no supieron percibir que no sólo habla Homero del origen del cosmos, sino también del orden que ocupan los cuatro elementos, en completa correlación con la τάξις de la narración.

Zeus, es decir, el primero, "mantiene al aire colgado de él" (τὸν ἑαυτοῦ ἄερα κατήρτηκεν), y los dos yunques fijados a las extremidades del aire son el agua y la tierra (A. 40.5).

Hera, "en los juramentos" (ἐν τοῖς ὅρκοις) que profiere,<sup>37</sup> se refiere también a los cuatro elementos: al agua y la tierra; y por encima el cielo, es decir, el

---

<sup>35</sup> ἔοικε γὰρ ὁ ποιητὴς μυθοῦ [τε] παλαιοῦ παραφέρειν τοῦτο ἀπόσπασμα, καθ' ὃν ὁ Ζεὺς ἐμυθεύετο κεκρε-μακέναι τε ἐκ τοῦ αἰθέρος τὴν Ἥραν χρυσαῖς ἀλύσεσι τῷ χρυσοφανέσι τι ἔχειν τὰ ἄστρα καὶ ἐκ τῶν ποδῶν αὐτῆς δύο ἄκμονας ἐξηρτηκέναι, τὴν γῆν δηλονότι καὶ τὴν θάλατταν, ὑφ' ὧν τείνεται κάτω ὁ ἀήρ μηδετέρωθεν ἀποσπασθῆναι δυνάμενος (*Epid.* 17.16-22).

<sup>36</sup> El yugo del carro de Hera, de oro, representa el aire luminoso en unión con el éter, en *Scholia ad Il. Venetus B*, 5.722.

<sup>37</sup> ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ (*Il.* 15.6-7).

éter. La persona que profiere “el juramento” (ἡ ὀμνύουσα) es el cuarto elemento (A. 41.1-2).

Para confrontar este análisis de Heráclito con la exégesis estoica, es importante acudir a Cicerón,<sup>38</sup> quien explica que “los estoicos afirman” (*ut Stoici disputant*) que el aire ubicado entre el mar y la tierra “está divinizado bajo el nombre de Juno” (*Iunonis nomine consecratur*), quien es hermana y esposa de Júpiter, puesto que está “en completa unión” (*summa coniuncto*) con el éter.

Los estoicos consideran el aire, femenino, y bajo el nombre de Juno, porque nada es más “suave” (*mollius*), aunque el nombre en verdad deriva de “para ayudar” (*iuvando*). El agua y la tierra completan la partición en tres reinos. Respecto del segundo reino, está asignado por completo al mar, Neptuno, cuyo nombre proviene en la primera parte de “nadar” (*nare*) y la última parte de *Portunus*, que deriva de *portus*. Todo el volumen y sustancia de la tierra están dedicados al padre Dis, ya que *Dives* es rico -como Plutón en griego- porque todas las cosas vuelven a la tierra y de allí vuelven a crecer. Se dice que está casado con Proserpina —en griego Περσεφόνη- que representa la semilla y fue buscada por su madre cuando fue raptada. La madre es Ceres, corrupción de ‘Geres’ —de *gero*, ‘tener en sí’- porque ‘contiene’ los cultivos. Este cambio de la primera letra se da también en el nombre griego Δημήτηρ, una corrupción de γῆ μήτηρ.

---

<sup>38</sup> Cfr. *De Natura Deorum* (II.66).

El análisis profuso de las etimologías es típicamente estoico; comenzó a ser utilizado como método por Aristófanes de Bizancio y fue desarrollado extensamente por Crísipo en varios libros: *Περὶ ἐτυμολογικῶν*<sup>39</sup> y es coherente con la línea que desarrolla Cornutus en el s.I, aunque las fuentes etimológicas no son, evidentemente, las mismas.

El procedimiento de acudir a las etimologías es mencionado por Filón para compararlo con la modalidad exegética utilizada por los Θεραπευταί, llamados así porque curaban las enfermedades del alma que infligen las pasiones y vicios.<sup>40</sup>

Usan un método similar al de los *Therapeutai* aquellos que creen en los elementos: “tierra, agua, aire, fuego” (γῆ, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ), los cuales han recibido diferentes nombres, pues hay quienes llaman Hefesto al fuego “porque se enciende” (παρὰ τὴν ἔξαψιν), Hera al aire “porque se eleva y es exaltado hacia lo alto” (παρὰ τὸ αἵρεσθαι καὶ μετεωρίζεσθαι πρὸς ὕψος), agua a Poseidón “a causa de que se bebe” (διὰ τὸ ποτόν) y a la tierra, Deméter, porque es la “madre” (μήτηρ) de todas las plantas y animales. “Pero estos son nombres inventados por los sofistas”<sup>41</sup> (ἀλλὰ τὰ μὲν ὀνόματα σοφιστῶν

---

<sup>39</sup> Cfr. Pfeiffer, 1998: 201.

<sup>40</sup> Cfr. *De vita contemplativa*, I.3.

<sup>41</sup> Σοφιστής significa para Filón ‘hombre hábil, sabio’. Los ‘sofistas’ son personajes a quienes Filón respeta pero de los cuales pretende diferenciarse como alegorista, así explica respecto de *Éxodo* XXII.26 que hay que permitir que estas cosas y otras parecidas las expliquen “gentes hábiles en investigaciones literales” (τοὺς τῆς ῥητῆς πραγματείας σοφιστάς). En cuanto a él, dirá lo que conviene siguiendo “las leyes de la alegoría” (τοῖς ἀλληγορίας νόμοις) (*De somniis*, I.102).

ἐστιν εὐρήματα) –concluye Filón- puesto que los elementos son eternos e inmutables. La alusión a que tanto la secta de los Esenios como la de los T Terapeutas cultivaron este procedimiento puede ponerse, con fundamento, en duda. No hay otra fuente más que la filónica respecto del cultivo de prácticas interpretativas por las comunidades cenobitas, ya fueran alegoristas o meramente etimologistas.

En todo caso, debemos recordar que una verdadera interpretación alegórica desarrolla una historia completa (como la del castigo de Hera o la rebelión contra Zeus), pero Cornutus, o el Balbus de Cicerón -o Filón en este último ejemplo- no están haciendo una interpretación de un episodio extenso, como es el propósito de los análisis heracliteos. Se pregunta David Dawson si Heráclito utilizó la lectura alegórica con el objetivo de refutar ideas de la tradición cultural.<sup>42</sup> La respuesta es negativa, antes bien intentó poner en evidencia, de modo diferente al de Cornutus, que una versión no literal es la adecuada para actualizar esos ideales culturales, presentes en la antigua poesía, sólo que, para aprehenderlos, se debe utilizar el mecanismo de reemplazar una expresión textual en apariencia inapropiada por una lectura apropiada desde el punto de vista filosófico.

---

<sup>42</sup> Cfr. Dawson, 1992: 47.

## **2.b. La revuelta contra Zeus**

El episodio de la rebelión de los Olímpicos contra el soberano de dioses y mortales, reclama la atención de Heráclito y revela, de modo particular, su preocupación por preservar la coherencia entre su lectura alegórica y el texto original.

El episodio aparece enmarcado en el discurso de Aquiles a su madre en el canto I de *Il.* (399ss). El héroe, despojado de Briseida, ultrajado y furioso, llora, sentado a orillas del espumoso mar con los ojos clavados en el ponto inmenso. Thetis emerge, como niebla, de las espumosas olas y acaricia a su hijo para consolarlo.<sup>43</sup> En el marco del relato de la injuria que desata la ira del héroe, Aquiles rememora otra afrenta ominosa: Zeus, en el tiempo primordial de los comienzos, había sufrido la conjura de los otros Olímpicos. Hera a la cabeza del motín, seguida por Poseidón y Apolo lo había atado con cuerdas al lecho; los Olímpicos rebeldes se burlaron del rey de los dioses y los despojaron del rayo. Thetis con la ayuda de Briareo, gigante de cien brazos, desató los lazos para liberarlo.

Explicar tamaño despliegue de violencia fue tarea ímproba para los exégetas de Homero. Tan grave e injuriosa fue la conjura contra Zeus que Aquiles pide a su madre que le cobre al Crónida ese antiguo favor -haberlo librado de aquellas ataduras- y que el pago de la deuda sea la destrucción de los Aqueos y que Agamenón se arrepienta de haberle arrebatado a Briseida.

---

<sup>43</sup> La rebelión contra Zeus en *Scholia ad Il.* XXI.444 donde se menciona que Apolo y Poseidón fueron obligados a trabajar para un mortal, Laomedonte, a cambio de un salario como castigo por su rebelión contra Zeus.

Heráclito considera que el pasaje justifica “los reproches” (ἐγκλημα) que se le han hecho a Homero como “digno de toda condena” (πάσης καταδίκης ἄξιον) (A. 21.1) y cita:

“[...] otros dioses Olímpicos querían encadenarlo,  
Hera, Poseidón y Palas Atenea.  
Pero tú diosa, acudiste, y lo liberaste de las ataduras,  
Convocando de inmediato al vasto Olimpo a uno de los  
[Hecatonquires,  
A quien los dioses llaman Briareo, y todos los hombres  
Egeón, el cual supera en fuerza a su mismo padre”.<sup>44</sup>

Heráclito reconoce que debido a estos versos merecería Homero ser expulsado de la república de Platón. Quienes han maquinado contra Zeus no son los titanes, ni los gigantes de Palene, sino Hera, unida a él por lazos de parentesco y de matrimonio. Otro de los insurrectos es su hermano Poseidón, quien no debería sentirse decepcionado por lo que obtuvo en la distribución del mundo. Y en tercer lugar, Atenea, cuya “maquinación” (ἐπιβουλή) es doblemente impía, ya que atenta contra su padre y contra su madre. Más aún, considera que el procedimiento para salvar a Zeus es más “vergonzoso” (ἀπρεπεστέρα) que la conjura urdida contra él, puesto que fueron Thetis y Briareo quienes lo liberaron de las cadenas.

---

<sup>44</sup> [...] Ὀλύμπιοι ἤθελον ἄλλοι  
Ἥρη τ' ἠδὲ Ποσειδάων καὶ Παλλὰς Ἀθήνη·  
ἀλλὰ σὺ τὸν γ' ἐλθοῦσα θεὰ ὑπελύσαο δεσμῶν,  
ὧχ' ἐκατόγχειρον καλέσασ' ἐς μακρὸν Ὀλυμπον,  
ὃν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες  
Αἰγαίων', ὃ γὰρ αὖτε βίην οὗ πατρὸς ἀμείνων. (//. I.399-405)

El único “antídoto” (ἀντιφάρμακον) para esta impiedad es demostrar que la historia es una alegoría. En efecto, es “la sustancia primigenia que dio origen a todas las cosas” (ἡ ἀρχέγονος ἀπάντων καὶ πρεσβύτερα φύσις), la que está presentada en estos versos como divinidad (A. 22.1).

Según la explicación alegórica, Zeus es la sustancia ígnea<sup>45</sup> o éter, Poseidón es “la sustancia húmeda” (ἡ ὑγρὰ οὐσία) y Hades es “el aire tenebroso” (ὁ ἀφώτιστον ἀήρ). Tanto para Heráclito como para el Pseudo Plutarco, Hades es ὁ ἀήρ; para el primero es aire “no iluminado” (ἀφώτιστον), para el segundo es sinónimo de “tinieblas” (ζόφος).

Ahora bien, quien representa el aire para los alegoristas es siempre Hera, tanto cuando se refieren la hierogamia de Zeus y Hera sobre el monte Ida, como cuando es mencionada como uno de los cuatro elementos, representados en la escena del encadenamiento de la diosa, sujetas las manos con cadenas de oro y yunques en los pies. Sin embargo, en el ‘reparto del mundo’, Hades representa el aire. Es probable que sea ésta una explicación de mayor antigüedad. Es una interpretación un tanto forzada mencionar a Hades como ἀήρ sólo porque es necesario tener completo el cuadro de la distribución cósmica de los cuatro elementos. La relación Hades-aire no fue indudablemente tan trascendente como la de Hera-aire, imagen poética que

---

<sup>45</sup> El concepto metafísico sobre la naturaleza del fuego enunciado por los estoicos como Zenón o Crísipo coincide plenamente con el de los textos hebreos del primer milenio antes de Cristo, basta confrontarlo con el elemento ígneo como manifestación de Dios tal como está expuesto en numerosos episodios bíblicos.

Virgilio matizó con polivalentes significados y proyectó a la literatura medieval y renacentista.<sup>46</sup>

Heráclito no olvida que la palabra Hades que deriva de α-ιδεῖν: “lo que no se puede ver”, se refiere tanto al dios como a su reino subterráneo. Trata de conciliar su calidad de ‘aire’ con la idea de mundo inferior.

Homero llama “alegóricamente” (ἀλληγορικῶς) “aire” (αἶρ) “al Hades que está por debajo” (ὑπένερθεν Αἴδην); en efecto, este elemento es negro, en mi opinión, porque “le ha tocado en suerte la parte más densa y húmeda” (παχυτέρας καὶ διύγρου λαχὼν μοίρας). Así, sin ninguna posibilidad de emitir luz, carece de toda clase de resplandor, por lo cual el poeta lo llamó con razón el “Invisible” (ἄφρων Αἴδην) (A. 23.9-11).

La tesis doctoral de Cynthia Thompson (1973) estudia las relaciones entre los textos de Heráclito, Cornutus y el Pseudo Plutarco, con el objetivo de encontrar influencias mutuas o, al menos, una fuente filosófica común a los tres. La conclusión a que arriba, en todos los casos, es que los mitos homéricos son interpretados en el marco de la doctrina estoica. Sucede que los estoicos constituían la escuela de mayor influencia en el período helenístico; su concepción del mundo era la aceptada como canónica en un ámbito sumamente refractario a cualquier otra teoría que pudiera ser controversial. Aunque el tratamiento del episodio difiere según cada uno de estos autores, la explicación de las similitudes básicas debe buscarse en la defensa monolítica de la cultura clásica por parte de la clase dominante durante el Imperio - políticamente romana y culturalmente helénica-, refractaria a cualquier pluralidad ideológica.

Heráclito coincide con Cornutus en la explicación de que la conjura contra Zeus es la representación mística de la necesidad de equilibrio eterno entre los cuatro elementos. Si uno de ellos intenta “dominar” (ἐπικρατεῖν) a los otros, se

---

<sup>46</sup> Cfr. Murrin, 1980: 3ss.

produciría un cataclismo a escala cósmica. Thetis es el poder que restaura, “la que distribuye todas las cosas según su carácter” (ἡ δὲ κατὰ τρόπον διαθεῖσα πάντα Θέτις).<sup>47</sup>

Heráclito aduce que “los más reputados filósofos” (οἱ δοκιμώτατοι φιλόσοφοι) afirman que mientras la armonía “mantiene bajo su dominio” (διακρατῇ) los cuatro elementos, no prevaleciendo uno sobre otro, todo permanece en calma. Pero si uno intenta dominar a los demás, los restantes tienen que retroceder necesariamente ante la violencia del más poderoso (A. 25.2-4).

La alusión del *rhetor* a los más afamados *philosophoi* se refiere, sin duda, a la creencia de la antigua Stoa en las conflagraciones periódicas, según la cual, el mundo se sumergirá periódicamente en el fuego (ἐκπύρωσις) o en el agua (κατακλυσμός).

Si el fuego entra en ebullición, “se producirá un nuevo incendio general del universo” (ἅπαντων ἔσεσθαι κοινὴν ἐκπύρωσιν). Y si “el agua se desborda” (ὕδωρ ἐκτραγείη) se extinguirá el mundo por inundación.

Por medio de estos versos, Homero quiere representar una rebelión que va a producirse en el universo. Zeus, “la sustancia más poderosa” (ἡ δυνατωτάτη φύσις), es objeto de conspiración por parte de los otros elementos: de Hera, el aire; de Poseidón, la sustancia líquida; de Atenea, la tierra,<sup>48</sup> puesto que ella es el demiurgo de todas las cosas y la “diosa artesana” (θεὸς ἐργάνη) (A. 25.6-7).

---

<sup>47</sup> Cfr. *Epid.* 17.11.

<sup>48</sup> Extraña identificación de Atenea con la tierra. El epíteto ἐργάνη sería la explicación de que, como la tierra, es Atenea ‘la gran productora’, ‘la gran trabajadora’.

Heráclito, como Cornutus, dice que Thetis es quien “sitúa esos elementos dentro de sus propias leyes” (ἐν τοῖς ἰδίοις νόμοις ἰδρύσασα τὰ στοιχεῖα). Thetis es “la providencia” (ἡ πρόνοια), aliado suyo ha sido “el poder y la fuerza de múltiples brazos” (ἡ βριαρὰ καὶ πολύχειρ δύναμις) (A. 25.10-1).

David Dawson afirma que la revuelta contra Zeus es el episodio que mejor ejemplifica la intención del *rhetor* de mantener la coherencia entre su lectura alegórica y la narrativa homérica. El punto primordial que diferencia a Heráclito de Cornutus es que la práctica del análisis etimológico, a la manera de este último, ofrecía a los lectores de la antigüedad la posibilidad de encontrar el significado profundo de las palabras, especialmente en lo referido a nombres de personajes y epítetos. Pero etimología, por sí misma, no es alegoría, puesto que carece de dimensión narrativa. La lectura heraclitea del episodio de la revuelta contra Zeus, no sólo remite a la noción cosmogónica de los cuatro elementos primordiales, sino que enfatiza en el orden (*taxis*) en que se produce la génesis del universo.<sup>49</sup> La secuencia éter-aire-agua-tierra y finalmente la armonía cósmica representada por Thetis encuentra en las etimologías su justificación respecto de los nombres individuales, pero es la cadena semántica la que demuestra que Homero es el enunciador primero y más iluminado de la verdad teológica última.

---

<sup>49</sup> Cfr. Dawson, 1992: 46.

### **3. Las doctrinas vigentes en el s. I**

Los rasgos funcionales de la alegoría, en su tratamiento por los intérpretes paganos en el s.I (Cornutus, Heráclito, Cicerón, Séneca, Plutarco), deben insertarse en la línea diacrónica que conforman los representantes de la religión que realizan una exégesis de las Escrituras (Aristeas, Aristóbulo, Filón, Clemente, Orígenes). La organización cronológica permite ver las interrelaciones entre precursores y sucesores y la oposición de fuerzas ideológicas que respecto de la interpretación emergen de continuo y entran en conflicto. La contienda en el seno de la tradición hermenéutica occidental es inevitable; pero hay un rasgo común y característico de todas esas distintas posiciones epistemológicas: la emergencia y ‘domesticación’ de la γνῶσις (decisión de acceder al conocimiento profundo) radical, en sus innumerables formas.

El recurso etimológico utilizado por Lucius Annaeus Cornutus tiene propósitos de indagación científico-filosófica. Cornutus concluye su *Epid.* diciendo que la poesía debe promover una reverente piedad hacia las divinidades, según lo manda la tradición.<sup>50</sup> Heráclito aplicó su propia lectura alegórica a *Il.* y *Od.* para defender a Homero de los ataques racionalistas de los platónicos y epicúreos. Ambos, Cornutus y Heráclito, aplicaron lecturas no literales con el objeto de introducirse en fuentes de sabia autoridad; no tuvieron una actitud revisionista,

---

<sup>50</sup> Cornutus concluye su obra diciendo que “en relación con los mitos y el culto de los dioses” (περὶ τῆς θεραπείας τῶν θεῶν) hay que aceptar la tradición de “los antepasados” (τὰ πάτρια) aunque se debe iniciar a los jóvenes en la piedad pero no en la superstición y enseñarles a “sacrificar y hacer súplicas” (θύειν τε καὶ εὐχέσθαι) del modo adecuado y según corresponde a la ocasión (76.9-16).

sino por el contrario, querían suscribir y defender ciertas normas e ideales contemporáneos. A pesar de la popularidad de la interpretación alegórica y etimológica en el mundo antiguo, estas estrategias no eran universalmente aceptadas. Había numerosos opositores a la nueva corriente, en distintos niveles, desde los que se manifestaban solamente escépticos hasta los que la rechazaban de plano.<sup>51</sup> Al respecto, es evidente que los judíos alejandrinos y primeros cristianos aceptaban con un criterio de mayor aquiescencia las estrategias hermenéuticas del alegorismo.

En Alejandría, sede principal de la interpretación alegórica, surgen tres modos diferentes de exégesis:<sup>52</sup> Filón (20 a.C.-50 d.C.), Valentino (ca.100 d.C.) y Clemente<sup>53</sup> (ca.150-ca.215 d.C.) la utilizaron para reinterpretar los textos y la cultura que los rodeaba. Los tres pensadores se distinguen en que Filón trata de explicar la ‘verdad’ de los textos sagrados del Pentateuco; Valentino, sus propias visiones místicas y Clemente el discurso del divino *logos*. Texto, visión y discurso son los fundamentos para los tres tipos de interpretación que podrían formularse metafóricamente como ‘reinscripción’, ‘revisión’ y ‘revocalización’. Los tres bucearon en las representaciones literarias de la Biblia para promover modos alternativos de ser en el mundo. Las lecturas revisionistas reflejan actividades de la vida contemporánea e intentan influir en

---

<sup>51</sup> Daniélou (1962: 129ss.) da numerosos ejemplos de la defensa que hace Filón de la interpretación alegórica frente a los ataques de los diferentes modos del ‘literalismo’ judío.

<sup>52</sup> Cfr. David Dawson, 1992: 17ss.

<sup>53</sup> Clemente refuta en varias ocasiones la interpretación de Valentino y de este modo preserva algunos de los fragmentos.

la vida social real de sus comunidades. Cada uno de los tres autores escribió tanto para su comunidad religiosa específica como para que los otros ciudadanos entendieran el valor de tales lecciones. Filón intenta no sólo preservar, proteger e incrementar la integridad de la comunidad judía alejandrina, sino también llevar el judaísmo y sus escrituras identitarias a constituirse en el paradigma de todo significado histórico y la fuente de toda cultura.

Todavía hoy está en discusión si la interpretación alegórica como método, proviene de la tradición filosófica griega, representada por el estoicismo, o hunde sus raíces en la tradición judía, con mayor o menor influencia del *Midrashim*, es decir, de los comentarios exegéticos del *Antiguo Testamento*.

Peder Borgen realiza un interesante relevamiento bibliográfico sobre la cuestión y un resumen ajustado de las distintas posiciones.<sup>54</sup> Por ejemplo Wolfson, en el estudio crítico introductorio a la monumental edición de la obra de Filón, considera que el método alegórico, en lo que a este autor respecta, proviene del judaísmo.<sup>55</sup> Heinemann, por su parte, afirma que las interpretaciones alegóricas de la Biblia por el judaísmo helenístico adaptan para sus propios fines la exégesis que los griegos aplicaban a los textos de

---

<sup>54</sup> Cfr. Borgen, 1984: 128ss.

<sup>55</sup> "The principle that Scripture is not always to be taken literally and that it has to be interpreted allegorically came to him as a heritage of Judaism; his acquaintance with Greek philosophic literature led him to give a philosophical turn to the native Jewish allegorical method, of course, helped and encourage him and served him as a model" (Wolfson, 1947: 138).

Homero.<sup>56</sup> Lo cierto es que los escritos estoicos y los estudios bíblicos se iluminan mutuamente.

La intención de adscribir a Heráclito a una determinada línea filosófica promueve posiciones contradictorias. P. Decharme lo ubica en la tradición evemerista a la que denomina “l’interprétation réaliste”, porque confunde al autor de las *A.* con otro Heráclito, que a imitación de Paléfato escribió una obra titulada *Περὶ ἀπίστων*.<sup>57</sup> Robert Lamberton lo sitúa cercano al espíritu de la demonología del neoplatonismo tardío de Proclo; Rudolf Pfeiffer lo asimila a las posiciones filosóficas de Crates en la escuela de Pérgamo y Cynthia Thompson lo ubica definitivamente en el estoicismo.<sup>58</sup>

Es evidente que Heráclito no es un estoico ortodoxo. Los estoicos constituían la escuela de mayor influencia en el período helenístico y el temprano Imperio Romano; sus métodos racionalistas y empíricos, eran de utilización frecuente en los primeros siglos de nuestra era. La circunstancia de que Heráclito se sirve de conceptos tomados de la física estoica, demostraría -más que su inclusión en el estoicismo-, que las técnicas que explicaban su concepción del mundo, habían llegado a ser una especie de *lingua franca* en textos de esta índole, correspondieran o no a la filosofía estoica.

---

<sup>56</sup> Heinemann (1936) citado por Borgen, 1984: 129.

<sup>57</sup> La gran diferencia entre *A.* y *Περὶ ἀπίστων* respecto del tratamiento de los mitos, impide adjudicar ambas obras al mismo Heráclito, así lo explica Oelmann (1910: XLV) en una fundamentación que retoma Buffière (1989: IX) en el prólogo de su edición.

<sup>58</sup> Cfr. Decharme, 1904: 409-10; Lamberton, 1989:183-4; Pfeiffer, 1998: 240 y Thompson, 1973: 70.

Zenón, Cleantes y Crísipo no son alegoristas. Por otra parte, una escuela en franca oposición al estoicismo, el epicureísmo, no elude la interpretación alegórica: la *Rhetorica* de Filodemo había ya mencionado la alegoría como *tropos* en s.I a.C. Un *corpus* inmenso de textos epicúreos espera aún ser editado,<sup>59</sup> y reformularía, hipotéticamente, el paradigma actual de ‘estoicos *versus* epicúreos’.

Las múltiples líneas ideológico-religiosas se han ido combinando en una trama compleja. Pero hay un hilo en esa urdimbre, que es fundamental: el *Midrash* que propugnaron los judíos de la Diáspora. El término *Midrash* se deriva de la raíz hebrea *darash*, que significa ‘investigar’, ‘interpretar’ y se refiere a la búsqueda y revelación del ‘espíritu’ de un pasaje bíblico, a veces opuesto a la versión literal; abre un horizonte de comprensión para que los textos sagrados puedan contestar interrogantes que surgen en épocas posteriores a su gestación. Los escritos explicativos y exegéticos de las Escrituras, fueron compuestos al parecer desde el s.II a.C. por los escribas judíos. El material comprendido en el *Midrash* es tanto una deducción de la ley tradicional a partir de la ley escrita (*Halaka*) como una sucesión de leyendas, sermones, parábolas e interpretaciones de las partes narrativas de la Biblia (*Haggada*).<sup>60</sup> El *Midrash* comenzó como un método filológico para interpretar el sentido de los textos bíblicos y luego se desarrolló como un complejo sistema

---

<sup>59</sup> Dirk Obbink es quien está más seriamente comprometido en nuestros días con estas investigaciones; ha publicado -además de una traducción de *De pietate* de Filodemo- trabajos fundamentales para estudiar la influencia de Filodemo sobre Lucrecio y Horacio.

<sup>60</sup> En mayor relación con la ética y la teología que propiamente con la Ley.

de interpretación para salvar ciertas contradicciones y establecer un significado autorizado para entender las Sagradas Escrituras.

Es obvio que la lengua utilizada por los eruditos alejandrinos, el griego, implica una relación estrecha con corrientes filosóficas y literarias helénicas, pero los objetivos que persiguieron no estuvieron directamente relacionados con aquellos que perseguían los griegos en el mismo período.<sup>61</sup>

Es razonable, por lo tanto, no adscribir a Filón a ninguna escuela o corriente de la filosofía griega, aunque es evidente que tomó en préstamo, desde los conceptos hasta la terminología del platonismo y del estoicismo, principalmente. En términos generales y enunciado de manera muy somera, todas las corrientes filosófico-religiosas, a principios de nuestra era, coinciden en que la ética es el camino de la virtud tanto como la lógica es el camino de la verdad. La virtud es una “disposición de regularidad armónica” (διάθεσις ὁμολογουμένη),<sup>62</sup> o según Séneca, *aequalitas ac tenor uitae per omnia consonans sibi*.<sup>63</sup> Los estoicos tardíos se ocupaban casi exclusivamente de cuestiones éticas;<sup>64</sup> así lo hicieron Séneca el Joven, Musonio Rufo o Epicteto hacia finales del s.I. Es verdad también que muchas veces la vida personal no

---

<sup>61</sup> "That Philo was at home in the language and literature of the Greek philosophical traditions is clear; but what he intended by his usage of them is not. The language of the schools has been found often to work another way at his hand; and the organizing principles both of his thought and his literary formations appear to be determined by logics other than those which control the Hellenic philosopher" (Mack, 1984: 233).

<sup>62</sup> Cfr. *Diog. Laert.* VII.89.

<sup>63</sup> Cfr. *Epistulae*, 31.8.

<sup>64</sup> Para conocer las posiciones filosóficas críticas hacia la religión en los comienzos de la época imperial, cfr. Harold W. Attridge (1978: *passim*), quien afirma que dentro de las grandes líneas filosóficas, las posiciones individuales suelen enfatizar, ora una tendencia crítica negativa, ora una teología positiva.

condecía con la multitud de tratados ascéticos que ellos mismos escribían. Séneca sería el claro ejemplo de la incongruencia entre los principios morales teóricos y la vida pública, política y social, representada en este caso por su situación de preceptor y consejero de Nerón. La enorme fortuna que adquirió en la corte no guarda coherencia con las exhortaciones para encontrar en la naturaleza un fundamento para la vida estoica tal como lo expone en los siete libros sobre *Naturales quaestiones*.

Entre quienes impartían sus enseñanzas en griego, Gayo Musonio Rufo influyó sobre discípulos como Plinio el Joven, Epicteto y Dión Crisóstomo.

Epicteto sintetiza la marca moral de la época:<sup>65</sup> el rigorismo de los cínicos (abstinencia de disfrutar de bienes materiales) en consonancia con el pensamiento estoico y la doctrina del *logos* divino que gobierna el mundo.

Todos los filósofos de la época en lengua griega subrayan la necesidad de proteger nuestra alma de las “pasiones” (πάθοι) y de las apetencias de las cosas externas. Desde Filón a Epicteto consideran que la verdadera esclavitud es la de los deseos.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Flavio Arriano recopiló sus doctrinas en ocho libros (de los que se conservan cuatro), titulados Διατριβαί.

<sup>66</sup> Filón cuando habla de “la guerra en el campo de batalla” (ἐν δὲ τῷ στρατοπέδῳ ὁ πόλεμος) se pregunta “pero en la vida del cuerpo” (πλὴν ἐν τῷ μετὰ σώματος βίῳ) “¿a qué se llama, *alegorizando*, campo de batalla?” (ὅν ἀλληγορῶν καλεῖ στρατόπεδον). Es lo que “la mente” (ὁ νοῦς) va a abandonar “cuando se sienta plena de lo divino” (ὅταν θεοφορηθεῖς) para contemplar “las ideas incorpóreas” (τὰς ἀσωμάτους ἰδέας). El campo de combate de la vida humana está lleno de pasiones que el νοῦς debe abandonar para siempre (*De ebrietate*, XXV.99).

La línea de investigación que iniciamos a partir de nuestro interés en Heráclito el *rhetor* y la construcción mitográfica, filosófica y retórica de sus A., derivó hacia una reflexión teórica más profunda sobre los orígenes de nuestra cultura, cuya moral ha construido su andamiaje ético sobre las bases de una concepción sobre el origen y primer motor del universo. En *Naturales quaestiones* de Séneca, por ejemplo, los fenómenos naturales se agrupan según sus relaciones con cada uno de los cuatro elementos e ilustran un modo de vida a partir de la observancia del equilibrio natural y el orden moral.

La tendencia al monoteísmo, que acompañó el esfuerzo del pensamiento filosófico y el misticismo vitalista, que intentaba borrar las fronteras entre lo divino y lo humano, fueron los elementos principales que permitieron lograr un sincretismo armónico en el período que va desde el s.I a.C. hasta el s.III. Los filósofos trataron de aproximar su lenguaje abstracto a la lengua del pueblo, aunque sofistas y oradores -como Dión Crisóstomo o Plutarco- no renuncian a depurar la expresión y elaborar sus discursos con especial cuidado.

La tradicional concepción simplista de que los vicios son contrarios a las virtudes da paso a una división un tanto más elaborada, al clasificar los vicios entre los que son producidos por el bien aparente y los que resultan del mal aparente. Cicerón describe cuatro vicios fundamentales; dos tienen por causa la apariencia del bien: uno es el “placer exuberante” (*voluptas gestiens*) o lo que es lo mismo, un “regocijo exaltado inmoderadamente por la apariencia de algún gran bien” (*praeter modum elata laetitia, opinione praesentis magni alicuius boni*); otro consiste en una “tendencia intemperante” (*inmoderata*

*adpetitio*), se puede denominar “concupiscencia” (*libido*). Así como el placer exuberante y la concupiscencia son perturbaciones ocasionadas por la apariencia del bien, el “miedo” (*metus*) y la “tristeza” (*aegritudo*) son ocasionadas por el mal.<sup>67</sup>

Evitar los placeres efímeros en los que se solazan los hombres como cerdos, y de los cuales hay que purificarse antes de llegar al Hades, es una exhortación característica de toda la literatura protréptica que se va a constituir en motivo esencial del neoplatonismo posterior.<sup>68</sup>

Idéntica concepción expresa Heráclito cuando afirma que el brebaje de Circe es la “copa del placer” (κυκεὼν ἡδονῆς) que beben los “libertinos” (ἀκόλαστοι), quienes a través de la saciedad efímera “viven una vida más miserables que los cerdos” (ἀθλιώτερον βίον ζῶσι). Por esto, los compañeros de Odiseo que eran un grupo insensato, son dominados por la “glotonería” (γαστριμαργία), pero la “inteligencia” (φρόνησις) de Odiseo venció el “libertinaje” (τρυφή) en torno de Circe (A. 72.2). Circe, para Heráclito, representa la τρυφή, término polisémico que significa tanto molicie o vida cómoda, como sensualidad y libertinaje.

---

<sup>67</sup> Cfr. *Tusculanae*: III. 11.24 y De Lacy, 1948: 249ss, donde menciona estas cuatro pasiones, que básicamente reconocen los estoicos, en relación con la poesía.

<sup>68</sup> Según un dicho antiguo “la prudencia” (ἡ σωφροσύνη) “el valor” (ἡ ἀνδρεία) y “toda virtud” (πᾶσα ἀρετή) son “purificaciones” (κάθαρσις). Por ello los misterios dicen con palabras encubiertas que el hombre que desciende al Hades sin haberse purificado será colocado en un cenagal, porque el impuro ama los fangales a causa de sus vicios, como se complacen “con ellos los cerdos, cuyo cuerpo es impuro” (οἷα δὲ καὶ ὕες, οὐ καθαροὶ τὸ σῶμα) (Plotino: *Enneada*, I.6.5-9).

En la misma época, el Pseudo Plutarco opina que la transformación de los compañeros de Odiseo en cerdos, significa que “las almas de los hombres insensatos” (τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων αἱ ψυχαί) pasan a cuerpos de bestias, porque caen en el movimiento circular del Todo, “que se denomina Circe” (ἦν Κίρκην προσαγορεύει), quien es hija del Sol y habita la isla Eea.<sup>69</sup> Se trata de una miscelánea doxográfica que está en relación con la filosofía neopitagórica en lo que respecta a la doctrina de la *metensomatosis*.

Las doctrinas de Pitágoras, propagadas desde el s.VI, y especialmente en el s.IV a.C.,<sup>70</sup> tienen muchos puntos de contacto con el orfismo, respecto de que el alma puede ir purificándose si se mantiene limpia de las contaminaciones del cuerpo. En los autores del s.I hay clara conciencia de que la doctrina sobre la inmortalidad del alma proviene de Pitágoras y Platón. Los alegoristas, por su parte, transcriben un hexámetro de Homero para demostrar que fue quien lo proclamó por vez primera: “El alma, volando de sus miembros, marchó al Hades”,<sup>71</sup> cita el Pseudo Plutarco y agrega que es un lugar informe e invisible “ya sea que se lo considere aéreo o subterráneo” (εἴτε ἀέρα θείη τις εἴτε ὑπόγειον τόπον).<sup>72</sup>

La doctrina pitagórica de que el Hades es el lugar de las almas también está presente en Heráclito. Lo describe cuando parafrasea el discurso de Circe en

---

<sup>69</sup> Cfr. *De Vit. Hom.* B126.

<sup>70</sup> Para la influencia del pitagorismo en el s.IV a.C., cfr. Hahm, 1977: 225-6.

<sup>71</sup> ψυχὴ δ' ἐκ βρεθῶν παμμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει (II. XVI.856 y XXII.362).

<sup>72</sup> Cfr. *De Vit. Hom.* B122.

Od. (10.513ss.) quien da las señales inequívocas para la *katábasis* del héroe hacia la espaciosa morada de Hades, con sus ríos Aqueronte, Piriflegetonte y Cocito que desembocan en la laguna Estigia (A. 74.2-7).

La cosmología que impone la tradición ubica la tierra en el centro del universo. El cielo, que arrastra consigo la esfera de las estrellas fijas, forma un círculo alrededor de ella. El Hades estaría exactamente equidistante de la tierra como ésta del cielo. La forma esférica del mundo está descrita -según Heráclito- por Homero en *Il.*: “Tan profundo por debajo del Hades, como distante está el cielo de la tierra”.<sup>73</sup>

En el s.I tenemos como exponente del neopitagorismo a Apolonio de Tiana; resulta difícil acceder sólo a través de la biografía de Filóstrato a su verdadero pensamiento religioso.<sup>74</sup> En los tiempos del Imperio Romano, el pitagorismo, de gran influencia en la metafísica platónica, había llegado a confundirse casi por completo con las creencias órficas, con las que, en sus comienzos, presentaba afinidades.<sup>75</sup>

Heráclito menciona a Alejandro de Éfeso para explicar cómo “los astros errantes” (οἱ πλάνητες ἀστέρες) marchan rigiéndose “según un orden” (κατὰ τάξιν), formando un concierto armónico, cuyos sonidos se asemejan a

---

<sup>73</sup> τόσσον ἔνερθ’ Ἀΐδεω ὅσον οὐρανός ἐστ’ ἀπὸ γαίης (*Il.* 8.16).

<sup>74</sup> Cfr. Attridge, 1978: 69-70.

<sup>75</sup> Porfirio, en el s.III afirma que el “pueblo de los sueños según Pitágoras” (δῆμος δὲ ὀνείρων κατὰ Πυθαγόραν) -mencionado en *Od.* 24.12- son las almas que se reúnen en la vía Láctea, así llamada por las almas que se alimentan de leche, “cuando caen en la generación” (ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν) (*De antro nympharum*, 28.5).

una lira de siete cuerdas (A. 12.8-9). El poeta, que vivió en el s.III a.C., había puesto en poesía la astronomía pitagórica, que concebía el conjunto del cosmos como un todo ordenado por relaciones numéricas en completa armonía.

Heráclito menciona también los sonidos melódicos y armónicos que son las vibraciones producidas por el “movimiento continuo de las esferas” (κατὰ τὴν ἴδιον φορὰν ἀποψαλλόμενοι), sobre todo cuando el curso del sol es más rápido (A. 12.3).

Aunque debemos reconocer que en la larga tradición de la escuela pitagórica se mezclan diversas doctrinas y teorías -muchas de las cuales provienen de textos apócrifos del período helenístico- el motivo de la armonía de las esferas forma parte del *corpus* pitagórico más genuino, al que Heráclito, indudablemente, adscribía.

#### **4. La Providencia divina.**

Un retórico del s.I no podía estar ajeno a la discusión sobre la existencia de la Providencia divina, tema obligado de la filosofía de la época.<sup>76</sup>

Para Heráclito, como para los estoicos en general,<sup>77</sup> la Providencia es Thetis,

---

<sup>76</sup> Cicerón describe las manifestaciones de la Providencia cósmica, reflejada en la estructura general del mundo y de sus partes, cuando comenta las ideas de Panecio (Cfr. *De Natura Deorum*, II.73-153).

<sup>77</sup> Cf. *Epid.* 17.11.

quien custodia la unión del universo, “situando los elementos dentro de sus propias leyes” (ἐν τοῖς ἰδίοις νόμοις ἰδρύσασα τὰ στοιχεῖα). Más adelante, va a decir que la Providencia “que ha configurado cada cosa” (τὴν δ’ εἰδωλοπλαστήσασαν ἕκαστα) es, según Homero, Idotea.<sup>78</sup> El concepto estaría representado alegóricamente en el relato de Proteo, narrado por Menelao en *Od.* (4.351-570) al que considera, entendido sólo como mito, “una engañosa fantasía” (ἐξαπατῶσα φαντασία). Idotea, la hija de Proteo es quien da a Menelao la clave para vencer a la divinidad de las mil caras. Según Heráclito, Idotea proviene de εἶδος (forma) y de θεά (diosa), es decir, ‘la diosa de la forma’, la diosa que ayuda a la materia a revestir sus numerosas formas. Los epítetos que utiliza Homero para adjetivar a Proteo son ἄλιος (marino) y νημερτής (infalible). Heráclito violenta la etimología de ἄλιος relacionándolo con ἄλῆς (reunido), es decir se trata de la materia compuesta por elementos diversos. El adjetivo νημερτής (veraz, infalible) reforzaría esta aseveración, pues nada hay más veraz, más verdadero que la sustancia de donde hay que suponer que ha surgido todo (A. 67.4). Las diversas figuras que adopta Proteo son: el león que simboliza el éter, la serpiente que es la tierra, el árbol que simboliza el aire, el agua es ὑγρὸν ὕδωρ que Homero menciona en *Od.* 4.458. Para concluir, Idotea, diosa de la forma, es la primera Providencia que ayuda a la materia proteica a revestir sus múltiples formas.

---

<sup>78</sup> Igual expresión en *Scholia ad Od.* 4.456.21: ἡ Εἰδοθέη δε’ εἰδωλοπλαστήσασα πάντα, πρόνοια.

Al plantear el tema de la Providencia y su definición, estamos ante el problema de esa unidad suprema que para los estoicos es el *Logos*, que invade todo lo divino y humano.

La actitud antiestoica de Plutarco, escritor profundamente helenista, encuentra su razón más firme en que el estoicismo es una filosofía del *logos*, entendido en sentido arameo, tal como fue introducido por Zenón. Para Zenón, proveniente de Chipre,<sup>79</sup> el *logos* es la unidad que subsiste bajo todas las cosas.<sup>80</sup> El *logos* griego, en cambio, es “palabra ordenadora”, pero no “fuerza creadora y eficiente”. La palabra es un principio que ordena un sistema cognoscitivo del ser y normativo de las relaciones humanas. Puede quizás estar representado por Hermes, el mensajero de Zeus, pero no es Zeus ni su hipóstasis personificada.<sup>81</sup>

Los estoicos van a identificar el “destino” (εἰμαρμένη) con *logos-pronoia*-Zeus, es decir, como un “encadenamiento determinista” (*series causarum*) de sucesos.<sup>82</sup> Afirma Plutarco que el estoicismo describe a Zeus como Εἰμαρμένη ο Πρόνοια, lo que mantiene unido al cosmos como algo único y

---

<sup>79</sup> “Los dioses de Chipre pertenecían también al panteón fenicio o cananeo” (Elorduy, 1972: 25).

<sup>80</sup> ‘Ο ἐρωτῶν Ζήνων ἐν οἰόμενος εἶναι ἠρώτησε, καὶ ἔστιν ὁ λόγος ὅτι ἐν πάντα (Aristóteles: *Sophistici elenchi*, 10.170b)

<sup>81</sup> “El choque entre Zenón y los filósofos grecolatinos no obedece a caprichos personales; es un producto natural que brota de las hondas raíces diferenciales del helenismo indoeuropeo y del semitismo antiguo, o de la cultura mediterránea del neolítico dominante en el oriente próximo” (Elorduy, 1972: 27).

<sup>82</sup> ἔστι δ’ εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ’ ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. (Diog. Laert. VII.149)

acabado.<sup>83</sup> Plutarco, en su diatriba antiestoica, rechaza la serie Zeus-εἰμαρμένη-Providencia puesto que se trata de afirmaciones que no pueden probarse, si no es metiéndose “en el abismo insondable” (μὴ διὰ βάθους ἐγκραθέντα) de las cuestiones naturales.

El *logos* estoico está indisolublemente unido a la idea de un dios único,<sup>84</sup> lo cual constituye una diferencia conceptual respecto de la filosofía griega<sup>85</sup> orienta el estoicismo hacia una noción de verdad ontológica, más que lógica o dialéctica.

Para Heráclito, el *logos* o Providencia divina, está encarnado, o bien en Idotea, llamada de este modo porque es la “diosa de la forma” (εἰδους ἑκάστου θεά), y Proteo, es la materia que adopta variadas figuras “debido a la Providencia que lo modela” (ὑπὸ τῆς προνοίας διαπλαττόμενος), o bien está representado en Thetis, quien mantiene los cuatro elementos en justo equilibrio. Por lo tanto, el *logos*, para Heráclito, no es Zeus mismo, como para los estoicos y tampoco es mera ‘palabra organizadora’.

La correspondencia semántica del *logos* heracliteo con la enunciada por los exégetas bíblicos revela la coincidencia de concepciones ideológico-religiosas.

---

<sup>83</sup> οὕτως καὶ αὐτὸς προγράψειε τὸν Δία, τὴν Εἰμαρμένην, τὴν Πρόνοιαν, τὸ συνέχεσθαι μιᾷ δυνάμει τὸν κόσμον ἓνα ὄντα καὶ πεπερασμένον (*De Stoicorum repugnantiis*, 1035B).

<sup>84</sup> ‘Ο μὲν δὴ θεὸς (ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος) ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων (*Stobaei Anthologium*, 1.3.55a)

<sup>85</sup> Si para Platón el *logos* es “razonar o dar cuenta de lo que se conoce” (*Phaedo*, 76b), para Aristóteles es “razón (especialmente ética), definición, proporción”.

Para Filón de Alejandría el *logos* es ‘razón o pensamiento divino’. Dedicó un tratado completo, *De Providentia*, a la divina Providencia que gobierna este mundo. Sus reflexiones sobre el tema se disparan a partir de la pregunta de un tal Alejandro (probablemente su sobrino Alejandro Tiberio quien más tarde abjuró del judaísmo): “¿Dices tú que existe la Providencia en todo este desorden y confusión de cosas?”<sup>86</sup>

A manera de diálogo se suceden las explicaciones de Filón al escéptico Alejandro quien va manifestando sus dudas; entiende que no se deben a la Providencia “los cambios de los elementos de uno en otro” (τὰς οὖν τῶν στοιχείων εἰς ἄλληλα μεταβολάς), pues es ésta “una operación absolutamente necesaria” (ἀναγκαιότατον ἔργον) y que se produce sin impedimentos.<sup>87</sup>

El texto continúa con la exposición de numerosos ejemplos de cambios climáticos o desastres ambientales que no parecen corresponderse con un orden divino predeterminado. Filón va ir respondiendo a cada interrogante del discípulo, hasta concluir que

“Cuántas cosas se crean a partir de la materia” (ὅσα δ’ ἐξ οἰκείας ὕλης), por un proceso “seminal” (σπερματικὴν) y “primario” (προηγούμενην) de la naturaleza, son producto de la providencia (Frag. 2. 59).

La idea central del pensamiento de Filón, a este respecto, es que, a partir de la creación del universo, el *logos* es la fuerza que mantiene el mundo en

---

<sup>86</sup> Πρόνοιαν εἶναι λέγεις ἐν τοσαύτῃ τῶν πραγμάτων ταραχῇ καὶ συνεχύσει; (*De Providentia*: Frag. 2.1).

equilibrio; constituye su providencia y lo conserva indestructible; no es dios inmanente material como en los estoicos ni tampoco una persona divina.

Filón afirma que el divino maestro “antecede” (φθάνει) al tiempo, pues el tiempo “fue establecido” (συνυφίστατο) contemporáneamente a la creación del mundo, “la divinidad habla y al mismo tiempo crea” (ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει), “el *logos* fue su obra” (ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ).<sup>88</sup> Creado el mundo, el *logos* se hace inmanente como la causa, fuerza o pensamiento instrumental, que lo mantiene en consonancia con la *διάνοια* de sus pensamientos.<sup>89</sup> Es una “ley eterna” (νόμον ἄθάνατον) contenida en la naturaleza del universo, el “orden correcto, no corruptible” (ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐ φθαρτός).<sup>90</sup> La correspondencia con las interpretaciones alegóricas que Heráclito expone sobre Thetis (*thesis-diathesis*, ‘disposición’, ‘ordenación’) e Idotea, la diosa de la forma, es innegable.

## **5. La diatriba antiplatónica**

Las categorías platónicas, tanto gnoseológicas como éticas, conforman una especie de anillo unido a sistemas filosóficos anteriores y posteriores. Platón ha

---

<sup>87</sup> Cfr. *Ibidem*, Frag. 2.45.

<sup>88</sup> Cfr. *De sacrificiis Abelis e Caini*, 65.

<sup>89</sup> ὕτως καὶ ὁ λόγος συνωδὸς ὦν τοῖς διανοίᾳς ἐνθυμήμασι (*Quod Deterius potiori insidari solet*, 125).

<sup>90</sup> *De ebrietate*, 141-2.

ejercido una influencia notable, tanto en el pensamiento filosófico como religioso posterior, debido a que su teoría de las Ideas delata una realidad invisible y eterna detrás de la que nos ofrece el mundo de los sentidos. El neoplatonismo no sólo fue la filosofía pagana dominante en los primeros siglos de nuestra era, sino también el pensamiento cristiano recibió su impronta desde los tiempos de Clemente de Alejandría y de Orígenes.

Heráclito el *rhetor* no pudo sustraerse a este manantial inagotable para el examen de orden ético de la poesía homérica, en la que las cuestiones morales están en relación estrecha con el problema de los métodos, posibilidades y límites de la razón. Baste un solo ejemplo: cuando Odiseo se dirige al palacio de Circe, se le aparece Hermes, es decir el discurso “cargado de razón” (ὁ ἔμφρων λόγον). Esta denominación de Hermes es acorde con su sentido etimológico, ya que es “como un intérprete de todo lo que se piensa en el alma” (παντὸς τοῦ νοουμένου κατὰ ψυχὴν ἑρμηνέα τινὰ ὄντα) (A. 72.4-5).

Si bien la relación del nombre Hermes con el verbo ἑρμηνεύειν es antigua y se lo concibe como un dios que inventó el lenguaje, la referencia obligada es el *Cratylus* (407e ss.) platónico que se transmitirá como fuente del concepto en todo el período helenístico.

Afirma J. Tate en su artículo “Plato and allegorical interpretation” que la interpretación alegórica no empieza con los gramáticos, sino con los filósofos. Con los alegoristas se inicia un pensamiento especulativo cuyo propósito fue el deseo de apropiarse del material mitográfico de Homero, para develar términos de orden místico y simbólico del *corpus* doctrinario propio. La

intención de defender a Homero de las acusaciones de inmoralidad no fue el principal motivo de estas interpretaciones. En su origen, la lectura alegórica no tuvo una función negativa o defensiva, sino positiva o exegética.<sup>91</sup>

No obstante, la posición de Platón respecto de la poesía de Homero y la consiguiente expulsión de los poetas de su República, son objeto del repudio de los alegoristas, quienes reaccionaron con discursos injuriosos y lo llamaron συκοφάντης.<sup>92</sup>

Platón, a pesar de utilizar él mismo el recurso de la narración mitográfica cerrada, que más tarde se denominó alegoría, estaba convencido de que las narraciones de Homero no podían ser, de ningún modo, apropiadas para los más jóvenes, poco adiestrados aún para descubrir el significado oculto de algunos mitos. Realiza una aseveración que suscitó innumerables comentarios en los filósofos posteriores. Dice con respecto a “los placeres del amor” (περὶ ἀφροδισίων), a la cólera y a todas las pasiones agradables o penosas del alma, que son inseparables de nuestros actos, que “la imitación poética” (ἡ ποιητικὴ μίμησις) produce en nosotros los mismos efectos: riega y alimenta lo que debería secarse poco a poco y da el gobierno de nuestra alma a lo que debería ser gobernado para que fuéramos mejores y más felices “en

---

<sup>91</sup> Cfr. Tate, 1930: *passim*.

<sup>92</sup> La connotación exacta del término en el s.I, puede apreciarse en los textos de Plutarco: en *Alcibiades* (XIX.7), cuando se refiere a la acusación que pesaba sobre este personaje por la mutilación de las estatuas y por haber remedado, borracho, los misterios, habla de la determinación de Alcibiades de marchar contra los enemigos “sin miedo a los calumniadores” (μὴ δεδοικότες τοὺς συκοφάντας). La misma expresión se repite en XXXIV.7, cuando Plutarco afirma que Alcibiades obraba “sin temor de calumniadores” (μὴ δεδιώς τοὺς συκοφάντας).

vez de peores y más desdichados” (ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιοτέρων γιγνώμεθα).<sup>93</sup>

Platón reflexiona especialmente sobre la educación, entendida como un aprendizaje para desligarse de las necesidades propiamente humanas y arribar a la perfección. La poesía debe brindar un valor moral, por consiguiente, considera que la épica homérica, que representa a héroes y a dioses diciendo falsedades y actuando de manera impropia, no tiene lugar en la ciudad ideal.

Heráclito el *rhetor* opina que Platón debe ser objeto de desprecio, como adulator y detractor a la vez de Homero (ὁ κόλαξ καὶ Ὁμήρου συκοφάντης). Platón ha extraído sus teorías “de la fuente de los poemas homéricos” (ἐκ πηγῆς τῶν Ὀμηρικῶν ἐπῶν) y ha desviado sus aguas “hacia sus propios diálogos” (εἰς τοὺς ἰδίους διαλόγους μετήρδευσεν) (A. 18.1).

En el final de las A., Heráclito incurre en el género de la diatriba, cuyo origen y desarrollo es incierto, si bien, tradicionalmente, se adjudica su creación a los cínicos.<sup>94</sup>

En el texto de Heráclito, la diatriba antiplatónica se manifiesta en cuatro direcciones: a) conductas personales del filósofo orientadas a la homosexualidad, b) episodios de su vida, c) las diferencias con Aristóteles y d) la acusación de que su cuerpo teórico fue sustraído a los poemas de Homero.

---

<sup>93</sup> Cfr. *Res publica*, 606d.

<sup>94</sup> Cfr. *Demetrius*, 170. Cicerón intentó definir la diatriba como *plenae disputationis delectationes* (*Tusculanae*, II.34.81).

### **5.a. Impudicia y esclavitud**

Heráclito califica de “impudicia” (ἀσέλγεια) la mención de “amores homosexuales” (μειρακίων ἔρωτες) en la obra de Platón.

Hasta que Marsilio Ficino en el s.XV introdujera la noción de amor platónico en su comentario del *Symposium*, mucha agua corrió bajo los puentes de la cultura para explicar que el amor que provoca Afrodita Urania, “la que no tuvo madre y es hija de Urano” (ἀμήτωρ Οὐρανοῦ θυγάτηρ) es el amor que no participa de hembra, sino tan sólo de varón y es el “amor a los muchachos” (ὁ τῶν παίδων ἔρως) exento de intemperancia.

Heráclito afirma que “el discurso de Homero es sinónimo de vida de héroes” (ὁ Ὅμηρου λόγος ἡρώων ἐστὶ βίος); “los diálogos de Platón, de amores de muchachos”(οἱ δὲ Πλάτωνος διάλογοι μειρακίων ἔρωτες) (A. 78.1).

Homero -según Heráclito- no hubiera soportado ser un ciudadano sometido a las leyes de Platón “estando ambos divididos por posturas tan contrarias y antagónicas” (οὕτως ἐναντία καὶ μαχομένη στάσει διωκισμένων αὐτῶν) (A. 76.11).

En ambos poemas de Homero, imperan “las leyes más justas que pueden darse en la vida humana” (θεσμοὶ δικαιοτάτοι παντὸς ἀνθρωπίνου βίου); en cambio, “los amores de muchachos” (παιδῖκοι ἔρωτες) por doquier son una afrenta en los diálogos de Platón y no hay pasaje en donde no haya un hombre que no esté “lleno de deseo” (ἐπιθυμίας μεστός) por otro hombre (A. 76.4-15).

Hay en las *A.* una crítica al *Phaedrus*, obra en la que Platón se atreve a ofrecer libaciones impuras a las Musas, para “invocar su sabia ayuda para una empresa licenciosa” (τὰς σώφρονας ἔργων ἀσελγῶν καλέσαι βοηθούς).<sup>95</sup>

El μῦθος que va citar Platón por boca de Sócrates no versa “sobre el cielo y la naturaleza de todo lo creado” (ὑπὲρ οὐρανοῦ καὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως), “ni sobre la tierra y el mar” (ἢ περὶ γῆς καὶ θαλάττης), ni tampoco se trata del sol y de la luna ni del movimiento de las estrellas fijas y de los planetas, sino que despliega ante los ojos, pone al descubierto, la “indecencia” (ἀσέλγεια) del asunto.<sup>96</sup>

Es curiosa la evolución semántica del término ἀσέλγεια, desde la época de los grandes filósofos atenienses —en la que tiene la acepción de ‘audacia insolente’— hasta las connotaciones de incontinencia sexual que adquiere a medida que avanza el período helenístico.<sup>97</sup>

La connotación negativa con matices de perversión sexual se va enfatizando, de modo que en Polibio (s.II a.C.) se lee, respecto de la raza de los bitinios,

---

<sup>95</sup> Ἀγετε δῆ, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι’ ᾧδῆς εἶδος λίγειαί, εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετ’ ἐπωνυμίαν, ξύμ μοι λάβεσθε τοῦ μύθου (*Phaedrus*, 237a).

<sup>96</sup> Se cita el comienzo del μῦθος: Había una vez un niño, o más exactamente, un jovencito, “muy bello” (μειρακίσκος) que despertaba un loco amor en muchos hombres. Uno de ellos —que era “astuto” (αἰμύλος)— lo tenía persuadido de que no lo amaba, pese a amarlo; y un día, “solicitando sus favores” (αὐτὸν αἰτῶν) le decía... (*Phaedrus*, 237b).

<sup>97</sup> En *Res publica* (424e) aparece en referencia a la música, la cual, en la ciudad ideal, sin una adecuada disciplina, se infiltraría en los usos y costumbres “con mucha audacia” (σὺν πολλῇ ἀσελγείᾳ) y terminaría por no dejar nada en pie, ni en la vida privada ni en la pública. En la *Política* (1304b) Aristóteles afirma que las democracias se alteran, sobre todo por la “insolencia de los demagogos” (τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγεια).

que tenía una especie de “incontinencia” (ἀσέλγεια) “en sus pasiones corporales” (περὶ τὰς σωματικὰς ἐπιθυμίας).<sup>98</sup> En el Evangelio según Marcos (7.22) se menciona la “impudicia” (ἀσέλγεια) como uno de los vicios que contaminan al hombre, tan grave como los “robos” (κλοπαί), la “blasfemia” (βλασφημία), la “soberbia” (ὑπερηφανία) o la “insensatez” (ἄφροσύνη).

#### **5.b. Platón fue vendido como esclavo de escaso valor (ἀνδράποδον).**

El término ἀνδράποδον aparece en los historiadores<sup>99</sup> para oponer el significado de ‘cautivo’, es decir ‘persona capturada en guerra como esclava’, a δοῦλος, el esclavo común. Con el tiempo toma la acepción injuriosa de ‘siervo’, ‘miserable’.<sup>100</sup>

La estadía de Platón en Sicilia, en la corte de Dionisio I, tirano de Siracusa, es mencionada por Heráclito en términos de que, habiendo sido de condición libre, hubo de soportar un “destino de esclavo” (δουλικὴν τύχην), llegando hasta el extremo de ser vendido y su precio, fijado en veinte minas, “como si se tratase de un esclavo de escaso valor” (καθάπερ ἀνδράποδον εὐτελὲς ἐτιμήθη). Todo ello, como “castigo bien merecido” (ὀφειλομένην τιμωρίαν),

---

<sup>98</sup> Cfr. *Historiae*, XXXVI.15.4.

<sup>99</sup> Cfr. Heródoto: III.129 y Tucídides: VI.62.

<sup>100</sup> Cfr. Dión Crisóstomo: XXXI.109.

por las acusaciones impías contra Homero, de esa “lengua desenfrenada e indiscreta” (ἀχαλίνου καὶ ἀπυλώτου γλώττης).

### **5.c. La teoría platónica de las ideas produce risa en su discípulo Aristóteles.**

Los detractores de Platón aducen generalmente la posición de Aristóteles sobre la poesía -que vemos desarrollada con claridad en la *Poetica*- para fundamentar la diatriba antiplatónica. Aristóteles ‘permite’ la existencia de la poesía como fuente de sabiduría. Platón, ni siquiera en *Phaedrus*, donde rehabilita parcialmente el arte poético, admite que estas obras puedan considerarse fuente de sabiduría.<sup>101</sup>

No obstante, el punto esencial donde divergen los platonistas y sus detractores ha sido siempre la concepción de la existencia de una realidad inmutable e inteligible, independiente del devenir del mundo físico. Cuando Heráclito habla de la formulación de la teoría de las ideas, la llama “venerable disertación” (σεμνὰ τερετίσματα).<sup>102</sup> Indudablemente el adjetivo σεμνά, (respetable, venerable, digno) está dicho con sentido irónico, puesto que

---

<sup>101</sup> Martha Nussbaum (1995: 486) señala que para Platón los poemas no enseñan si no practican la dialéctica, es decir, si no responden a preguntas sobre sí mismos.

<sup>102</sup> Otra curiosidad lingüística en el texto heracliteo: el término τερετίσματα no aparece en Platón. Es un término de orden musical con el que se designa un conjunto de sonidos (acorde o cónsone). Cfr. *Anthologia Palatina*: φορμίγγων τερετίσματα (7.612) y ἀντίτυπον τερέτισμα (11.352).

seguidamente agrega que esta teoría hasta “a su propio discípulo Aristóteles le causa risa” (παρ’ Ἀριστοτέλει τῷ μαθητῇ γελῶμενα) (A. 78. 2-4).

La aseveración es un tanto prosaica y el tono, superficial. Afirmar que la postulación de la existencia de un universo de ideas o formas que se reflejan de un modo imperfecto en la experiencia común era una teoría “risible” (γελῶμενα) para Aristóteles es minimizar el cuestionamiento aristotélico a la dialéctica platónica. La dialéctica, para el estagirita, sólo comprueba las opiniones por su consistencia lógica; el método analítico, en cambio, parte de premisas, que una vez aceptadas como verdaderas, generan mediante un razonamiento deductivo todo un sistema, que da validez tanto a la ciencia como a la filosofía.

#### **5.d. Platón ha robado a Homero la teoría sobre el alma**

La teoría platónica sobre la composición de ψυχῇ, ha sido analizada desde un infinito espectro de perspectivas: como una doctrina animista sin gran diferencia con el primitivo animismo salvaje que atribuye un alma a todo objeto que se mueve<sup>103</sup> o como una hiper-intelectualización de las razones de las acciones de los hombres.<sup>104</sup>

Pero sólo los alegoristas de Homero osaron argumentar que Platón es “quien se apropia” (νοσφισάμενος) de una teoría homérica sobre el alma.

---

<sup>103</sup> Cfr. Crombie, 1962: 337.

<sup>104</sup> Cfr. Nussbaum, 1995: 349.

Heráclito fundamenta con siete hexámetros de Homero:<sup>105</sup> la diosa Atenea abandona su agradable estancia en el cielo, enviada por Hera, y se presenta en el momento en que Aquiles “desenvainaba la espada” (ἐλκετο δ’ ἐκ κολεοῖο μέγα ξίφος). La acción de asir a Aquiles “de la rubia cabellera” (ξανθῆς κόμης) implica un saber filosófico, expresado en forma alegórica (A. 17.1-4). Sin embargo, Heráclito no da una explicación concreta sobre la relación de este episodio con “la teoría del alma” (τὸ περὶ τῆς ψυχῆς δόγμα). Podría suponerse que el θυμός homérico, en este caso ubicado en el pecho de Hera, es el antecedente del θυμός platónico. En verdad, el *rhetor* no aclara este punto, sino que comienza a desarrollar la teoría platónica, adhiriendo, aparentemente, a esta concepción sobre ψυχή.

Heráclito afirma que Platón divide “la totalidad del alma en dos partes” (τὴν ὅλην ψυχὴν διήρηκεν εἰς γένη δύο): “la parte que razona” (τὸ λογιστικὸν) y la parte a la que él llama “irracional” (τὸ ἄλογον); distingue en la parte no racional, dos elementos específicos: a uno lo denomina “concupiscible” (ἐπιθυμητικὸν) y al otro, “irascible” (θυμοειδές) (A. 17.5-6). Platón asigna a cada uno de ellos una especie de morada: les ha adjudicado

---

<sup>105</sup> ἐλκετο δ’ ἐκ κολεοῖο μέγα ξίφος, ἦλθε δ’ Ἀθήνη  
οὐρανόθεν· πρὸ γὰρ ἦκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη  
ἄμφω ὁμῶς θυμῷ φιλέουσά τε κηδομένη τε·  
στῇ δ’ ὀπιθεν, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλείωνα  
οἶω φαινομένη· τῶν δ’ ἄλλων οὐ τις ὄρατο·  
θάμβησεν δ’ Ἀχιλεὺς, μετὰ δ’ ἐτράπετ’, αὐτίκα δ’ ἔγνω  
Παλλάδ’ Ἀθηναίην· δεινῷ δέ οἱ ὅσσε φάανθεν (//. I.194-201).

un espacio donde residir en el interior de los cuerpos. Al elemento racional del alma le corresponde una especie de acrópolis, la parte más alta de la cabeza, “y todos los sentidos, en círculo” (πᾶσι τοῖς αἰσθητηρίοις ἐν κύκλῳ) le sirven de escolta. Con respecto a la parte irracional, la cólera reside en torno al corazón, y los apetitos “en el hígado” (ἐν ἥπατι) (A. 17.7-8).<sup>106</sup>

En este punto, la diatriba platónica heraclitea presenta la clara marca de sus contradicciones, puesto que Heráclito inserta los principales valores de la herencia platónica en el molde de su propia retórica: niega toda capacidad de intelección cognoscitiva a cualquier elemento que no sea “lo racional del alma” (τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς).

## **6. La diatriba contra Epicuro**

Los dardos de la aguda ironía heraclitea se dirigen no sólo contra Platón, sino con el mismo ímpetu hacia Epicuro, a quien llama “jardinero del placer indecoroso” (ἡδονῆς γεωργός) que quiere purificarse de todo contacto de la poesía como si fuera un “cebo pernicioso” (ὀλέθριον δέλεαρ) (A. 4.2-3).

Hacia el 307 a.C. Epicuro se estableció en Atenas, donde fundó su escuela, llamada el Jardín. El Libro X de Diógenes Laercio contiene una síntesis de sus doctrinas y enumera sus obras más relevantes. H. Usener, a fines del s. XIX

---

<sup>106</sup> Platón afirma que la parte del alma que posee el apetito de comer y beber ha sido situada por los dioses en la región que se extiende “desde el diafragma, y que está limitada por el ombligo” (εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὅρου κατώκισαν) (*Timaeus*: 70e); es decir que ἐπιθυμία, el elemento concupiscible, no residía en el “hígado” (ἥπαρ), sino en el abdomen.

recogió las citas y las alusiones tanto de sus discípulos como de sus adversarios. La moral epicúrea, expuesta fundamentalmente en la Carta a Menecio,<sup>107</sup> defiende el hedonismo y sostiene que el fin de la vida humana es el “placer” (ἡδονή), no de índole material, sino espiritual y afectivo. Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde, según Epicuro, para estudiar la filosofía, la cual está encaminada a conseguir la “salud del alma” (ψυχῆς ὑγίεια), que no debe ser perturbada ni por el temor a los dioses ni a la muerte.<sup>108</sup>

Es indudable que sus ideas provocaron críticas acerbadas, hasta el punto de ser deformadas y manipuladas, en especial por los estoicos. Heráclito lo denomina “el filósofo Feacio” (ὁ Φαίιαξ φιλόσοφος) y lo acusa de que el único patrimonio que dejó a los humanos lo sustrajo sin pudor de Homero, sin ser consciente de ello (A. 79. 2).

El principio de “autarquía” (αὐτάρκεια) que preconizaba, no es entendido por Epicuro como un estado de completa insensibilidad y eliminación de todas las pasiones, sino que la consecución de la “felicidad” (εὐδαιμονία) debía salvar obstáculos como los temores y las preocupaciones, las penas y los dolores, para obtener la serenidad y el equilibrio.

Heráclito opina que el peor error de Epicuro es tomar como verdaderas las palabras de Odiseo en el palacio de Alcinoos: “Pienso para mis adentros que

---

<sup>107</sup> Cfr. *Diog. Laert.* X.122-135.

<sup>108</sup> Cfr. Ferrater Mora, 1999: 1037.

esto es lo más bello que existe”,<sup>109</sup> palabras que el héroe pronuncia como agradecimiento a la hospitalidad recibida. Epicuro, según el *rhetor*, “por ignorancia” (ἀμαθία), toma estas palabras como norma de vida y las planta en “sus venerables jardines” (τοῖς σεμνοῖς κήποις) (A. 79.10).

Una fuerte imprecación cierra la diatriba antiepicúrea: “Al diablo con Epicuro, quien a mi juicio está más enfermo del alma que del cuerpo”,<sup>110</sup> antes de concluir las A. con una exaltación a la sabiduría de Homero: todos somos por igual “sacerdotes y celadores” (ἱερεῖς καὶ ζάκοροι) de sus divinos poemas.



El ‘sistema del mundo’ estoico incorpora gran parte de las especulaciones cosmológicas y cosmogónicas de los filósofos presocráticos. Las A. de Heráclito se insertan en la tradición secular de las formulaciones filosóficas que suscitaron la escuela jónica, milesia, pitagórica y eléata. Tales de Mileto señala el agua como πρῶτον στοιχεῖον y determina que lo ‘húmedo’ es el principio del cual las demás cosas son alteraciones o condensaciones. Anaxágoras incorpora la idea de que nada se engendra ni se destruye, sino que se producen en la ὕλη un conjunto de fases sucesivas de mezcla y separación. El

---

<sup>109</sup> τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἶδεται εἶναι (Od. 9.11).

<sup>110</sup> Επίκουρος μὲν οὖν οἰχέσθω, πλείονας οἶμαι περὶ τὴν ψυχὴν ἐσχηκῶς νόσους ἢ περὶ τὸ σῶμα (A. 79.11).

estilo oracular de Heráclito de Éfeso introduce el problema del cambio en relación con la idea de orden y unidad. Empédocles desarrolla una explicación del universo, en la cual todo fenómeno de la φύσις es considerado como la mezcla de los cuatro στοιχεῖα: agua, fuego, aire y tierra. Dos fuerzas externas -φιλία y νεῖκος- provocan la unión y separación de los elementos en un proceso que se manifiesta en un dominio alternativo e inexorable del Amor y del Odio, del Mal y del Bien.

Heráclito adhiere a las doctrinas de los presocráticos y a la explicación de que todo fenómeno natural que se produce en el universo depende de la mezcla y equilibrio de los cuatro elementos.

El episodio de Hera colgada del firmamento por una cadena de oro (//. 15.18-21) es para el *rhetor* un αἴγνυμα que debe explicarse en una secuencia narrativa que respete la secuencia cosmológica que Homero ha expresado mediante una alegoría. La revuelta contra Zeus (//. I.399ss.) significa la “naturaleza primigenia” (πρεσβύτερα φύσις) donde la ‘sustancia ígnea’ o αἰθήρ está representada por Zeus, “la sustancia húmeda” (ἡ ὑγρὰ οὐσία) por Poseidón, “el aire tenebroso” (ὁ ἄφωτιστον ἄήρ) por Hades y Atenea es la tierra. Homero denomina Thetis a la divina Providencia, que sitúa a los elementos dentro de sus propias leyes y evita las conflagraciones periódicas: “incendio” (ἐκπύρωσις) o “inundación” (κατακλυσμός).

Providencia y *logos* están indisolublemente unidos para los estoicos, para quienes cualquier suceso de la naturaleza está de acuerdo con la razón divina. Para Heráclito, Πρόνοια y λόγος van a significar lo mismo que para Filón: la Providencia no es una persona divina que gobierna el universo sino la fuerza que lo mantiene en equilibrio y lo conserva indestructible.

La funcionalidad de las citas intertextuadas de Platón en el texto heracliteo es ambivalente y hasta contradictoria. El *rhetor* enfatiza la tendencia crítica negativa hasta el punto de proyectarla en una diatriba, que alude tanto a las conductas personales del filósofo, como a la acusación de que el cuerpo teórico platónico fue sustraído a los poemas homéricos. Por otra parte, la diatriba antiepicúrea permite arribar al epílogo del tratado, con una peroración que logra la participación emotiva (*ratio posita in affectibus*) del lector en el encomio final a la sabiduría de Homero.

## Capítulo TRES

### *Construcción textual heraclitea de los dioses griegos*

#### **1. Los dioses griegos en el s.I**

Los análisis -escasos, por otra parte- sobre las corrientes filosóficas que participan en la construcción de las figuras mitológicas en el s.I incurren en la parcialidad de enfocar solamente la perspectiva de la escuela estoica sin tener en cuenta las sólidas relaciones de ésta con la herencia cananea y tampoco toman en cuenta la profunda influencia intelectual de los exégetas alejandrinos sobre los alegoristas de Homero.

Los problemas y las soluciones de las cuestiones homéricas generaron en la Antigüedad disquisiciones filológicas y gramaticales, pero fundamentalmente se buscó siempre el sentido profundo y la razón filosófica de cada figura de ambas epopeyas. Los *rhetores*, encargados de transmitir estas interpretaciones, no fueron, posiblemente, muy originales, sino que utilizaban un reservorio común e iban añadiendo ideas propias, según sus mayores o menores posibilidades intelectuales y según el horizonte de recepción de sus obras.

Considera Heráclito que puesto que la alegoría es un τρόπος “habitual”<sup>1</sup> en otros, -y tampoco es ignorada por Homero-, por qué no servirse de ella como

---

<sup>1</sup> Heráclito utiliza el término συνήθης: “algo que existe entre los de iguales costumbres”.

“justificación” (ἀπολογία) para explicar las ocasiones en que los dioses parecen proceder de manera deshonrosa (A. 6.1).

El párrafo alude con claridad al hecho literario de que el *rhetor* va a hacer uso del término ἀλληγορία para denominar un método de interpretación de tono apologético y defender a Homero de sus detractores.

Es apropiado aplicar a Heráclito la definición de alegoría que enuncia Christiansen respecto de la exégesis propia de Filón: la alegoría es una manera de interpretar mediante la cual se desplegarán un conjunto de pensamientos que la palabra escrita no puede expresar; por tanto, paralelamente a la palabra escrita se propondrá una definición del mismo estilo, que en términos generales pueda cumplir una función análoga a la del texto parafraseado.<sup>2</sup>

“Lo que ha sido *alegorizado* acerca de los dioses” (τὰ περὶ θεῶν ἀλληγορημένα) será expuesto -según Heráclito-, siguiendo el “orden” (τάξις) de los mismos poemas homéricos, y “a través de una ciencia sutil” (διὰ λεπτῆς ἐπιστήμης) (A. 6.2). La expresión λεπτή ἐπιστήμη se refiere, entonces, al método que utilizará el alegorista para progresar en la lectura de los poemas.

---

<sup>2</sup> “Die Allegorese ist eine Interpretationsform, mit der eine Ideeneinheit entfaltet wird, die das Schriftwort unentfaltet enthält, indem neben das Schriftwort ein gleichartiger Begriff gestellt wird, der allgemeiner ist als das entfaltete Schriftwort”. (Christiansen, 1969: 134).

Aristóteles señala tipos ascendentes de conocimiento: αἰσθήσις, ἐμπείρια, τέχνη, ἐπιστήμη y σοφία.<sup>3</sup> Ἐπιστήμη es conocimiento silogístico de las causas del ser, lo necesario y lo eterno, lo demostrado frente a lo contingente (δόξα), como verdadero saber positivo y objetivo. Sin embargo, los exégetas bíblicos utilizaban casi con exclusividad el término ἐπιστήμη para designar el camino del conocimiento. Filón afirma, por ejemplo, que para “los amantes del saber” (τοῖς φιλομαθέσιν) el beneficio “del conocimiento” (ἐπιστήμης) proviene de mirar mucho y escuchar mucho.<sup>4</sup> Un siglo antes, Estrabón plantea los principios de las relaciones entre ἐπιστήμη y filosofía. Afirma que “la multiplicidad de conocimientos” (πολυμάθεια) se da en el hombre que fija su atención en las cosas divinas y humanas, “cuyo conocimiento se dice que constituye precisamente la filosofía” (ὥνπερ τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην φασίν).<sup>5</sup>

Homero es el fundador de la toda ciencia para Estrabón:

Tenemos razón al suponer que el fundador del estudio “a partir del rigor empírico, es Homero” (δι’ ἀκριβείας Ὅμηρος) “más que los que después ‘mitologizaron’” (μᾶλλον γε τῶν ὕστερον μυθολογεῖται) “no con intención de falsear todo” (οὐ πάντα τερατεύμενος) sino disponiéndose “a un

---

<sup>3</sup> Cfr. *Metaphysica*, 982a.

<sup>4</sup> *De posteritate Caini*, 137.

<sup>5</sup> Afirma Estrabón que la filosofía, “que es polifacética” (ποικίλη τις οὐσα), por un lado, trata “las prácticas políticas y de gobierno” (ἢ μὲν πρὸς τὰ πολιτικὰ καὶ τὰς ἡγεμονικὰς πράξεις), por otro, “el conocimiento de los fenómenos celestes” (ἢ δὲ πρὸς ἐπιστήμην τῶν τε οὐρανίων) y lo que hay en la tierra y en el mar (*Geographica*, I.1).

conocimiento de temas alegóricos” (ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐπιστήμην ἀλληγορῶν) (*Geographica*, I.2).

La retórica y la filosofía se presentan a menudo como contendientes en la formación de los ciudadanos durante el período helenístico.<sup>6</sup> No es posible, en la actualidad, evaluar cuán profunda fue la polémica, pero Heráclito podría constituir un modelo de la síntesis que fue factible lograr en el marco de este *agon* cultural; su enciclopedismo en ambas disciplinas es lo que lo distingue tanto de los *rhetores* puros, como de los filósofos especializados en un sistema.

El método filológico-literario fue un instrumento idóneo para ir decantando, término a término, concepto tras concepto, la pertenencia de determinados vocablos del texto heracliteo al *corpus* de autores estoicos, o bien de exégetas alejandrinos, o en algún caso, a expresiones epigráficas como los *Epigrammata sepulcralia*. No obstante, nuestro objetivo primordial fue determinar, mediante el análisis filológico, que si bien Heráclito utiliza un reservorio de ideas aceptadas en la época para la construcción del mundo y de sus dioses, el vocabulario -y por ende, su concepción filosófica- no siempre corresponde a la filosofía estoica, cuyo paradigma para el período sería el *Epid.* de Cornutus.

Para el análisis de la interpretación alegórica heraclitea de las divinidades es imprescindible acudir al concepto de λόγος, fundamental en toda la filosofía griega. El significado de razón universal que domina el mundo y hace posible

---

<sup>6</sup> En los dos primeros siglos del Imperio Romano, la retórica obtiene la supremacía puesto que Vespasiano, en el año 74, le va a dar impulso instituyendo cátedras pagadas por el estado y concediendo privilegios a gramáticos y *rhetores*.

n orden, una justicia y un destino, propio de la concepción filosófica de Heráclito de Éfeso,<sup>7</sup> pasa, prácticamente sin variantes, a los estoicos. Pero en contacto con el *qânâh* hebreo y la acepción semántica que incorpora el *logos* en el texto de la *Septuaginta*, adquiere en los escrituristas el sentido de causa, fuerza o pensamiento instrumental, que mantiene el mundo, constituye su providencia y lo conserva indestructible.

Apolo es la figura divina a quien Heráclito dedica más extenso tratamiento: representación de νόσος y a la vez, de los rayos vivificantes del sol. La tríada femenina Atenea, Hera y Afrodita es la polifacética manifestación de capacidades de la ψυχή: Atenea es φρόνησις, que permite discernir entre lo bueno y lo malo, Hera es ἄηρ, es decir, la expresión femenina del πνεῦμα universal que da vida a la materia inerte y Afrodita es φιλία, que salvaguarda la armonía de los elementos contrarios. Poseidón representa la potencia del elemento húmedo que controla la expansión de la materia ígnea. Dos hijos de Zeus representan la sabiduría y la palabra: Heracles y Hermes. El fuego primordial, el éter más ardiente, está simbolizado en Zeus, la divinidad máxima que preside el cosmos del mismo modos que el λόγος domina los principios inagotables del mundo natural.

---

<sup>7</sup> Cfr. Ferrater Mora, 1999: 2203.

## **2. Apolo es νόσος**

Apolo es el sol. Jean Pépin da por descontado que en la exégesis estoica representa principalmente el sol y accesoriamente, el arte de la adivinación y de la medicina.<sup>8</sup> No obstante, los mitógrafos del s.I orientaron sus preferencias hacia la figura de un Apolo airado, tal como aparece en el comienzo de *Il.*, cuando diezma con sus flechas el campamento aqueo, puesto que Agamenón ha rehusado devolver a su padre a la joven Criseida.

Cornutus afirma primero que “Apolo es el sol y Artemisa la luna” (‘Απόλλων ὁ ἥλιός ἐστιν,’ Ἀρτεμις δὲ ἡ σελήνη), para pasar inmediatamente al análisis etimológico del epíteto Ἐκατος, que como el nombre Hécate -la luna- significa que envía sus rayos hacia la tierra “desde lejos” (ἐκᾰθεν). El análisis etimológico se complica cuando Cornutus alude a que Ἐκατος es la denominación que le da la gente que quiere mantenerlos “lejos” (ἐκᾰς) porque en ciertas épocas corrompen el aire y son la causa “de estados pestilenciales” (τῶν λοιμικῶν). Apolo ha recibido este nombre “porque podría librar de las enfermedades” (ὥς ἀπολύονθ’ ἡμᾰς τῶν νόσων) “o porque nos las quita” (ἢ ἀπελαύνοντα ἀφ’ ἡμῶν αὐτάς). Otros dicen que el nombre proviene de

---

<sup>8</sup> Cfr. Pépin, 1976: 346.

“destruir” (ἀπολλύναι) puesto que es “el que destruye” (τὸν ἀπολλύντα) el orden universal porque está de continuo evaporando “lo húmedo para incorporarlo al éter” (τὸ ὑγρὸν καὶ τῷ αἰθέρι προσκατατάττειν).

El Pseudo Plutarco afirma que la causa de la desavenencia entre Aquiles y Agamenón es la peste, y “de la peste” (τοῦ λοιμοῦ), “la cólera de Apolo” (τὸν Ἀπόλλωνος χόλον) y de la cólera, el ultraje al sacerdote del dios.<sup>9</sup>

Heráclito, por su parte, dice que existe un discurso que “se repite una y otra vez” (θρυλεῖται) en relación con “la cólera de Apolo” (περὶ τῆς Ἀπόλλωνος ὀργῆς), en el sentido de que los “dardos” (ὀϊστοί) arrojados con total arbitrariedad, sacrificaban inútilmente a los griegos “que en nada eran culpables” (ὅτι τοὺς οὐδὲν αἰτίους) (A. 6.3). Adjudica estas expresiones a “la malevolencia” (ὁ φθόνος), “siempre infame y envidiosa” (μιαρὸς αἰεὶ καὶ βάσκανος). Hasta tal punto sería injusta la “venganza” (μῆνις) del dios, que Agamenón, después de haber deshonrado a Crises no sufrió sanción especial alguna, cuando era él quien merecía ser castigado “si había cometido injusticia” (εἵπερ ἡδίκηει κολασθῆναι). En cambio, los que habían gritado a grandes voces: “que se tratara con respeto al sacerdote y se aceptaran los magníficos dones de rescate”<sup>10</sup> se convierten en víctimas de la obstinación de quien se empecina en no dejarse persuadir (A. 6.4).

---

<sup>9</sup> *De Vit. Hom.* B78.

<sup>10</sup> αἰδεῖσθαί θ' ἱερῆα καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα (II. I.23).

El hecho de que los griegos son “víctimas” (παρανάλωμα) de esos rayos furiosos constituye el elemento más importante en el nivel semántico. Heráclito cree que puede enunciar la “verdad” (ἀλήθεια) con la autoridad que le da su examen minucioso: no se trata de la cólera de Apolo, sino “de una epidemia de peste” (λοιμικῆς δὲ νόσου), calamidad “no enviada por la divinidad” (οὐ θεοπέμπον), “sino azote espontáneo” (ἀλλ’ αὐτόματον φθοράν) que brotó entonces, como muchas veces, para llevarse vidas humanas (A. 6.5).<sup>11</sup>

Heráclito no desconoce que Apolo es el sol; su conocimiento, proviene, de revelaciones secretas o “de discursos místicos” (τῶν μιστικῶν λόγων) donde Apolo es celebrado como un solo dios “con dos nombres” (δυσὶν ὀνόμασι).<sup>12</sup> No sólo “las ceremonias secretas teologizan” (αἱ ἀπόρρητοι τελεταὶ θεολογοῦσι) sobre el particular, sino que “el dicho popular” (τὸ δημῶδες) repite de continuo: el sol es Apolo y Apolo es el sol (A. 6.6).

‘Ceremonias secretas’ oficia como sujeto del verbo θεολογέω, cuyo alcance semántico es necesario establecer. Θεολογέω es utilizado por Filón de Alejandría con la acepción de ‘exponer una doctrina sobre la divinidad’, que no difiere mucho del valor semántico que le da Aristóteles en *Metaphysica*:

---

<sup>11</sup> En San Agustín, aparecen también los rayos del sol que son lanzados violentamente sobre la tierra; posiblemente es una reminiscencia del estoicismo (Cfr. *De civitate Dei*, VII.16).

<sup>12</sup> ‘Discursos místicos’ es una expresión que utilizará el neoplatonismo posterior. Porfirio en el s.III d.C. afirma que Pitágoras expuso “con figuras místicas, simbólicamente” (μυστικῶ τρόπῳ συμβολικῶς) las cosas que Aristóteles escribió luego más en extenso (Cfr. *Vita Pythagorae*, 41).

‘disertar sobre la divinidad o las cosas divinas’.<sup>13</sup> La acepción del término τελετή comprende toda ceremonia de iniciación o celebración de misterios, tal como aparece en Eurípides,<sup>14</sup> o en Heródoto.<sup>15</sup> En definitiva, Heráclito afirma que, así como Apolo tiene dos nombres, hay dos caminos para llegar a la divinidad: uno, místico y secreto -propio más bien de ceremonias en honor de Dionisos que de Apolo-, el otro, popular, para la gente común, “no iniciada” (δημῶδες). No obstante, el *rhetor* elude extenderse en la exposición de este tema, puesto que “la demostración de estos hechos” (ἡ περὶ τούτων ἀπόδειξις) fue investigada por Apolodoro,<sup>16</sup> “un hombre reverenciado en materia de historia” (περὶ πᾶσαν ἱστορίαν ἀνδρὶ δεινῷ) (A. 7.1).

---

<sup>13</sup> “Por esto no inútilmente describió este génesis habiéndolo expuesto como una doctrina sobre la divinidad” (ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας) (*De opificio mundi*, 12).

Θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν (*Metaphysica*, 983b).

<sup>14</sup> [...] “fiestas sagradas, para que mi culto sea público entre los mortales”

(τελετάς, ἵν’ εἶην ἐμφανῆς δαίμων βροτοῖς) (*Bacchae*, v.22)

“Bienaventurado, el que feliz / conociendo las ceremonias del dios / salva su vida”

μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων / τελετάς θεῶν εἰδῶς / βιοτὰν ἀγιστεύει (*Ibidem*, vv.73-5).

<sup>15</sup> Heródoto manifiesta que los egipcios hacen de noche ciertas representaciones denominadas misterios, como la iniciación en “los misterios de Deméter” (τῆς Δήμητρος τελετῆς) o Tesmoforias; las hijas de Dánao trajeron “estos misterios de Egipto” (τὴν τελετὴν ταύτην ἐξ Αἰγύπτου) y el uso de “la ceremonia” (ἡ τελετή) se abolió en el Peloponeso después de arrojados sus antiguos moradores por los Dorios (*Historiae*, II.171).

En el relato de las expediciones de Darío a los Escitas, Heródoto afirma que Esciles quiso alistarse entre los cofrades de Dionisos, el dios de las máscaras; cuando iba a hacer ya “la ceremonia” (τὴν τελετὴν), le “sucedió un raro portento” (ἐγένετο φάσμα μέγιστον), pero no se dio Esciles por entendido y “prosiguió su ceremonia” (ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν) (*Ibidem*, IV.79).

<sup>16</sup> Heráclito se refiere seguramente a Apolodoro de Atenas, quien vivió hacia el 140 a.C. autor de un extenso tratado en prosa ‘Sobre los dioses’ y de una Crónica (*Χρονικὴ Σύνταξις*), obra de cierta importancia, escrita en trímetros yámbicos, que cubre el período desde la caída de Troya hasta el 144 a.C. y de la que perduran solamente algunos fragmentos. A este historiador se le adjudicó la *Βυβλιοθήκη* del hoy llamado Pseudo Apolodoro, aunque esta obra casi con seguridad corresponde al s.I o II d.C.

Heráclito considera que es materia de importancia demostrar que Apolo es el sol a partir de los epítetos que utiliza Homero:<sup>17</sup> lo llama Φοῖβος, pero la denominación no proviene “de Febe” (ἀπὸ Φοίβης),<sup>18</sup> de quien dicen que fue la madre de Leto, sino que el epíteto de Febo<sup>19</sup> proviene “del resplandor de sus rayos” (ἀπὸ τῶν ἀκτίνων λαμπρόν), siendo este atributo sólo propio del sol (A. 7.5-7).

El *rhetor*, cuando analiza el epíteto Ἑκαέργης,<sup>20</sup> no considera verosímil que este nombre tenga relación con la persona homónima, quien “desde el país de los Hiperbóreos” (ἐξ Ἑπερβορέων) llevó primicias a Delos,<sup>21</sup> sino que significa “el que actúa a distancia” (ὁ τὰ ἑκαθεν ἐργαζόμενος).<sup>22</sup> Es decir que el sol “que se halla situado lejos de nuestra tierra” (ὁ ἀφεςτὼς τῆς ἡμετέρας

---

<sup>17</sup> “Sin duda que se acostumbra llamarlo Febo frecuentemente” (Ἄμέλει Φοῖβον αὐτὸν εἶωθε συνεχῶς ὀνομάζειν) (A. 7.5). Buffière (1989: 8,n.2) afirma que ἀμέλει, que traducimos como un adverbio: ‘sin duda’, connota un cierto matiz irónico: “est una transition assez chère à Heraclite, qui l’emploie huit fois dans son traité”.

<sup>18</sup> Esquilo hace derivar Febo de Febe, una de las Titánides: Τιτανὶς ἄλλη παῖς Χθονὸς καθεζέτο, / Φοίβη· δίδωσι δ’ ἧ γενέθλιον δόσιν / Φοίβῳ· τὸ Φοίβης δ’ ὄνομ’ ἔχει παρώνυμον (*Eumenides*, vv. 6-8).

<sup>19</sup> Φοῖβος significa ‘puro’ referido al agua, y ‘luminoso’ cuando se refiere a los rayos del sol (Chantraine, 1999: 1216). En Homero, Apolo es llamado Φοῖβος en *Il.* I.43, 64, 72, 182, 457. 5.344, 454; 7. 452; 9.405, 560-4; 11.353; 12.24; 15.256, 307, 318, 355; 16.527, 715, 793; 17.71, 118; 20.68, 79, 118, 450; 21.515, 545; 22.7, 213, 359; 23.188, 383; 24.32 y en *Od.* 3.279; 8.79; 9.201.

<sup>20</sup> En Homero, Apolo es denominado Ἑκαέργης (que se traduce como ‘el flechador’) en *Il.* 5.439; 15.253; 16.94 y en *Od.* 8.323.

<sup>21</sup> Calímaco da el nombre de Ἑκαέργη, Οὐπίς y Λοξώ a las hijas de Bóreas, portadoras de las primeras ofrendas que llegaron a Delos (Cfr. *Hymni*, IV.292).

<sup>22</sup> El nombre es empleado por lo pitagóricos para designar el número nueve. Los gramáticos antiguos lo relacionan con ὁ ἑκαθεν εἰργων o ἐργαζόμενος (Cfr. Chantraine, 1999: 327).

γῆς), se encuentra en lo alto, presidiendo, como un agricultor, las estaciones de los hombres en el momento oportuno, equilibrando los calores sofocantes y el frío y “convirtiéndose para los humanos responsables” (αἴτιος ἀνθρώποις γενόμενος) en artífice de la labranza y de las semillas, de las cosechas y de los trabajos que tienen que ver con el cultivo de la tierra (A. 7.8-9). Heráclito hace provenir del adverbio “lejos” (ἐκὰς), la etimología del epíteto Hecaergo, del mismo modo que Cornutus,<sup>23</sup> pero en su análisis no deja de tener en cuenta la influencia positiva de los rayos del sol en relación con la agricultura.

El epíteto Λυκηγενέτης o Λυκηγενής<sup>24</sup> no se debe –según Heráclito- a haber nacido en Licia “pues éste es un mito moderno, que no conoce Homero”

---

<sup>23</sup> Cfr. *Epid.* 32.9.

<sup>24</sup> Apolo aparece con el epíteto Λυκηγενής en *Il.* 4.101 y 119 y en el *Hymnus ad Apollinem*.

La interpretación antigua más corriente de Λυκηγενής es ‘originario de Licia’; a Apolo se le adjudican también el epíteto de Λύκειος o Λύκιος, derivados de λύκος: lobo (Cfr. Chantraine, 1999: 650).

Pausanias, en el Libro II que corresponde a Corinto y Argólide, da una explicación del origen del epíteto ‘Licio’: como los lobos iban frecuentemente contra los rebaños de modo que no les quedaba ya ningún beneficio de ellos, “la divinidad, señalando un cierto lugar” (ὁ θεὸς τόπον τινὰ εἰπὼν) donde había un leño seco, les ordenó por un oráculo que la corteza del leño mezclada con carne fuera echada a las fieras, y tan pronto como probaron la corteza las mató; aquel leño está “en el santuario de Licio” (ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Λυκίου) (Cfr. *Graeciae descriptio*: II.9.7).

Más adelante, en II.19.3-7, cuando describe el santuario de Apolo Licio en Argos, da otra versión, que se contradice con la primera. Afirma que Dánao erigió el templo de Apolo Licio por el siguiente motivo: cuando Dánao llegó a Argos disputó a Gelanor el poder. A la mañana un lobo cayó sobre un rebaño de bueyes que estaba pastando cerca de la muralla, el lobo atacó y venció al toro, jefe de la manada. Los argivos indentificaron a Gelanor con el toro y “a Dánao con el lobo” (Δαναὸν δὲ εἰκάσαι τῷ λύκῳ), de modo que los argivos otorgaron a este último el poder. Dánao consideró que había sido Apolo quien había hecho venir al lobo, y por eso fundó el santuario de Apolo Licio (ἰδρύσατο Ἀπόλλωνος ἱερὸν Λυκίου).

En otro lugar (cfr. *Ibidem*, I.19.3), Pausanias afirma que el Liceo “debe su nombre a Lico, hijo de Pandión” (Λύκου τοῦ Πανδίωνος ἔχει τὸ ὄνομα,) y desde el principio fue consagrado a Apolo. Se dice que los “Termilas” (Τερμίλαις), junto a los cuales buscó refugio Lico huyendo de Egeo, le deben a él el nombre de Licios. (Esta versión coincide con la de Heródoto I.173 y VII.92).

(τῆς Ὀμηρικῆς ἀναγνώσεως οὗτος ὁ νεώτερος μῦθος); Homero llama al sol Λυκηγενής porque a él se debe esa “luz de la despejada hora del crepúsculo” (αἶθριον ὥραν λυκαυγούς) (A. 7.10).<sup>25</sup> También puede deberse a que es el “artífice del *lycabante*” (τὸν λυκάβαντα γεννᾷ), es decir “del año” (τὸν ἐνιαυτόν) puesto que el sol, después de recorrer “uno a uno los doce signos del zodiaco” (ἐν μέρει τα δώδεκα ζώδια) marca el fin de la duración del año (A. 7.11). Heráclito relaciona Λυκηγενέτης con el término λυκαβάς o λυκαβάντης -de etimología incierta-,<sup>26</sup> que aparece como sinónimo de año en *Od.* en dos oportunidades como fórmula,<sup>27</sup> así como en la *Argonautica* de Apolonio de Rodas.<sup>28</sup>

El término es muy frecuente en los epigramas funerarios,<sup>29</sup> se trata sin

---

<sup>25</sup> Λυκαυγές s un término utilizado por Plutarco (τὸ λυκαυγές τῷ ἄερι παρέσχευεν y ἔχουσιν ἐλαφρόν καὶ λυκαυγές) en *De facie in orbe lunae*, 931e y 941d.

<sup>26</sup> Cfr. Chantraine, 1999: 649, donde se menciona que el vocablo está atestiguado en epitafios de Arcadia, Quíos y Éfeso.

<sup>27</sup> “Dentro de este mismo año llegará Odiseo” (τοῦδ’ αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ’ Ὀδυσσεύς) (*Od.* 14.161 y 19.306).

<sup>28</sup> Cuando Meleagro se incorpora a la expedición, el poeta afirma que ningún otro más excelso que él, fuera de Heracles, hubiera llegado, si allí, entre los etolios “permaneciendo durante un solo año hubiera crecido” (μοῦνον αὖθι μένων λυκάβαντα μετετρέφη) (Cfr. *Argonautica*, I.198).

Toda la población masculina había perecido en Lemnos por la mano criminal de las mujeres, “en el año transcurrido” (παροιχομένῳ λυκάβαντι) (*Ibidem*, I.610).

<sup>29</sup> El *Thesaurus Linguae Graecae* da numerosos ejemplos; citaremos sólo algunos fragmentos de *Epigrammata sepulcralia*:

Ἑβδομον εἰς δέκατόν τε βίου λυκάβαντα περῶντα Μοῖρά με πρὸς θαλάμους ἄρπασε Φερσεφόνας (193); Ὀκτωκαιδεκάτου με καταρχόμενον λυκάβαντος (241); Οὐ φιλία κέκ ληκε τριακοστῷ λυκάβαντι (290); Ἀλλ’ ἄρ’ ἔσαθρήσας φωτὸς δέκα τρίς λυκάβαντας πρὸς πέντε, φθίμενος τήνδ’ ἐπικειμαι κόνιν (293); Ἐπτὰ μόνους λυκάβαντας δύω καὶ μῆ νας ἔζησα, ὧν τρεῖς ἐξετέλουν Διονύσῳ ὄργια βάζων. (459); Εἰκοσιᾷ λυκάβασιν ἐγὼ ζήσασα Σαβῖνα καὶ μηνὶν τέτρασιν (505).

duda de uno de los elementos arcaicos que se mantuvo por siglos en este tipo de fraseología, cuya característica de estilo era estar escritos de manera que pareciera que el difunto o el dedicante se estaba dirigiendo al lector de modo directo.

Por último, Heráclito menciona que Homero “llama a Apolo, Crisaor”<sup>30</sup> (χρυσάορον αὐτὸν ὠνόμασεν), no por llevar ceñida “una espada de oro” (χρυσοῦν ξίφος) puesto que las armas son impropias de este dios -que es arquero- sino porque, como su resplandor “al salir” (ἐξ ἀνατολῶν), se asemeja muchísimo al oro cuando se lo mira, Χρυσάορος es un epíteto apropiado para el sol “a causa de sus rayos” (διὰ τὰς ἀκτῖνας) (A. 7.12-13).

Heráclito ha llevado la argumentación hacia el objetivo de demostrar que Apolo es la representación de los rayos del sol -tanto los del crepúsculo como los de la puesta del sol- y que Odiseo propicia al sol como divinidad, por medio de “sacrificios” (θυσίας). La puesta del sol representa el fin de las manifestaciones de piedad. A la noche, cuando la divinidad ya no puede ver ni oír, ni le es posible estar presente en los ritos sagrados, cesa la celebración solemne. Antes de que el sol inicie su camino hacia el mediodía, los vapores de rocío dejan escapar “vientos” (πνεύματα) difuminados y suaves. Mediante esta alegoría, Heráclito pretende demostrar que la cólera del irritado Apolo no es

---

<sup>30</sup> El epíteto Χρυσάορος aparece en II. 5.509 y 15.256.

arbitraria, sino que es “expresión filosófica” (φιλοσοφοῦσαν ἔννοιαν) de un fenómeno físico (A. 16.1-5).

Heráclito hace referencia -como Cornutus- a la rivalidad entre Apolo y Poseidón,<sup>31</sup> “pues siempre ha existido una increíble rivalidad entre el agua y el fuego” (ἀεὶ γὰρ ἄπιστος ἔχθρα πυρὶ καὶ ὕδατι), porque Poseidón es el “elemento húmedo” (ὕγρὰ ὕλη); su nombre proviene de πόσις y lucha contra los rayos ardientes del sol (A. 7.14-15).

Apolo se identifica con el sol porque en “las epidemias de peste” (αἱ λοιμικαὶ νόσοι), el sol es la causa principal de las muertes. Cuando el verano es seco y abrasador, arranca de las tierras “emanaciones insalubres” (νοσηροὺς ἀτμούς), y los cuerpos agotados, que se resienten por el cambio inusual operado en la atmósfera circundante, “se consumen bajo el azote de la peste” (νοσοῦντα λοιμικοῖς πάθεσιν ἀναλοῦνται) (A. 8.1-3). “De estas aceradas epidemias” (τῶν ὀξέων συμφορῶν), Homero hace responsable a Apolo, diseñando claramente a este dios con los trazos del “artífice de las muertes repentinas” (τοῖς αἰφνιδίος θανάτοις ἐπιγράφων); el *rhetor* cita los

---

<sup>31</sup> Pausanias menciona a Apolo en relación con Poseidón cuando afirma que existe un poema entre los griegos, en versos hexamétricos de nombre *Eumolpia* atribuido a Museo, en el que se dice que el oráculo de Delfos era primero propiedad común de Gea y de Poseidón. Más tarde Gea dio su parte a Themis y Apolo recibió Delfos de Themis como un regalo; a cambio del oráculo, Apolo dio Calauria a Poseidón, la que está enfrente de Trecén. (Cfr. *Graecae descriptio* I.5-6).

versos homéricos: “Viene Apolo, el del arco de plata, con Ártemis / y les da muerte con sus suaves flechas”.<sup>32</sup>

Cornutus afirma que “los antiguos” (οἱ πάλαι) atribuyen a Apolo las “muertes repentinas” (ὀξεῖς θανάτους), puesto que Aquiles pide, durante la plaga, que se consulte a un “adivino” (μάντις) para que diga por qué Febo Apolo está tan enojado.<sup>33</sup>

El Pseudo Plutarco afirma también que “las enfermedades epidémicas” (τὰ ἐπιδήμια νοσήματα) tienen su origen en Apolo, que parece ser el mismo que Helios, porque de él dependen las estaciones del año, las cuales, si hay un desequilibrio, son “causa de las enfermedades” (νοσήματος αἰτίαι). Homero, según el autor, atribuye la salud y muerte de los hombres a Apolo, y de las mujeres a Ártemis, vale decir, al sol y a la luna,<sup>34</sup> haciéndolos arqueros por el lanzamiento de sus rayos.<sup>35</sup>

La postura epistemológica de Heráclito se desarrolla en forma extensa, ejemplificando con fragmentos de // para demostrar que la peste sobrevino en verano. Interpreta que Homero no describe la luz del sol como “absolutamente pura” (οὐ ἀκήρατον), sino mezclada con una neblina negra; ha cubierto pues el sol con el velo de la noche, esa misma noche que hace encubrir la luz del día

---

<sup>32</sup> ἐλθὼν ἀργυρότοξος Ἄπολλων Ἀρτέμιδι ξύν,  
οἷσ' ἀγανοῖσι βέλεσσιν ἐποιχόμενος κατέπεφνεν (Od. 5.410-1).

<sup>33</sup> Cfr. *Epid.* 32.16.

<sup>34</sup> La representación de Apolo como el sol y de Artemisa como la luna, aparece también en Filón de Alejandría: καὶ ἥλιον Ἄπολλωνα, καὶ σελήνην Ἀρτεμιν (*De decalogo*, 54).

<sup>35</sup> Cfr. *De Vit. Hom.* B202.

“con las epidemias de peste” (ἐν τοῖς λοιμικαῖς πάθεσιν) (A. 13.3). Estas epidemias se dan especialmente en el punto álgido del verano, cuando el aire está viciado. En la curación de la enfermedad, es fundamental la intervención de Hera, “alegorizada como una fuerza de la naturaleza” (φυσικῶς ἀλληγορήσας) (A. 15.2).

Robert Lamberton, en el capítulo sobre Proclo analiza la proyección de ‘esta inversión de estructuras de sentido’ en el neoplatonismo alegórico, como si Homero construyera una figura de Apolo -diversa de aquella olímpica-, como entidad angélica o demoníaca que está en contacto con el destino de las almas.<sup>36</sup> La época en que Heráclito escribe es anterior a esta preocupación mística por el destino de las ψυχαί; sin embargo, hay ya conciencia de la división entre “materia” (ὕλη) y πνεῦμα: la primera es pesada e inerte, vivificada y animada por el *pneuma*; el segundo es ligero y móvil, penetra y se mezcla totalmente con la materia y puede ser concebido en términos de αἰθήρ o ἄήρ, pero también como “fuego” (πῦρ) o calor vivificante de los rayos del sol, como razón seminal o λόγος σπερματικός.

---

<sup>36</sup> "This constitutes yet another inversion of the structures of meaning we have been led to expect: when Homer says 'Apollo', a name most obviously having its referent in a higher reality and designating an entity commanding respect and awe, he may not mean that Apollo, but rather a lower Apollo, an angelic or demonic entity in touch with the fate of souls" (Lamberton, 1989: 218).

### **3. Hera es ἄήρ**

Heráclito afirma que, “según los físicos” (κατὰ τοὺς φυσικούς), los elementos “relacionados con el *pneuma*”<sup>37</sup> (τῶν πνευματικῶν στοιχείων) son el éter y el aire; el primero es Zeus, “la sustancia ígnea” (τὴν πυρώδη οὐσίαν) y el segundo Hera, que es el aire, “elemento más delicado y por ello, femenino” (μαλακώτερον στοιχεῖον, διὰ τοῦτο καὶ θῆλυ) (A. 15.3).<sup>38</sup>

Michael Murrin afirma que podríamos evaluar con propiedad el sentido peculiar de la lectura alegórica, si tomamos como ejemplo la figura de la divina Hera en el texto de Heráclito, para demostrar de qué manera la divinidad femenina dominante en *Il.* actúa como eslabón entre Homero y Virgilio.<sup>39</sup> Los intérpretes de Homero ven, en las escenas épicas, un oculto saber filosófico, que utiliza símbolos más que silogismos. Virgilio, por su parte, otorgó polivalentes significados a esos símbolos y logró que la alegoría se convirtiera en un recurso usual desde la Edad Media y el Renacimiento.

En relación con Hera, Murrin toma como modelo de lectura alegórica, tres pasajes de *Il.*: a) la conspiración contra Zeus, en la que Hera toma parte (I.396-406); b) el encadenamiento de Hera por su esposo, sujetas las manos con una cadena de oro y yunques en los pies (15.18-20) y c) “el engaño a Zeus”

---

<sup>37</sup> El *πνεῦμα* es un concepto primordial en Anaxímenes y pasa por la concepción del ‘ser’ pitagórico, antes de llegar a la filosofía estoica.

<sup>38</sup> Pépin (1976: 126) cuando habla de la transposición antropomófica de las fuerzas de la naturaleza por el alegorismo estoico afirma: “L’air a été divinisé sous le nom de Junon, soeur et femme de Jupiter, parce qu’il ressemble à l’éther et le touche de près; de plus, on a fait de l’air une divinité femelle parce qu’il est d’une suprême mollesse (à moins que *Iuno* ne vienne aussi de *iuvare*)”.

(Διδὸς ἄπᾶτη) por la seducción que Hera ejerce sobre su cónyuge en la cumbre del monte Ida.<sup>39</sup>

“¿Acaso no recuerdas cuando estuviste colgada en lo alto, de ambos pies / puse dos yunques, y sujeté tus manos con una cadena / de oro, imposible de romper? Te hallabas suspendida en medio del éter y de las nubes”,<sup>40</sup> es una admonición de Zeus a su divina esposa, que se refiere -según Heráclito-, “a una alegoría del orden de sucesión de los cuatro elementos” (ἡ τάξις ἡλληγόρηται τῶν τεττάρων στοιχείων) (A. 23.2).

En estos versos está expuesta teológicamente “la génesis del universo” (ἡ τοῦ παντὸς γένεσις) y el orden que ocupan los cuatro elementos: Zeus es el éter, mantiene el aire colgado de él -es decir, a Hera-. Los dos yunques fijados en las extremidades del aire son el agua y la tierra. ¿Por qué Zeus sanciona con tan preciosas cadenas, ideando “una cadena de oro en vez de una de hierro” (χρυσοῦν ἀντὶ τοῦ σιδήρου), más fuerte?, se pregunta Heráclito. La respuesta es que la zona en que se junta el éter y el aire se asemeja al oro en cuanto a su color. Las masas compactas de tierra y agua serían los dos yunques que cuelgan más abajo (A. 40.2-13).

---

<sup>39</sup> Cfr. Murrin 1980: 3ss.

<sup>40</sup> ἦ σὺ μέμνη ὅτε τ' ἐκρέμω ὑψόθεν, ἐκ δὲ ποδοῖιν  
ἄκμονας ἦκα δύω, περὶ χερσὶ δὲ δεσμὸν ἱηλα  
χρύσεον ἄρρηκτον; σὺ δ' ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν) (II. 15.18-20).

Los filósofos presocráticos -como Anaxímenes-,<sup>41</sup> concebían la tierra con forma de trapecio, parecida a un yunque, de modo que esta versión de exégesis homérica es, posiblemente, muy antigua. Cuando Hera dice que “sean testigos la tierra, el vasto y alto cielo, y el agua de la Estigia, de subterránea corriente, que es mayor juramento y más terrible para los dioses bienaventurados”,<sup>42</sup> está nombrando los otros tres elementos: el agua y la tierra, y por encima, el cielo, es decir, el éter.<sup>43</sup>

Respecto de la concepción física del cosmos, los estoicos siguen a Platón y Aristóteles; creen que el cosmos es uno, limitado, esférico y constituido por elementos. La diferencia radica en que, mientras los estoicos aseguran que los elementos son cuatro y sólo cuatro -el primero en la periferia, ígneo, llamado éter-, Platón afirma que la periferia del cosmos está constituida por fuego. Debajo de este elemento,<sup>44</sup> el aire está conformado por otros dos, que difieren en pureza y brillo: el aire más elevado es llamado éter y el inferior, nebuloso y denso, ἄήρ.<sup>45</sup> Aristóteles reconoce la estratificación en cinco capas, pero por

---

<sup>41</sup> Según Heráclito, Homero utiliza alegorías puesto que los filósofos usan especialmente “de esta figura” (τούτω τῷ τρόπῳ); Heráclito de Éfeso respecto de todo lo que se refiere a la Naturaleza “alegoriza al modo de enigmas” (αἰγνιγματῶδες ἀλληγορεῖ); Empédocles de Agrigento reproduce la alegoría homérica “cuando quiere mostrarnos que hay cuatro elementos” (τὰ τέτταρα στοιχεῖα βουλόμενος ἡμῖν ὑποσημῆναι), de los cuales Hera es el aire (A. 24.2-6).

<sup>42</sup> Ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε  
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος  
ὄρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι (//. 15.36-8).

<sup>43</sup> Cfr. Cicerón “Aer autem, ut stoici disputant, interiectus inter mare et caelum lunonis nomine consecratur, quae est soror et coniux Iovis, quod <ei> et similitudo est aetheris et cum eo summa coniunctio” (De Natura Deorum, 2.66).

<sup>44</sup> Cfr. *Timaeus*, 62d-63e.

<sup>45</sup> Cfr. *Timaeus*, 58d y *Phaedo*, 109b-c y 111a-b.

fuera de los cuatro llamados fuego, aire, agua y tierra, hay un quinto elemento, al que no le da un nombre específico.<sup>46</sup>

Cuatro características relacionan a Hera con el aire: su manera de desplazarse,<sup>47</sup> la persecución que realiza de Heracles,<sup>48</sup> las nubes y la niebla con la que Zeus la asocia<sup>49</sup> y sobre todo, su nombre.<sup>50</sup>

La explicación del epíteto λευκώλενος está relacionada con el “aire puro” (λευκὸς ἀήρ) que prestó su luz e hizo más pura la oscuridad y liberó al ejército griego de la peste provocada por Apolo. Una vez liberado “de la enfermedad” (τῆς νόσου) el ejército griego retornó al camino habitual, como cuando el pueblo queda libre de cualquier mal, con sacrificios y purificaciones para alejar la desgracia (A. 15.6-7). Esta teoría sobre “poderes divinos” (θείας δυνάμεις) de los que son portadores los elementos parece provenir de Jenócrates –quien

---

<sup>46</sup> Cfr. *De caelo*, 269a y 287a.

<sup>47</sup> “Hera abandonó la cima del Olimpo “volando rauda” (ἄϊξασα)/ y cuando pasó por la Pieria y la deleitosa Ebatia/ salvó, de los Tracios cuidadores de caballos/ las altas y nevadas cumbres de las montañas “sin que sus pies tocaran la tierra” (οὐδὲ χθόνα μάρπτε ποδοῖν) (Il. 14.225-9). “Y pasó de los montes Ideos al vasto Olimpo/ como vuela veloz el pensamiento del hombre (ὄτ’ ἄν ἄϊξη νόος ἀνέρος) que habiendo viajado sobre muchas/ tierras, las recuerda en su reflexivo espíritu” (Il. 15.79-81).

<sup>48</sup> Pausanias menciona a Heracles en relación con Hera y alude a antiguas rencillas entre ambas divinidades; afirma que sólo los Lacedemonios de entre los griegos tienen la costumbre de dar a Hera “el sobrenombre de Egófaga/ Que come cabras” (ἐπονομάζειν Αἰγοφάγον) y de sacrificar cabras a la diosa. Dicen que Heracles creó el santuario y fue “el primero en sacrificar cabras” (αἰγὰς θῦσαι πρῶτον) porque en su lucha con Hipocoonte y sus hijos, no encontró ningún estorbo por parte de Hera, como en otras ocasiones en que la diosa había contendido con él (*Graeciae descriptio*, III.15.9).

<sup>49</sup> El cristianismo primitivo al realizar las trasposiciones cosmológicas hace del ‘aire’ el dominio de los ángeles, San Agustín en *De civitate Dei*, basándose en un pasaje de *De imaginibus* de Porfirio y con el propósito de explicar la teoría de los dos ángeles, el bueno y el malvado, hace una referencia a Hera como el aire a partir de la etimología del nombre.

<sup>50</sup> La principal conexión entre Hera y el aire es justamente su propio nombre: Ἥρα / ἀήρ.

dirigió la Academia entre el 339 y el 314 a.C.- según un comentario de Aecio que aparece en Estobeo.<sup>51</sup>

La enemistad de Hera y Artemisa,<sup>52</sup> que según Heráclito, representa la “contienda del aire con la luna” (ἐχθρὰν ἀέρι τὴν σελήνην) alude al movimiento de este astro por el aire (A. 57.4). Para los pitagóricos, en el aire habitan las almas, que separadas de sus cuerpos, esperan la reencarnación, y Artemisa, es decir, la luna, protege las almas inferiores, puesto que preside el crecimiento de las plantas y animales.<sup>53</sup>

Heráclito no alude a la disputa de Hera con Artemisa en los mismos términos del neoplatonismo posterior, como Proclo, quien realiza una exégesis mística, donde ambas divinidades representan la división de las almas en “rationales o irracionales” (λογικῶν ἢ ἀλόγων), “separables o inseparables” (χωριστῶν ἢ ἀχωρίστων), “superiores o naturales” (ὑπερφυῶν ἢ φυσικῶν).<sup>54</sup> El *rhetor* dice que la luna “es derrotada muy pronto” (ταχέως νενικῆσθαι) puesto que el aire es inconmensurable y está esparcido por todas partes; la luna, que tiene un tamaño más reducido y su luz se ve ensombrecida por eclipses o nubes que se desplazan.

---

<sup>51</sup> Cfr. Pépin, 1976: 363 que cita a Estobeo, *Anthologium* I.1. 29b.

<sup>52</sup> “Frente a Hera se apostó la del arco de oro, diosa que ama el bullicio / Artemis la flechadora”  
Ἥρη δ’ ἀντέστη χρυσηλάκατος κελαδεινὴ  
Ἄρτεμις ἰοχέαιρα (Il. 20.73-4)

<sup>53</sup> Cfr. Buffière, 1956: 552.

<sup>54</sup> Cfr. *In Platonis Rempublicam comentaria*, I.95.

Por eso Homero concede “el premio de la victoria” (τῆς νίκης τὰ βραβεῖα) a la que tiene el mayor tamaño y puede inferir mayor daño a la otra (A. 57.5-7).

Los comentaristas del s.I se refieren en especial al episodio de II. del engaño que pergeñó Hera contra Zeus, cuando en la cima del Olimpo, vio a Poseidón que socorría a los Aqueos contra los Troyanos y se le ocurrió engañar a su hermano y esposo ataviándose de tal modo que él quisiera acostarse con ella y entonces, pudiera derramar sobre sus párpados el dulce sueño (14.153-355 y 15.1-84).<sup>55</sup>

El Pseudo Plutarco afirma que cuando Homero hace referencia a que Zeus cohabitaba con Hera, que era su hermana, habla alegóricamente, pues por Hera se entiende el aire, “sustancia húmeda” (ὕγρὰ οὐσία) y Zeus es el éter, “sustancia ígnea y cálida” (πυρώδης καὶ ἐνθερμος οὐσία). Son hermanos por su similitud en algunos aspectos y son cónyuges porque de sus uniones “se genera todo” (γεννᾶται τὰ πάντα). Por esta razón su unión se produce en el Ida y la tierra produce para ellos “las hierbas y las flores” (τὰς πόας καὶ τὰ ἄνθη).<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Platón ataca este episodio en *Res publica* (390b-c) y se pregunta si el pasaje -donde Zeus olvida su deber de velar entre los dioses y los hombres porque el deseo amoroso se apodera de él- es apropiado para inducir a un joven a la templanza. El dios supremo no tiene paciencia para volver a sus aposentos y se une a Hera allí mismo, en el suelo, y le declara que nunca la ha deseado con tanto ardor, ni siquiera cuando se encontraron aquella primera vez ‘sin que sus queridos padres lo supieran’.

<sup>56</sup> Cfr. *De Vit Hom.* B96.

Heráclito se lamenta de que se ridiculice este episodio del “sueño inoportuno de Zeus” (ἀκαιροῦς Διὸς ὕπνου) en el Ida, lecho extendido en plena montaña, como para animales irracionales, lecho en el cual Zeus fue esclavizado por los dos requerimientos más irracionales: “el amor y el sueño” (ἔρωτι καὶ ὕπνῳ). El *rhetor* opina que el tema se presenta “a través de una alegoría de la estación de la primavera” (δι’ ἀλληγορίας ἐαρινὴν ὥραν), en la cual brotan de la tierra todas las plantas y verduras tiernas a medida que se retira el frío del invierno (A. 39.1-2). Homero nos presenta a Hera, es decir al aire, “sombrio” (στυγνόν) al salir del invierno “e incluso abatido” (ἔτι καὶ κατηφῆ); pero poco tiempo después, desprendiéndose de esta nube de pesadumbre “limpió toda posible imperfección, y se ungió con un aceite espeso / divino, agradable, que había sido perfumado para ella”.<sup>58</sup> En esta ocasión Hera está *alegorizando* “la estación brillante y vivificadora” (ἡ λιπαρὰ καὶ γόνιμος ὥρα) con el aroma de las flores (A. 39.3-5).

Cuando la diosa forma sus rizos “hermosos, divinos, que colgaban de cabeza inmortal”,<sup>59</sup> Homero quiere aludir “al crecimiento de las plantas” (τὴν τῶν φυτῶν αὕξησιν). Cuando el poeta menciona el cinturón que ciñe “el regazo de la primavera” (ἐγκολπιον τῷ ἔαρι) “en donde se asientan la

---

<sup>58</sup> λύματα πάντα κάθηρεν, ἀλείψατο δὲ λίπ’ ἐλαίῳ  
ἀμβροσίῳ ἐδανῶ, τό ῥά οἱ τεθυωμένον ἦεν (Il. 14.171-2).

<sup>59</sup> καλοῦς ἀμβροσίους ἐκ κράτος ἀθανάτοιο (*Ibidem*, 14.177).

amistad, el deseo, y las charlas amorosas”,<sup>60</sup> alude a la estación del año que más placeres depara, ni se sufre un frío excesivo ni un calor agobiante.

El aire primaveral se une más tarde con el éter, en la cima más elevada de la montaña: “el hijo de Cronos tomó en sus brazos a su esposa”.<sup>61</sup> Los amantes esposos “se acostaron allí, se cubrieron con nube / hermosa y dorada, de la cual caían brillantes gotas de rocío”.<sup>62</sup> Cuando el aire dispersa las nubes y éstas son traspasadas por los rayos del sol, brillan unos destellos como de oro: es la nube que, en la cima del Ida, “sujetó el demiurgo de la estación primaveral” (ὁ τῆς ἑαρινῆς ὥρας δημιουργὸς ἐφήλωσεν) (A. 39.6-17).

La escena de amor en la cumbre del Ida, donde Hera despliega su sensualidad para seducir y distraer a Zeus, provocará no poca indignación en los comentaristas cristianos.<sup>63</sup> Autores contemporáneos a Heráclito, cuando se refieren al episodio, parangonan la actitud de Hera con la lascivia de Afrodita, a quien la consorte de Zeus solicita drogas y el ceñidor que la hace irresistible, con el objetivo de seducir a su divino esposo.<sup>64</sup> Plutarco compara a Hera con Afrodita, para demostrar que la compañía y favor de los hombres conseguidos “con filtros, encantamientos y engaños” (ἀπὸ φαρμάκων καὶ γοητείας καὶ

---

<sup>60</sup> ἐνθ' ἐνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἥμερος, ἐν δ' ὁαριστὺς  
πάρφασις (*Ibidem*, 14.216-7).

<sup>61</sup> Ἡ ῥα καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἦν παράκοιτιν (*Ibidem*, 14.346).

<sup>62</sup> τῷ ἐνι λεξάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλην ἔσσαντο  
καλὴν χρυσεῖην· στιλπναὶ δ' ἀπέπιπτον ἔερσαι (*Ibidem*, 14.350-1).

<sup>63</sup> Cfr. Pépin, 1976: 454, n. 40 donde se enumera una lista de autores que consideran obscena la escena de la unión amorosa de Hera y Zeus.

<sup>64</sup> Cfr. Dión Crisóstomo: *Oratio*, XI.20 donde comenta Il. 15.1-77 y 14.153-223.

μετὰ δόλου) son algo efímero y provocan sentimientos que mutan “en enemistad e ira” (εἰς ἔχθραν καὶ ὀργήν) cuando se marchita el placer.<sup>65</sup>

#### **4. Afrodita es φιλία**

La construcción textual de Afrodita en el texto heracliteo es compleja y contradictoria. Se organiza en torno de tres ejes mitográficos transmitidos por la tradición: a) infunde la pasión amorosa que obliga a Helena a abandonar a Menelao para huir con Paris, b) es herida por Diomedes por haber querido proteger a Eneas y c) es descubierta por su esposo Hefesto cuando comete adulterio con Ares.

Cuando la diosa arroja a Helena en los libertinos brazos de Alejandro, Heráclito afirma que Homero designa con el nombre de Afrodita, la “pasión” (πάθος) “en los arrebatos amorosos” (ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς) (A. 28.5). Debido a este episodio, Afrodita está ligada a los orígenes de la guerra de Troya, pues como canta Alceo, “perturbó en su pecho el ánimo” (ἐν στήθεσιν ἐπτόαισε θυμόν) de la argiva Helena, que abandonó a su hija y el suntuoso lecho de su esposo.<sup>66</sup>

Durante toda la guerra protegió a los Troyanos, y en especial a Paris. En oportunidad del combate singular de éste con Menelao, cuando Paris estuvo a

---

<sup>65</sup> Cfr. *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 20.B.6.

<sup>66</sup> Cfr. Frag. 283.

punto de sucumbir, Afrodita lo salvó del peligro y provocó el incidente que reanudó la contienda. Protegió también a Eneas, cuando iba a ser muerto por Diomedes, quien consiguió herirla (*Il.* 5.352ss), cayendo la diosa abrumada por el dolor en medio del tumulto. Cuando es herida por Diomedes representa, según Heráclito, la “sinrazón” (ἄφοροσύνη) “la irracionalidad de los combatientes bárbaros” (τῶν μαχομένων βαρβάρων ἄλογιστίαν) (*A.* 30.4).<sup>67</sup>

Cuando se une a Ares, para el *rhetor* representa el “desenfreno” (ἄκολασία) (*A.* 54.7 y 69.3), pero también es φιλία, en pacífica concordia con νείκος, para salvaguardar la armonía de los cuatro elementos (*A.* 69.8-11).

La historia de la cultura documenta profusamente que Afrodita representa la pasión amorosa desde que Hesíodo relató en *Theogonia* cómo de los genitales de Urano, cercenados por el acero de Cronos, arrojados al mar, brotó blanca espuma y de ella salió una joven, quien, cuando abordó la tierra, hizo brotar la hierba bajo sus pies encantadores. Eros la acompañaba y el hermoso Himero la seguía cuando se presentaba a la asamblea de los dioses; por elección de la *moira*, participaba entre los hombres y los dioses inmortales, en las entrevistas de las vírgenes, las sonrisas, las seducciones, el dulce encanto, las ternuras y

---

<sup>67</sup> Heráclito relaciona en la interpretación de este episodio el primer elemento del nombre (ἄφο-) con el término ἄφοροσύνη. En los escolios (*Venetus A* a *Il.* 5.330) se lee que Cipris es “para unos el deseo” (Κύπριν οἱ μὲν τὴν εὐθυμίαν), “para otros la sinrazón de los bárbaros” (οἱ δὲ τὴν βαρβαρικὴν ἄφοροσύνην).

las caricias.<sup>68</sup>

Clemente de Alejandría pretende demostrar la superioridad del cristianismo sobre las religiones y filosofías paganas y encuentra fundamentos en la relación de los mitos con los misterios órficos y eleusinos de los griegos. Su intención es develar los misterios que se introdujeron desde Chipre o desde Egipto como “semilla de maldad y corrupción” (σπέρμα κακίας καὶ φθορᾶς).<sup>69</sup> Clemente cita la *Theogonia* de Hesíodo y los epítetos ἀφρογενής y κυπρογενής atribuidos a Afrodita. El nombre de Φιλομηδέα proviene de las “partes” (μηδέα) cercenadas a Urano: “cuán obscenas” (ὥς ἀσελγῶν), exclama, son esas “partes” (μορίων) de las que nace la diosa a quien los griegos prestan reverencia, y todo porque en el rito introducido por el chipriota Cyrinas “una torta de sal y un falo” (ἀλῶν χόνδρος καὶ φαλλὸς) era el presente que se le ofrecía al joven que iba a ser iniciado en el arte de la fornicación, y el muchacho a su vez, ofrecía una moneda a la diosa como los amantes dan a una hetaira.

---

<sup>68</sup> τῇ δ' Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἴμερος ἔσπετο καλὸς  
γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φύλον ἰούση·  
ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἡδὲ λέλογχε  
μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,  
παρθενίους τ' ὄαρους μειδήματά τ' ἐξαπάτας τε  
τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μελιχίην τε (*Theogonia*, 201-206).

<sup>69</sup> Un tal Cyniras de Chipre -según Clemente- tuvo la audacia de introducir las lascivas orgías dedicadas a Afrodita sólo con la intención de divinizar una prostituta (πόρνη) de su propio país. Del mismo modo, un tal Melampoda, hijo de Amythaon, introdujo desde Egipto los festivales de Deméter. Estos hombres serían los ‘padres’ de los mitos impíos que los griegos no debieran venerar (Cfr. *Protrepticus*, II.13ss.).

Fue tendencia del neoplatonismo posterior concertar la tradición clásica con algunos rasgos del misticismo oriental. Respecto de Afrodita, Salustio,<sup>70</sup> se detiene en el episodio de la manzana de la Discordia y afirma que ese banquete divino, significa los “poderes hipercósmicos de los dioses” (ὑπερκοσμίους δυνάμεις τῶν θεῶν). La manzana de oro representa el Mundo que, “producto de los contrarios” (τῶν ἐναντίων γινόμενος) con razón se dice fue arrojada “por la Discordia” (ὑπὸ τῆς Ἑριδος). Paris simboliza el alma que vive de acuerdo con las sensaciones, quien no ve en el Mundo otros poderes sino sólo “la belleza” (τὸ κάλλος) y por eso otorga la manzana a Afrodita. Salustio clasifica a los dioses en “encósmicos” (ἐγκόσμιοι) e “hipercósmicos” (ὑπερκόσμιοι).<sup>71</sup>

Los dioses ‘hipercósmicos’ hacen las esencias de los dioses, otros el intelecto y otros, las almas. Los dioses ‘encósmicos’, es decir “que hacen el mundo” (ποιοῦσι τὸν Κόσμον) son Zeus, Poseidón y Hefesto, es decir, son “los creadores” (οἱ ποιοῦντες); otros son “los que lo animan” (οἱ δὲ ψυχοῦντες): Deméter, Hera y Ártemis, otros “los que lo armonizan” (οἱ δὲ ἀρμόζοντες): Apolo, Afrodita y Hermes.

---

<sup>70</sup> Salustio fue prefecto de Flavio Claudio Juliano, filohelenista acérrimo que se opuso, radicalmente, al cristianismo triunfante por esos años (mediados del s.IV). Su obra, es una especie de catecismo neoplatónico, usado para refutar los ataques cristianos.

<sup>71</sup> Cfr. Salustio, VI.10; la misma clasificación en Proclo: *Theologia Platonica*, V.26ss e *In Platonis Timaeum commentaria*, I.142ss.

Filón de Alejandría ubica también a Afrodita en relación con la divinización de los elementos, de los planetas, de las estrellas fijas y hasta del mundo en su totalidad: se denomina “a Hera, el aire” (Ἡραν δὲ τὸν αἶρα), “al fuego, Hefesto” (τὸ πῦρ Ἡφαιστον), “al sol, Apolo” (ἥλιον Ἀπόλλωνα), “a la luna, Artemisa” (σελήνην Ἄρτεμιν), “a la estrella de la mañana, Afrodita” (ἑωσφόρον Ἀφροδίτην) pero éstos son nombres dados por los mitógrafos, quienes inventan fábulas con astucia para engañar a sus oyentes.<sup>72</sup>

El episodio más citado por los intérpretes de Homero es el de los amores de Ares y Afrodita, utilizado –según Heráclito– para explicar un saber filosófico que confirma “las creencias de la escuela siciliana y la teoría de Empédocles” (τὰ Σικελικὰ δόγματα καὶ τὴν Ἐμπεδόκλειον γνώμην): Ares es la discordia y Afrodita es la amistad. A estos dos principios, “separados en su origen” (διεστηκότας ἐν ἀρχῇ) Homero nos lo presenta, después de su antigua rivalidad, unidos “en íntima concordia” (εἰς μίαν ὁμόνοιαν) (A. 69.8-9).

Con la diversidad de puntos de vista respecto del mismo tema, que caracteriza a las interpretaciones alegóricas de Filón, Heráclito pasa del nivel doctrinal filosófico a una prosaica interpretación del adulterio de la diosa: afirma que puede que se trate de una alegoría relativa “al trabajo de la forja” (τῆς χαλκευτικῆς τέχνης), en la cual Ares representaría el “hierro” (σίδηρος),

---

<sup>72</sup> Cfr. *De decalogo*, 53-5.

a quien Hefesto domina con facilidad, puesto que el fuego ablanda en sus llamas, sin la menor dificultad, la dureza de este metal y que es necesaria también “para el artista” (τῷ τεχνίτῃ) la participación de Afrodita, pues después de ablandar el hierro con el fuego, consigue ejecutar con éxito su obra “con un arte encantador” (ἐπαφροδίτῳ τινὶ τέχνῃ) (A. 69.12-15).

Así como Afrodita protege a los troyanos y se convierte en la diosa madre de la civilización latina, Atenea preserva la integridad moral de Aquiles y Odiseo, como diosa de la Razón que preside las actividades propias de la filosofía.

### **5. Atenea es φρόνησις**

Heráclito cita el episodio de // en que Atenea se aparece a Aquiles y lo toma de la cabellera para evitar que, en su cólera, mate a Agamenón y se lleve por la fuerza a Briseida (A. 17.1):

“Sacó de la vaina una gran espada; y Atenea llegó desde el cielo pues la había enviado la diosa Hera, la de blancos brazos, que por igual amaba a ambos en su corazón y se afligía. Se puso detrás y asió con fuerza al Pélida por la rubia cabellera, apareciendo a él solo; de los demás, ninguno la veía. Se quedó estupefacto Aquiles; se volvió en seguida y al punto reconoció a Palas Atenea: ambos ojos parecían terribles”.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> ἔλκετο δ' ἐκ κολεοῖο μέγα ξίφος, ἦλθε δ' Ἀθήνη  
οὐρανόθεν· πρὸ γὰρ ἦκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη  
ἄμφω ὁμῶς θυμῷ φιλέουσά τε κηδομένη τε·  
στῇ δ' ὀπιθεν, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλεΐωνα  
οἴω φαινομένη· τῶν δ' ἄλλων οὐ τις ὄρατο·  
θάμβησεν δ' Ἀχιλεὺς, μετὰ δ' ἐτράπετ', αὐτίκα δ' ἔγνω  
Παλλὰδ' Ἀθηναίην· δεινὴ δὲ οἱ ὅσσε φάανθεν· (//. I.194-200).

Cuando la diosa abandona su estancia en el cielo, para tomar de la cabellera a Aquiles, significa que “un saber brillante y eminentemente filosófico” (λαμπρὰ καὶ λίκαν φιλόσοφος ἐσπιστήμη), “expresado en forma alegórica” (κατ’ ἀλληγορίαν) subyace en estas reflexiones e incluso Platón, a partir de estos versos se apropió de “la teoría homérica sobre el alma” (τὸ περὶ τῆς ψυχῆς δόγμα) (A. 17.3-4).

El *rhetor* se pregunta en qué lugar reside el elemento racional y encuentra que es en “la cabeza” (ἡ κεφαλή) que ocupa en el cuerpo el lugar preeminente (A. 9.2).

La “opinión” (δόξα), que Homero trasmite, se confirma “de manera alegórica” (ἀλληγορικῶς) con la figura de Atenea. Cuando Aquiles, henchido de cólera, se precipita sobre la espada, nublada su facultad de razonar por “el furor” (ὀργῆς) que anidaba en su pecho, es precisamente “la mente” (ὁ νοῦς) la que, al poco tiempo, lo arranca de la embriaguez de la ira y lo restituye a un estado mejor. El “cambio de opinión mediante la razón” (σὺν φρονήσει μετάνοια) es lo que, en los poemas homéricos, se identifica con Atenea (A. 19.5-7).

Atenea es la φρόνησις. *Phronesis* es un concepto introducido por Heráclito de Éfeso, que lo equipara a σοφία. Según Aristóteles, se trata de una cualidad práctica que “conforme a la verdad del discurso” (μετὰ λόγου ἀληθῆ) razona sobre lo bueno para el hombre.<sup>74</sup> Es un saber, por tanto práctico y ejerce un

---

<sup>74</sup> Cfr. *Éthica Nicomachea*, 1140b.20.

control intelectual en la esfera moral, hasta llegar a ser ἀρετή<sup>75</sup> en el sentido de ‘conversión al bien’ y ejerce su dominio sobre el alma para una recta elección de conducta. Platón,<sup>76</sup> siguiendo a Aristóteles, distinguía entre los bienes que se albergaban ἐν ψυχῇ de aquellos que estaban ἐν σώματι.: los primeros son δικαιοσύνη, φρόνησις, ἀνδρεία y σωφροσύνη.<sup>77</sup>

Durante el tiempo en el que Aquiles es presa de la cólera, según Heráclito, el θυμός está alojado en su pecho. Pero cuando el furor se apacigua, “la prudencia” (ἡ φρόνησις) comienza a tomar posesión de su cabeza, se produce “un cambio a partir de la reflexión” (τὴν ἐκ λογισμῶν μετάνοιαν), retrocede ante la presencia de la νοῦς, como ante un auriga. Para el alegorista, Atenea, en el texto homérico, no es una diosa: una diosa hubiera prestado su ayuda de manera total; se trata de “la razón humana” (λογισμὸς ἀνθρώπινος). Atenea, a quien el poeta presenta como mediadora para apaciguar la cólera de Aquiles contra Agamenón, debe considerarse como exponente de la más genuina alegoría (A. 20.3-9).

---

<sup>75</sup> "De la perfecta virtud hay cuatro especies: prudencia, justicia, valentía y temperancia" (Τῆς τελείας ἀρετῆς εἶδη τέτταρα· ἐν μὲν φρόνησις, ἐν δὲ δικαιοσύνη, ἄλλο δ' ἀνδρεία, τέταρτον σωφροσύνη) (*Diog. Laert.* III.90).

<sup>76</sup> Sócrates en *Cratylus* de Platón (407b) afirma que los antiguos tenían sobre Atenea la misma idea "que los actuales entendidos en Homero" (οἱ νῦν περὶ Ὅμηρον δεινοί); es la responsable "de la inteligencia misma y del pensamiento" (αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν).

<sup>77</sup> Cfr. *Diog. Laert.* III.80.

Para Cornutus, Atenea es la “inteligencia” (σύνεσις)<sup>78</sup> de Zeus y es lo mismo que su πρόνοια. Se dice que ha nacido de su cabeza porque para los antiguos “la suprema” (τὸ ἡγεμονικὸν) facultad del alma está allí localizada, o quizás porque la parte superior del cuerpo es la cabeza, tanto como la parte superior del cosmos es el éter, donde se ubica la esencia de la φρόνησις.

Heráclito quiere destacar dos características de Atenea: a) el nacimiento de la cabeza de Zeus y b) su virginidad, “pues la inteligencia es siempre pura” (ἄφθορον γὰρ αἰεὶ τὸ φρόνημα) y no puede ser contaminada por mancha alguna (A. 19.9).<sup>79</sup>

Cornutus afirma que el olivo es su “atributo” (δῶρον) por “su lozanía” (τὸ θάλλειν) y “por poseer un brillo” (τὸ γλαυκωπὸν τι ἔχειν). El aceite de oliva no puede ser adulterado y permanece “puro” (ἄκέραιον) “como la virginidad” (ὥς τῇ παρθενίᾳ) misma.<sup>80</sup>

No obstante el profundo conocimiento de los textos homéricos que demuestra tener el *rhetor*, confunde dos personajes: Mentis con Mentor, un anciano itacense en el cual se va a transformar Atenea posteriormente. Heráclito

---

<sup>78</sup> Cfr. *Epid.* 20.9ss. donde Cornutus se extiende en complicadas explicaciones sobre la etimología tanto del nombre Atenea como de sus numerosos epítetos.

<sup>79</sup> Ambas cosas, la virginidad de Atenea y su nacimiento de la cabeza de Zeus serán los elementos que los neoplatónicos relacionarán con el olivo, como se puede observar claramente en Porfirio cuando se refiere al “símbolo del olivo” (ἐλαίας σύμβολον). El olivo es el árbol de Atenea y “Atenea es la sabiduría” (φρόνησις δὲ ἡ Ἀθηνᾶ). Como la diosa nació de la cabeza de Zeus, el teólogo, al consagrar el olivo a la cabeza del puerto, encontró el lugar apropiado (*De antro nympharum*, 32).

La virginidad también está simbolizada por el olivo en *Venetus B* a II. 2.156.

<sup>80</sup> Cfr. *Epid.* 20.20.

describe a Mentos como un anciano: los cabellos blancos y la vejez, puertos sagrados de los años postreros, son para los hombres “un anclaje seguro” (ἀσφαλὴς ὄρμισμα), y cuanto más se debilita “la fuerza del cuerpo” (ἡ τοῦ σώματος ἰσχύς), tanto más “aumenta la fuerza de la inteligencia” (ἡ τῆς διανοίας αὖξεται ῥῶσις) (A. 61.5).

Los términos φρόνησις, διάνοια, νοῦς y λογισμός aparecen en el texto heraclítico como sinónimos, ubicados todos en la cabeza, representada por la figura de la diosa Atenea. Para Aristóteles, φρόνησις es la capacidad de juzgar con discernimiento, la que permite una adecuada “deliberación” (εὐβουλία) para alcanzar la “felicidad” (εὐδαιμονία).<sup>81</sup>

La φρόνησις, como manifestación del *logos* –tanto en el sistema aristotélico, en el estoico como en sus proyecciones filosóficas posteriores- está orientada más hacia la acción que a la producción de conocimiento. Mientras el discernimiento entre el bien y el mal en general es competencia de la σοφία, la φρόνησις es la disposición práctica que permite el discernimiento entre un bien concreto y un mal concreto en la acción humana.

---

<sup>81</sup> Cfr. *Éthica Nicomachea*, 1142a.30-1142b.36.

## **6. Heracles es σοφία**

Heracles, cuando hiere a Hera, es la representación de quien “usando la divina inteligencia” (θείῳ χρησάμενος λόγῳ) disipó el aire turbio, que a modo de sombra, empaña el “juicio” (διάνοια) de cada persona. El héroe dispara las flechas desde la tierra hacia el cielo, ya que todo filósofo, encerrado en su cuerpo mortal y terrestre, envía su “pensamiento” (νοῦς) como una flecha alada, a las regiones celestes. Las palabras de Homero “hiriéndola con una flecha de tres puntas”<sup>82</sup> designan las tres ramas de la filosofía (A. 34-2). Heracles es para Heráclito, “el fundador de toda sabiduría” (ἀρχηγὸς δὲ πάσης σοφίας), quien ha posibilitado a sus sucesores ir extrayendo gradualmente todos los hallazgos filosóficos del los que fue autor (A. 34.8).

La sofística del s.V a.C., en la figura de Pródico de Ceos, aportó la primera interpretación sobre la figura de Heracles tal como lo presenta la paráfrasis que de la obra del autor realiza Jenofonte.<sup>83</sup> Según Jean Pépin se trata de una alegoría ética: el héroe en *Περὶ Ἡρακλέους* de Pródico el sofista es solicitado a la vez por Κακία y por Ἀρετή y sería la imagen de la condición humana, que se debate entre la seducción del vicio y la austeridad de la virtud.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> ἰὼ τριγλώχινι βαλὼν (Il. 5.393).

<sup>83</sup> Cfr. *Memorabilia*, II.1.21-34.

<sup>84</sup> Cfr. Pépin, 1976: 103.

En el texto heracliteo, Heracles no es el representante de la fuerza física<sup>85</sup> sino “un varón prudente” (ἀνὴρ ἔμφρων) “iniciado en los misterios de la ciencia celeste” (σοφίας οὐρανίου μύστης) que iluminó la filosofía, que se hallaba sumergida en una densa niebla, opinión ésta en la que coinciden “los más notables entre los estoicos” (Στωικῶν οἱ δοκιμώτατοι) (A. 33.1).

Después de Hera, hirió Heracles también a Hades con sus flechas, lo cual demuestra –según el alegorista-, que no hay “zona infranqueable” (ἄβατος χώρος) para la filosofía, que -después del cielo-, se dedica a investigar “la naturaleza inferior” (τὴν κατωτάτη φύσιν) para estar iniciada también en los fenómenos “de los infiernos profanos” (τῶν νέρθεν ἀμύητος) (A. 34.5).

El término ἀμύητος -aplicado aquí a los fenómenos de los estratos cósmicos inferiores que la filosofía debe ahondar- tiene el significado de “no iniciado en el

---

<sup>85</sup> Heráclito menciona ocho de los doce trabajos del *canon* y aclara que son posteriores a la tradición homérica. El jabalí representa “la intemperancia que anida entre los mortales” (τὴν ἐπιπολάζουσιν ἀνθρώποις ἀκολασίαν); el león es “la tendencia que nos lleva instintivamente hacia lo que no está permitido” (τὴν ἀκρίτως ὁρμῶσιν ἐφ’ ἧ μὴ δεῖ φορᾶν). Encadenar al soberbio toro significa “someter los impulsos irracionales del corazón” (θυμοὺς ἀλογίστους πεδήσας). El *rhetor* afirma más adelante que el héroe expulsó de su vida la “cobardía” (δειλία), es decir, la sierva de Cerinea. El enorme montón de estiércol que debe hacer desaparecer de los establos de Augías se refiere a “la sensación de desagrado en la que están inmersos los hombres” (τὴν ἐπιτρέχουσιν ἀνθρώποις ἀηδίαν). Los pájaros que dispersó Heracles simbolizan las “esperanzas, movidas por el viento” (τὰς συνηνέμους ἐλπίδας), que alimentan nuestras vidas. La hidra es la “arrogancia de múltiples cabezas” (τὴν πολυκέφαλον ὕβριν), que “abrasó con el fuego de sus consejos” (διὰ πυρὸς τῆς παραινέσεως ἐξέκκοψεν). Cerbero, de tres cabezas, al que Heracles sacó a la luz del sol, simboliza la filosofía que consta de tres partes: “la lógica, la física y la ética” (τὸ λογικόν, τὸ δὲ φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν) (A. 33.3-10).

conocimiento filosófico" desde épocas anteriores a Platón y Aristóteles<sup>86</sup> hasta Filón, quien afirma que se sabe de la ubicación en el paraíso del árbol de la vida, pero no la del árbol del conocimiento, para que el hombre "profano en filosofía natural" (ὁ φυσιολογίας ἀμύητος) se admire preguntándose dónde fluye la esencia del conocimiento.<sup>87</sup>

Cornutus afirma que Heracles es la "razón" (λόγος) "en todos" (ἐν τοῖς ὅλοις), según "una naturaleza robusta y poderosa" (φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιά).<sup>88</sup>

En el texto del Pseudo Plutarco, el autor se pregunta qué otra cosa indica toda la *Nekyia* en *Od.*, sino que las almas "siguen existiendo tras la muerte" (μετὰ θάνατον διαμενούσας) y que hablan cuando beben sangre. Y cita: "A continuación vi la fuerza de Heracles / su εἶδωλον. Él mismo entre los dioses inmortales".<sup>89</sup> Los versos homéricos demuestran -según el Pseudo Plutarco- que el εἶδωλον que había volado del cuerpo,<sup>90</sup> "no era visible" (ἐφαντάζετο) porque no arrastraba consigo su parte material, sino que la parte "más pura del

---

<sup>86</sup> Platón dice que quien llega "profano y sin iniciar" (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος) al Hades yacerá en el fango (Cfr. *Phaedo*, 69c) y Aristóteles, con la misma acepción, dice que Calias llama "no iniciado" (ἀμύητος) a Ificrates (Cfr. *Rhetorica*, 1405a).

<sup>87</sup> Cfr. *Legum Allegoriarum*, I.60.

<sup>88</sup> Cfr. *Epid.* 31.1-2.

<sup>89</sup> τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην,  
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἄθανάτοισι θεοῖσιν (*Od.* 11.601-2).

<sup>90</sup> La versión que utilizamos, ed. de Keaney y Lamberton (1996) propone ἀποπτάμενον ('que había volado del cuerpo'), mientras que Buffière (1956: 406, n. 34) prefiere ἀποπεπλασμένον ('que había sido modelado sobre el cuerpo') siguiendo la edición de Bernardakis de 1896.

alma” (καθαρώτατον τῆς ψυχῆς) era el propio Heracles y que el cuerpo es una especie de cárcel de la ψυχή.<sup>91</sup>

Plutarco realiza una especulación acerca del cosmos, en una obra de género muy diferente al resto de su producción,<sup>92</sup> donde afirma que el desdoblamiento de Heracles entre su εἶδωλον y su verdadera persona, significa que el hombre está compuesto por dos elementos: el cuerpo y el alma; siendo en realidad, tres elementos: el cuerpo, el “alma” (εἶδωλον) y el espíritu. Alma y espíritu dejan simultáneamente el cuerpo. La luna va a ser el lugar donde se producirá una segunda muerte, donde va a haber una nueva separación, de νοῦς y ψυχή, la cual continúa viviendo una existencia fantasmal sobre la luna durante un tiempo. Mientras tanto, νοῦς se eleva hacia el sol para encontrar el Pensamiento eterno. El “alma” (εἶδωλον), se separa tanto del cuerpo como del espíritu en el Hades. El Hades homérico para Plutarco, es la luna, localización que no aparece explícita en Heráclito, como tampoco una especulación mística sobre el alma de esta índole. El *rhetor* prefiere la figura de un Heracles que con sus flechas, a manera “numerosas advertencias” (πολλάις νουθεσίαις) cubre de heridas “la ignorancia de cada uno de los hombres” (τὴν ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων ἀμαθίαν) (A. 34.2).

---

<sup>91</sup> Cfr. *De Vit. Hom.* B122-3.

<sup>92</sup> Cfr. *De facie in orbe lunae*, 944f.

Responde a una concepción de σοφία no meramente intelectual, sino relacionada con una actitud de moderación en las acciones humanas, tanto como referida al conocimiento de los fenómenos naturales.

### **7. Hermes es λογισμός**

Iris, la mensajera de Zeus, es el λόγος “que habla” (τὸν εἶροντα) y Hermes es el λόγος “que interpreta” (τὸν ἑρμηνεύοντα) (A. 28.2). Es “la persuasión por medio de la palabra” (ἡ διὰ τοῦ λόγου πειθώ) (A. 59.3); es la “elocuencia persuasiva” (τὴν πειθὴ τῶν ποικίλων λόγων) y llega del Olimpo adoptando la forma de un pájaro, porque las palabras son “aladas” (πτεροέντα) (A. 67.5-6).

Pero Hermes es también “la palabra que experimentamos en nuestro interior” (λόγος ἐστὶ τῶν ἔνδον ἐν ἡμῖν παθῶν). Hermes y Leto son antagonistas. Contra el λόγος combate siempre Λητώ como si fuera ληθώ; en efecto “lo que se olvida” (τὸ ἀμνημονούμενον) no puede ser expresado (A. 55.1-3). En el texto del Pseudo Plutarco se hace una enumeración de “los que participan de naturaleza contraria” (τὰ τῆς ἐναντίας φύσεως τετυχηκότα), expresados por Homero alegóricamente (ἀλληγορικῶς) -como por ejemplo Febo, lo cálido y seco, frente a Poseidón, lo húmedo y frío, o Atenea y Ares como lo racional frente a lo irracional- y se menciona a Hermes opuesto a Leto, en tanto que el λόγος “siempre indaga y recuerda” (ἀεὶ ζήτει καὶ μέμνηται) mientras que el

olvido es su contrario.<sup>93</sup> Buffière advierte que según la exégesis más frecuente, Hermes es el adversario de Leto en la *Theomachia* según lo demuestra un escolio de Porfirio, cuya interpretación de la batalla de los dioses se remonta a Teágenes de Regio en los tiempos de Cambises.<sup>94</sup>

Respecto del heraldo de los dioses, Heráclito sigue puntualmente la interpretación terminológica de Cornutus,<sup>95</sup> lo cual constituye la tradición estoica más pura, avalada por el análisis etimológico de sus epítetos y cualidades. Hermes es como un “intérprete” (ἐρμηνέα) de todo lo que se piensa en el alma. Pintores y escultores lo representan “cuadrado” (τετραγώνον) porque “todo discurso recto” (πᾶς ὀρθὸς λόγος) tiene una base firme (A. 72.5-6).<sup>96</sup>

Homero lo llama Argifonte, no porque sea el matador de Argos, sino porque la palabra ilumina “de manera brillante” (ἐναργῶς) lo que se piensa y por eso es “de apariencia brillante” (ἀργειφόντην) (A. 72.9-11).<sup>97</sup> Otros epítetos como “bienhechor” (ἐριούνιον) “poderoso” (σῶκον) y “el que no hace el mal”

---

<sup>93</sup> Cfr. *De Vit. Hom.* B102.

<sup>94</sup> *Quaestiones homericæ ad Il.* 20.67: 240.14 (citado por Buffière, 1956: 290, n. 55).

<sup>95</sup> Hermes es el *logos* “que los dioses nos envían desde el cielo” (ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί) y hacen que el hombre sea la única criatura “razonable” (λογικόν) entre los animales (*Epid.* 16.18-20).

<sup>96</sup> Hermes está representado sin manos y sin pies, “cuadrado” (τετράγωνος) porque tiene “firmeza y seguridad” (τὸ ἐδραῖόν τι καὶ ἀσφαλές) pues aún sus “caídas” (τὰς πτώσεις) son marcha recta (*Ibidem*, 16.5).

<sup>97</sup> Es Argifonte como si fuera “brillante” (ἀργεφάντης) porque hace que “todo aparezca claramente” (λευκῶς πάντα φαίνειν) (*Ibidem*, 16.15).

(ἀκάκητα)<sup>98</sup> son términos significativos, pues “el razonamiento” (ὁ λογισμός) se construye fuera de la maldad, salva a quien hace uso de él y sirve de gran utilidad (A. 72.12-13).

Homero –según Heráclito- honra a Hermes en dos ocasiones: bajo tierra, como a una divinidad ctónica y por encima de nosotros, como una divinidad del cielo; se debe a que hay dos clases de lenguaje: uno “interior” (ἐνδιάθετον) y otro “exteriorizado” (προφορικόν). El λόγος ἐνδιάθετος “es el intermediario de los razonamientos recónditos” (τῶν ἔνδον λογισμῶν ἐστὶ διάγγελος), por esa razón Homero llama ctónico al lenguaje interior, y al λόγος προφορικός, como se percibe desde lejos, lo ha situado en el cielo (A. 72.14-18).

A Hermes se le sacrifica la “lengua” (γλῶττα), el único órgano del cuerpo que tiene relación con el lenguaje.<sup>99</sup> Al dios se le ofrecen las últimas libaciones “al ir a dormir” (κατὰ κοίτην ἰόντες) porque el sueño supone el fin del quehacer de toda palabra (A. 72.19). Respecto del epíteto Χρυσόρραπις,<sup>100</sup> Heráclito no adhiere a la opinión común que le otorga el significado de ‘el de la vara de oro’, sino que afirma que está compuesto por χρυσοῦν en el sentido de “lo bello” (τοῦ καλοῦ) y el verbo ῥάπτειν, en el sentido de “confeccionar y urdir”

---

<sup>98</sup> El epónimo σῶκος viene de la convicción de que es el “salvador de los hogares” (σωτὴρ τῶν οἴκων); y es llamado ἀκάκης y es también un indicador, porque el λόγος no se ha acercado a lo malo y al dolor, sino más bien a la salvación (*Ibidem*, 16.9).

<sup>99</sup> En los sacrificios “le consagran las lenguas” (τὰς γλῶττας αὐτῷ καθιεροῦσιν) (*Ibidem*, 16.23).

<sup>100</sup> Es denominado “el de la vara de oro” (χρυσόρραπις) porque es “preciado” (πολύτιμος) a pesar de su “golpe” (ῥαπισμός) (*Ibidem*, 16.10).

(συντιθέναι τε καὶ διανοεῖσθαι). Homero habla de “historias entrelazadas” (μύθους πλοκίους), porque una palabra sucede a la otra. Por eso llama a la palabra “la que cose con primor” (χρυσόρραπιν) por su capacidad de deliberar e hilvanar los hechos (A. 73.3-7).

Hermes, oportuno mensajero de los dioses, entrega a Odiseo la μῶλυ, planta de raíz negra y flor blanca “semejante a la leche” (γάλακτι εἵκελον) que representa, según el *rhetor*, la φρόνησις (A. 73.10). La *moly* cuya capacidad simbólica fomentó múltiples interpretaciones, despertó además disquisiciones botánicas, como la de Teofrasto, quien afirma que recuerda la *Allium nigrum*, hallada en el valle de Feneo en Arcadia, o la de Tzetzes<sup>101</sup> que dice que los farmaceúticos la denominaban ruda silvestre. La interpretación de Cornutus que relaciona μῶλυ con μωλύεσθαι, como señala A. A. Long, se trata de un juego etimológico más que de una interpretación alegórica.<sup>102</sup>

En íntima relación con el tratamiento alegórico de la figura de Hermes, aporta Heráclito su interpretación sobre el personaje de Circe. En el camino al palacio de la maga aparece, justamente Hermes, “el discurso cargado de razón” (ὁ ἔμφρων λόγος) (A. 72.4).

Circe encarna el placer desde la época de los cínicos. Para Diógenes, quien a su vez sigue a Antístenes, ese placer representado por Circe, es más peligroso

---

<sup>101</sup> Cfr. Teofrasto: *Historia plantarum*, IX.15.7 y Tzetzes, *ad Lycophronem*, 679.

<sup>102</sup> Cfr. Long, 1992: 63.

que cualquier otro enemigo, puesto que ataca traidoramente. Según Antístenes, la temperancia de Odiseo es la virtud que le permite escapar del encantamiento de la maga.<sup>103</sup> Dión Crisóstomo, cuando parafrasea las ideas de Diógenes el Can, afirma que existe una batalla que no se libra en las naves, porque es contra el ataque del placer, similar a la Circe de los poemas homéricos, que engaña a los compañeros de Odiseo y los convierte en cerdos, en lobos o en otros animales; la táctica del placer es que todos los caminos le son favorables: la vista, el oído, el olor y el tacto.<sup>104</sup> La facultad de convertir a los hombres en cerdos está en relación con las facultades más amplias -que se le adjudican a Circe-, de efectuar cualquier tipo de metamorfosis. Ovidio cuenta que Escila era una bellísima joven hasta que Circe la transformó por celos en el monstruo con cabezas de perro; el escritor latino habla también de un pájaro profeta, sería el viejo rey Picus, abuelo de Latino, metamorfoseado por Circe en pájaro carpintero.<sup>105</sup>

El Pseudo Plutarco opina que la transformación de los compañeros de Circe en cerdos significa que las almas “de los hombres insensatos” (τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων) pasan a cuerpos de bestias, porque caen “en el movimiento circular del todo” (εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἐγκύκλιον περιφοράν), que en Homero se denomina Circe, hija del Sol que habita la isla Eea.<sup>106</sup> La interpretación del

---

<sup>103</sup> Cfr. Pépin, 1976: 109-10.

<sup>104</sup> Cfr. *Oratio* 8.33 y 78.

<sup>105</sup> *Metamorphoses*, XIV.

<sup>106</sup> Cfr. *De Vit. Hom.* B126.

Pseudo Plutarco se relaciona con la filosofía pitagórica en lo que respecta a la doctrina de la *metensomatosis*: los caballos de Aquiles que hablan, el viejo perro que reconoce a Odiseo, las vacas sagradas del Sol están en relación simbólica con los animales-hombres transformados por Circe.

El texto de Heráclito no avanza como su contemporáneo, el autor de *De Vit. Hom.*, en elucubraciones sobre la transmigración de las almas -propias de una lectura mística como la del neoplatonismo posterior-, sino que reflexiona sobre la capacidad del λόγος para vencer la cólera incontrolada, los impulsos nocivos, y en este sentido, afirma que Odiseo, asistido “por el razonamiento” (λογισμοῦ), obtiene la fortaleza necesaria para vencer los filtros de Circe (A. 73.13).

### **8. Poseidón es ὕδωρ**

Poseidón es el contendiente de Apolo en la *Theomachía*. Siempre ha existido una “increíble rivalidad entre el agua y el fuego” (ἄπιστος ἔχθρα πυρὶ καὶ ὕδατι) pues poseen naturalezas que se oponen entre sí. Por ello Poseidón, “elemento húmedo” (ὕγρὰ ὕλη) cuyo nombre proviene de πόσις, lucha como rival contra los rayos ardientes del sol (A. 7.14-5).

La explicación alegórica del episodio de la rebelión de los Olímpicos contra Zeus (II. 1.399-405) demuestra claramente, para Heráclito, que los cuatro

elementos, entre los cuales el agua estaría representada por Poseidón, deben mantener un cósmico equilibrio que evite las conflagraciones periódicas.

La potencia del elemento líquido está demostrada en el episodio de la destrucción del muro construido por los Aqueos para proteger sus naves (II. 12.4ss), destrucción producida “por una lluvia copiosa” (ὕετοῦ δαψιλοῦς) y el desborde de los ríos del monte Ida (A. 38.2).

Heráclito se detiene en el significado del “tridente” (τρίαινα) del dios, con el que hace “levantar las piedras del muro” (τοὺς λίθους ἀναμεμοχλεῦσθαι τοῦ τείχους). La verdadera causa de que la construcción se derrumbara fue posiblemente la fuerza de los temblores de tierra. Así lo afirma Homero: “El que sacude la tierra, con el tridente en la mano/conducía y enviaba lanzaba a las olas, todos los cimientos/de troncos y piedras, que, afanándose, colocaron los Aqueos”.<sup>107</sup>

Existen en efecto unos fenómenos que –según Heráclito– por los efectos que producen, son distintos de los sismos corrientes, aunque de ellos afirman “los físicos” (οἱ φυσικοί) que son enteramente iguales a los demás; para caracterizarlos, les aplican nombres específicos, llamándolos *brasmastías*, *casmastías* y *klimatías*. Por ello sin duda el poeta ha provisto de “un arma de tres dientes” (τριπλάϊς ἄκμαϊς) al dios autor de los sismos (A. 38.6-7).

---

<sup>107</sup> αὐτὸς δ' ἐννοσίγαιος ἔχων χεῖρεςσι τρίαιναν  
ἡγεῖτ', ἐκ δ' ἄρα πάντα θεμεῖλια κύμασι πέμπε  
φιτρῶν καὶ λάων, τὰ θέσαν μογέοντες Ἀχαιοί (II. 12.27-9).

Posidonio clasifica los sismos en su *Μετεωρολογική*<sup>108</sup> en cuatro tipos: σεισμαστίας, χασματίας, κλιματίας y βρασματίας, entendiendo que el término *seismastía* -que no figura en la clasificación de Heráclito, pues a los efectos de *alegorizar* el tridente necesita sólo tres-, son los temblores en general. El Pseudo Plutarco asevera que Homero no ignora las causas de los accidentes relacionados con los elementos, por ejemplo, “de los sismos y eclipses” (σεισμῶν καὶ ἐκλείψεων). La tierra toda tiene en sí parte de aire, fuego y agua y en su seno se forman “vapores pneumáticos” (ἀτμοὶ πνευματώδεις). Éstos, cuando se precipitan fuera, mueven el aire, mientras que, encerrados se acrecientan e irrumpen fuera con violencia. La causa de la contención del πνεῦμα dentro de la tierra es el mar, que obstruye a veces las salidas al exterior, pero que al retirarse, produce la destrucción de partes de la tierra. Por esto Homero atribuye la causa de los sismos a Poseidón y lo llama “abrazador de la tierra” (γαιήοχον) y “sacudidor de la tierra” (ἐνοσίχθων).<sup>109</sup>

Cornutus afirma que Poseidón es hijo de Cronos y Rea puesto que “el agua” (τὸ ὕδωρ) proviene “del cambio ya mencionado” (ἐκ τῆς εἰρημένης μεταβολῆς). Poseidón es la fuerza productiva “de lo húmedo” (τοῦ ὑγροῦ) y su nombre viene “de la bebida” (ἀπὸ τῆς πόσεως), “de lo que la naturaleza suda”

---

<sup>108</sup> Cfr. *Diog. Laert.* VII.154.

<sup>109</sup> Cfr. *De Vit. Hom.* B107.

(ὄν ἰδίει ἡ φύσις). O quizás ha sido llamado de este modo por el “temblor de la tierra” (πεδο-σειών) de acuerdo con su principal característica.<sup>110</sup>

### **9. Zeus es αἰθήρ**

Numerosos son los hexámetros de *Il.* que cita Heráclito en referencia a Zeus.<sup>111</sup> Sin embargo, hay un pasaje que según su opinión justifica los “reproches” (ἐγκλημα) que se le han hecho a Homero “digno de toda condena” (πάσης καταδίκης ἄξιον) (*A.* 21.1): la maquinación de Hera, Poseidón y Atenea contra Zeus:

“Otros dioses olímpicos querían encadenarlo,  
Hera, Posidón y Palas Atenea.  
pero tú diosa, después de llegar, lo liberaste de las ataduras,  
convocando de inmediato al vasto Olimpo a uno de los  
[Hecatonquires,  
a quien los dioses llaman Briareo, y todos los hombres  
Egeón, el cual supera en fuerza a su mismo padre”.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Cfr. *Epid.* 4.7-15.

<sup>111</sup> Luego de la breve introducción de las *A.* se citan:

“No sería yo quien luchara contra los dioses celestiales / Necios, que ansiamos con vehemencia equiparnos a Zeus”

(οὐκ ἄν ἐγωγε θεοῖσιν ἐπουρανίοισι μαχοίμην/νήπιοι οἱ Ζηνὶ μενεαίνομεν ἀφρονέοντες) (*Il.* 6.129 y 15.104).

“Gran Zeus glorioso de negras nubes que habitas el aire”

(Ζεῦ κύδιστε μέγιστε κελαινεφὲς αἰθέρι ναίων) (*Ibidem*, 2.412).

<sup>112</sup> ὁππότε μιν ξυνδῆσαι Ὀλύμπιοι ἤθελον ἄλλοι

Ἦρη τ' ἠδὲ Ποσειδάων καὶ Παλλὰς Ἀθήνη·

ἀλλὰ σὺ τὸν γ' ἐλθοῦσα θεὰ ὑπελύσαο δεσμῶν,

ὥχ' ἐκατόγχειρον καλέσασ' ἐς μακρὸν Ὀλυμπον,

ὄν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες

Αἰγαίων', ὃ γὰρ αὐτε βίην οὗ πατρὸς ἀμείνων (*Ibidem*, 1.399-404).

Si no se tratara de una alegoría, Homero merecería –según Heráclito– ser expulsado de la República de Platón. Quienes han maquinado contra Zeus, no son los Titanes ni los Gigantes de Palene, sino Hera, unida a él por lazos de parentesco y de matrimonio. Otro de los insurrectos es su hermano Poseidón, quien no debería sentirse decepcionado por lo que obtuvo en la distribución del mundo y en tercer lugar, Atenea, cuya maquinación es doblemente impía, ya que atenta contra su padre y contra su madre.

David Dawson se detiene en el análisis de este episodio<sup>113</sup> para señalar que Heráclito considera que el procedimiento para salvar a Zeus es aún “más indecoroso” (ἀπρεπεστέραν) que la conjura urdida contra él, puesto que fueron Thetis y Briareo quienes lo liberaron de las cadenas: es “indigno” (ἀτρεπεῖς) concebir esperanzas en aliados tan descalificados (A. 21.6).

El único antídoto<sup>114</sup> para esta impiedad es demostrar que la historia es una alegoría. En efecto, “la sustancia primigenia que dio origen a todas las cosas” (ἡ ἀρχέγονος πάντων καὶ πρεσβύτερα φύσις) es la que está presentada en estos versos como divinidad (A. 22.1).

La alegoría sería la representación de los elementos, que más tarde –según el *rhetor*– va a ser enunciada por Tales de Mileto. Tales fue el primero que definió el “agua” (τὸ ὕδωρ) como elemento primitivo a partir del cual se originó el cosmos. El agua era, “de los cuatro elementos, el mayor responsable”

---

<sup>113</sup> Cfr. Dawson, 1992: 48.

<sup>114</sup> La palabra que usa Heráclito, curiosamente, es ἀντιφάρμακον, debería traducirse “el antídoto es uno solo” y tendríamos un nuevo elemento, muy interesante, de análisis: la interpretación alegórica como ἀντιφάρμακον.

(τῆς τετράδος τῶν στοιχείων ὥσπερ αἰτιώτατον), la causa primera (A. 22.5). La parte de agua que se evapora se transforma en aire y la capa más diáfana, purificada, se convierte en “éter a partir del aire” (ἀπὸ ἀέρος αἰθήρ).

“El agua, mutándose en barro, forma la tierra” (τὸ ὕδωρ καὶ μεταβαλλόμενον εἰς ἵλυν ἀπογαιούται) (A. 22.4).<sup>115</sup>

David Hahm afirma que Zenón y Crísipo fueron quienes sostuvieron que hubo una primera sustancia, en términos de substrato o cualidad, más que en términos de ‘elemento’.<sup>116</sup> El origen del universo y la génesis de los elementos desde una sustancia primigenia fue un principio de los filósofos jonios anteriores a Parménides, entre ellos, Tales, quien pensaba que esta sustancia era el agua.<sup>117</sup>

A partir de la convicción de que Zeus es αἰθήρ -sustancia ígnea-, Heráclito examina “la conjura contra Zeus” (ἡ κατὰ Διὸς ἐπιβουλή). Mientras “la armonía” (ἡ ἁρμονία), mantiene bajo su dominio los cuatro elementos, no prevaleciendo uno sobre otro, todo permanece “en calma” (ἀκινήτως). Pero si uno de ellos intenta dominar a los demás, los restantes tienen que retroceder necesariamente “ante la violencia del más poderoso” (τῇ τοῦ κρατοῦντος

---

<sup>115</sup> Cuando más adelante Heráclito habla de la lucha entre las fuerzas de la naturaleza, interpreta que la contienda entre Apolo y Poseidón representa el enfrentamiento constante entre la sustancia húmeda y el fuego del sol (A. 56.1-8) La húmeda es vencida por la sustancia ígnea, porque es más poderosa. No son éstas escenas de los dioses luchando entre sí, sino “que Homero *teologiza* sobre los elementos naturales, por medio de alegorías” (Ὁμήρου φυσικῶς ταῦτα δι’ ἀλληγορίας θεολογήσαντος) (A. 58.2-4).

<sup>116</sup> Cfr. Hahm, 1977: 30.

<sup>117</sup> Cfr. *Ibidem*: 83, n. 5.

ἰσχύι) (A. 25.1-4).<sup>118</sup>

“Si el fuego se encendiera súbitamente” (πυρὸς αἰφνιδίως ἐκζέσαντος), se produciría un “incendio generalizado” (κοινὴν ἐκπύρωσιν) de todas las cosas. Y si el “agua contenida” (ἄθροῦν ὕδωρ) se desbordase, se extinguirá el mundo “por inundación” (κατακλυσμῶ) (A. 25.5). Esta teoría de las conflagraciones periódicas estaba en íntima correlación con el radicalismo moral de la Stoa Antigua.

Diógenes Laercio<sup>119</sup> dice que la génesis y la “destrucción” (φθορά) del cosmos fue discutida por Zenón, Crísipo, Posidonio, Cleantes y Antíprato. Panecio, sin embargo, afirmó que el cosmos es “indestructible” (παναίτιος). Panecio, a mediados del s.II a.C., adaptó la doctrina a fin de compaginarla con los ideales romanos y de este modo, en la época de la Stoa Media, los autores o bien están rigurosamente de acuerdo<sup>120</sup> con este principio fundamental del primer estoicismo o bien combaten este dogma.

Heráclito busca “en Homero elementos con carácter filosófico” (τὰ στοιχεῖα παρ’ Ὀμήρῳ φιλοσοφεῖται)<sup>121</sup> para desarrollar luego su interpretación sobre

---

<sup>118</sup> Taplin (1995: 130) describe de manera magistral este conflicto de intereses entre los dioses olímpicos, pero desde una perspectiva muy distinta. Lo que el autor denomina “feature of athanatology” tiene como centro también, el episodio de la rebelión contra Zeus y cómo le recuerda a Hera que la colgó del Olimpo con cadenas de oro.

<sup>119</sup> Cfr. *Diog Laert*, VII.142.

<sup>120</sup> Séneca responde en un todo a la antigua Stoa en este aspecto: “Quid tam parua loquor? Moles pulcherrima coeli ardebit flammis tota repente suis” (*Epistulae morales*, 7).

<sup>121</sup> Con este objeto, cita los juramentos de Agamenón en *Il.* 2.412 y 3.277-9.

la figura de Zeus, quien no es otra cosa que el éter, o fuego primordial,<sup>122</sup> esencia de la divinidad más alta. Afirma que el poeta invoca en primer lugar “al éter más ardiente” (τὸν ὀξύτατον αἰθέρα), que ocupa “la posición más alta” (τὴν ἀνωτάτω τάξιν); porque “la naturaleza del fuego puro” (πυρὸς εἰλικρινῆς φύσις) es la sustancia “más liviana” (κουφοτάτη) y le corresponde la zona más elevada. Este fuego debe su nombre a Zeus, bien porque da “la vida” (τὸ ζήν)<sup>123</sup> a los hombres, bien “por su ardiente ebullición” (παρὰ τὴν ἔμπυρον ζέσιν)<sup>124</sup> (A. 23.5-6).

El fuego es la manifestación de la divinidad máxima en prácticamente todas las teogonías y cualquier teofanía tiene lugar después de que el fuego anuncie la presencia del dios.<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> Según Heráclito el fuego tiene una doble naturaleza: el éter y el fuego terrenal. Cuando menciona la expulsión de Hefesto del cielo, alude, sin mencionarlo directamente, a Platón (*Res publica* 378d-e). Hefesto, según Heráclito, no es el hijo nacido de Hera y Zeus, sino que el fuego tiene una doble esencia, la del éter, que ocupa la zona más elevada del espacio (Zeus) y la del fuego que se encuentra a nuestra altura, que necesita ser reavivada a cada momento. Por eso es ‘cojo’: toda persona a la que le falta una pierna necesita un bastón para reafirmar sus pasos, de la misma manera, el fuego de la tierra no puede mantenerse sin echarle leña.

La expulsión de Hefesto del cielo, se refiere a un fenómeno natural: en un principio, cuando no era habitual el uso del fuego, los hombres lograron encenderlo colocando ciertos instrumentos frente al sol en el momento del mediodía. De allí se origina también la creencia de que Prometeo robó el fuego del cielo (A. 26.1-13).

<sup>123</sup> Juego de palabras etimológico Ζεύς = ζήν = ζέσις.

<sup>124</sup> Ζέσις es un término platónico. Cfr. *Cratylus*, 396b, 419e y *Timaeus*, 66b.

<sup>125</sup> En la *Septuaginta*, Jehová se manifiesta innumerables veces como materia ígnea, sea como epifanía (el fuego sobre el tabernáculo de la casa de Israel: *Éxodo* 40.38; el lugar llamado Taberah, porque el fuego de Jehová se encendió allí: *Números* 11.1-3, la zarza ardiente, etc.); sea como instrumento de su voluntad punitiva (llueve azufre y fuego sobre Sodoma y Gomorra: *Génesis* 19.22; fuego mezclado con granizo cuando Moisés extiende su vara hacia el cielo de Egipto por mandato de Jehová: *Éxodo* 8.23-24, etc.).

En este punto del análisis del texto de Heráclito, resulta necesaria una reflexión sobre los eslabones que unen el estoicismo con las lecturas exegéticas de la Biblia. Los griegos miraban el mundo a través de las construcciones mitológicas que explicaban la naturaleza y las relaciones humanas. La mentalidad aramea contempla las fuerzas misteriosas de la vida a través de una amalgama de fuerzas metafísicas y físicas, comparadas con las cuales, las categorías aristotélicas -que representan la cosmovisión helénica-, son exclusivamente físicas.<sup>126</sup> La lógica era, para Aristóteles, el método de argumentación, la usaba para acercarse a la verdad o como instrumento contra sus enemigos intelectuales. Para los estoicos, la lógica, en cuanto arte de buscar la verdad, es parte de la verdad misma, que es el *logos*.

Zenón había llegado a Atenas en el año 312, era un joven filósofo que provenía de Chipre, hijo de un rico mercader de nombre Mnaseas, homónimo probablemente del arameo 'Manasés'. Los mitos Fenicios habían constituido su formación teológica, mitos cuyo panteón era, en sentido profundo, una sola divinidad. La misma idea -una *πρόνοια* o providencia, que entendida como inmanente, opera en el universo como *τέλος*- es el concepto rector del estoicismo fundado por Zenón.<sup>127</sup> Las tensiones entre su cosmovisión religiosa y la grecolatina son el producto natural de las diferencias entre el semitismo del cercano Oriente y el helenismo indoeuropeo.

---

<sup>126</sup> Cfr. Elorduy (1972: 29).

<sup>127</sup> Su discípulo Cleantes expone en su *Himno a Zeus* la unidad, omnipotencia y gobierno moral de la suprema deidad.

Además del *logos* helénico y del *logos* arameo (*dabar*) en sus dos versiones -bíblica y cananea- es preciso tener una consideración especial hacia el *logos* de Filón, propio de un israelita helenizado, es decir, con la ambigüedad de una concepción a mitad de lo bíblico y lo griego. Filón concebía a Dios como un ser sin atributos, un ser tan elevado por sobre todas las cosas creadas, que se requieren mediadores para establecer un punto de encuentro entre Él y el mundo. Estos intermediarios tendrían existencia en el mundo espiritual de las ideas -no sólo ideas en el sentido platónico- y constituirían energías reales, activas, que rodean a Dios como seres que lo asisten. Todas estas fuerzas intermedias son conocidas como *λόγος*, imagen divina según la cual los seres humanos son creados y a través de la cual participan de la divinidad.

Si bien no existe una posición religiosa de Heráclito en la medida exacta del monoteísmo hebreo, es evidente, en su posición filosófica, la presencia de un principio trascendente que a diferencia del estoicismo ortodoxo no propugna un determinismo cósmico. Su visión del mundo, de tipo organicista, entiende que esa razón o pensamiento divino actúa a través de mediadores, que con diversas jerarquías, son las manifestaciones del *λόγος* para mantener el orden y equilibrio del mundo.



Para Heráclito, Homero es un poeta que compuso episodios narrativos completos como alegorías, en torno a las divinidades más importantes del panteón helénico; pretende, por consiguiente, demostrar la coherencia entre la narrativa homérica y su propia lectura alegórica. Su concepción de ‘alegoría’ requiere que el filósofo despliegue, de forma paralela a los relatos mitológicos – “mediante una ciencia sutil” (διὰ λεπτῆς ἐπιστήμης)-, un conjunto de pensamientos que el texto literal mantiene ocultos para los “no iniciados” (ἀμύητοι).

Apolo, una divinidad que simboliza generalmente la luz solar y el orden racional, el cálculo y los contornos precisos de las cosas, aparece en el texto heracliteo, en relación con νόσος, la peste, la enfermedad. La representación de esta divinidad debe entenderse en el marco de la concepción filosófica de un mundo imperecedero, donde todas las razones seminales se combinan de nuevo en un proceso cíclico después de cada “conflagración” (ἐκπύρωσις) universal, en una especie de eterno retorno. Los rayos solares son necesarios para las tareas agrícolas, tanto como suelen ser perniciosos para la salud de los humanos en la estación estival. Los rayos de Apolo son la expresión de los σπερμάτικοι λόγοι, entidades que tienen una posición intermedia entre el principio que ordena el universo y la materia. La división entre ὕλη y πνεῦμα, propia del estoicismo, concibe la materia como pesada e inerte, por consiguiente, debe ser animada por el *pneuma*, expresado en términos de αἰθήρ o ἄήρ, para lograr su manifestación vital. Hera es ἄήρ, complemento

femenino de Zeus o αἰθήρ, representación inteligible del fuego inmanente al mundo, principio del cual toda realidad surge, y al cual, en último término, todo vuelve.

Atenea es φρόνησις, cualidad práctica de νοῦς, que ejerce un control sobre el comportamiento moral hasta convertirlo en ἀρετή que induce a una recta elección de conducta. Heracles es el fundador de toda σοφία, así como Hermes es λογισμός, la facultad de razonar, el discurso persuasivo que indaga y recuerda, en contienda permanente con el “olvido” (ληθώ).

Los amores de Ares y Afrodita representan la unión de los contrarios que engendran a Armonía después de superar su antigua rivalidad. La potencia del “elemento húmedo” (ὕγρὰ ὕλη) está representada por Poseidón y su tridente simboliza la fuerza destructiva de los sismos.

Zeus es αἰθήρ y la rebelión de los olímpicos en su contra, constituye la demostración fehaciente de que los cuatro elementos deben mantener un equilibrio cósmico para evitar las conflagraciones periódicas. Zeus, divinidad creadora y activa, representa el principio de un orden universal que todo lo penetra y a cuyo destino se somete el universo.

Todos los dioses son emisarios de un mundo trascendente, que a manera de energías reales y activas ofician de intermediarios entre el λόγος primordial y la humanidad.

## Capítulo CUATRO

### *Análisis de la retórica del texto de Heráclito*

#### **1. La retórica en la Antigüedad**

El término 'retórica' implica práctica y teoría: dos sentidos y un abanico de acepciones para un solo vocablo que atiende a cuestiones diferentes y hasta antagónicas, pero mutuamente dependientes. La retórica se interesa por la palabra eficaz y es también una disciplina, un conjunto articulado de doctrinas. Los *rhetores* —en sentido amplio— desde la Antigüedad hasta nuestros días la han organizado como una preceptiva del εὖ λέγειν que se basa sobre dos supuestos: a) el sentido del texto es único y no ambiguo, la eficacia del mensaje depende del conocimiento de su finalidad y existe siempre una intencionalidad fija y precisa en el emisor; b) entre el emisor y el receptor existe un acuerdo tácito sobre determinado número de cuestiones. Si bien el 'grado' de consenso depende de la situación particular, el emisor de un discurso tratará de probar la verdad invocando autoridades, dando definiciones, estableciendo comparaciones, etc. ('lugares' formales), y procurará ofrecer referencias que gocen de crédito y respeto, proporcionando argumentos verosímiles y ofreciendo ejemplos agradables y coherentes ('lugares' del contenido).

En el caso de un autor que interpreta a otro autor –Heráclito a Homero–, las dos premisas enunciadas presentan una mayor complejidad, en especial porque nosotros, receptores del s.XXI, hemos asistido a un diálogo secular de los poemas homéricos con generaciones de lectores e intérpretes. La obra de Heráclito, a su vez, como todo texto escrito, pertenece a un momento cultural de cuyo conocimiento no podemos prescindir: el contexto social, el código lingüístico que corresponde a ese contexto, las modalidades pedagógicas de los centros de enseñanza, el ideario religioso-filosófico vigente, etc.

En la Antigüedad, se entendía que el propósito de toda literatura –aún la expresada por modos indirectos del discurso, como la alegoría– era comunicar un mensaje mediante reglas explícitas, de modo que era necesario acudir a las categorías retóricas para explicarla.<sup>1</sup>

Es necesario, por lo tanto, en primer lugar, observar cuál fue la evolución de la retórica desde sus inicios hasta la época del Imperio Romano. Heráclito es contemporáneo de Cornutus, su trabajo sobrevivió merced a que fue el primero, y casi el único, que utiliza el método alegórico alejandrino para analizar a Homero. El último autor citado en sus A. es Alejandro de Éfeso, por lo que se lo ubica en la época de Augusto o de Nerón. No obstante, la retórica del texto evoca el estrecho contacto que estaba en vigencia en el s.I a.C. entre la escuela de Alejandría y la de Pérgamo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “Because the ancients thought the purpose of most literature was to communicate a message, they tended to use the categories of rhetoric as the basis for their literary criticism. Since literature was understood as a fundamentally rhetorical exercise –as a kind of speech delivered in writing to an audience of readers– lack of clarity or obscurity was a significant literary vice. This was true even for indirect modes of discourse such as allegory”. (Dawson, 1992:76).

<sup>2</sup> Cfr. Reinhardt, 1913: 508-10.

Recordemos que hasta el s.XIII el *ars grammatica* no adquiere la categoría de fundamento de las demás *artes rhetoricae*, ni ocupa el plano superior como sede de todas las doctrinas que conciernen al lenguaje y sus usos. En los primeros siglos de la era cristiana no consiste en mucho más que en *ars recte loquendi* con función propedéutica y está subordinada a la oratoria (*ars bene loquendi*).<sup>3</sup>

Cicerón<sup>4</sup> es quien va a ubicar los comienzos de la retórica en la Siracusa del segundo cuarto del s.V a.C., cuando, luego de la caída de la tiranía, se constituyeron tribunales populares ante los cuales intentaban recuperar sus tierras quienes habían sido desposeídos durante el anterior régimen. La retórica nació del interés de defender la propia causa en un litigio. El primer nombre que conserva la tradición es el de Córax, maestro que impartía sus enseñanzas en forma oral, y el de Tisias, quien escribió el primer manual de retórica: *Τέχνη*.

La naturaleza de la retórica es, consiguientemente, política,<sup>5</sup> es decir, que fue acomodando su forma a su finalidad y se afianzó en tres pilares indispensables: las *πίσταις* (la argumentación), el *ῥῆθος* (el carácter del orador y el *πάθος* (las pasiones de los oyentes). Todas las piezas oratorias, entonces, deben cumplir tres requisitos: se debe argumentar, es necesario ganar la voluntad de los oyentes mostrando un carácter políticamente correcto y hay

---

<sup>3</sup> Cfr. Garavelli, 1991: 50.

<sup>4</sup> Cfr. *Brutus*: 46.

<sup>5</sup> Cfr. López Eire, 1999: 88.

que encender la emoción que, como se sabe, tiene mayor fuerza persuasiva que los argumentos lógicos.

Correspondió a Aristóteles elevar la retórica al rango de arte. Para ello, la rediseñó -en un intento de superar su origen empírico y sus finalidades prácticas- sobre el modelo de un arte de reconocida solvencia: la dialéctica. Antes de Aristóteles, los autores de otras 'artes retóricas', tenían como objetivo persuadir al juez de cualquier modo. Era, por tanto, la retórica, una técnica inmerecedora del título de arte, porque no tenía objeto propio, ni sabía cuándo había alcanzado su propio fin y hacía uso de cualquier medio para obtener sus fines particulares, como por ejemplo, proclamar falsedades.<sup>6</sup>

La retórica es definida por Aristóteles como la "contraparte" (ἀντίστροφος) de la dialéctica. Ni una ni otra son ciencias especiales, sino que se refieren a asuntos conocidos por todos los hombres.<sup>7</sup> Ambas están estrechamente relacionadas con el saber, pero mientras la dialéctica expone, la retórica es la "facultad" (δύναμις) de "considerar" (θεωρῆσαι) en cada caso "lo que es posible para persuadir" (τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν). Por eso la retórica se basa en gran medida en el entimema, que es el "cuerpo de la creencia" (σῶμα τῆς πίστεως). Aristóteles dice que la retórica no corresponde a ningún "género definido" (γένους ἀφωρισμένου), que es "útil" (χρήσιμος) y que no es

---

<sup>6</sup> Estas aserciones corresponden al mismo Aristóteles en el diálogo titulado *Grilo* parafraseado por Quintiliano (*Institutio oratoria*, II.17).

<sup>7</sup> Cfr. Ferrater Mora, 1999: 3084.

su misión “persuadir” (τὸ πείσαι), sino ver “las posibilidades de persuadir” (τὰ ὑπάρχοντα πιθανά) que existen para cada cosa en particular.<sup>8</sup>

Para los filósofos estoicos la retórica es –junto con la dialéctica– una de las dos partes en que se divide la lógica. Mientras la retórica es la “ciencia” (ἐπιστήμη) “del bien hablar” (τοῦ εὖ λέγειν) “en lo que respecta a la exposición de los discursos” (περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων), la dialéctica es la ciencia “del bien razonar” (τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι) en lo que concierne a las discusiones mediante preguntas y respuestas.<sup>9</sup>

Para los filósofos empíricos –como los de la escuela epicúrea de Filodemo de Gádara–, la retórica se basa en argumentos probables y emplea el método de la conjetura. En verdad, la retórica es considerada por muchos empíricos como una de las ciencias conjeturales, contrapuestas a las ciencias exactas. Filodemo<sup>10</sup> es muy explícito en este sentido. La retórica es un conjunto de reglas, sacadas de la experiencia, encaminadas a un decir afectado por varios grados de probabilidad. Los epicúreos, si bien admiten que la retórica es ciencia empírica, se rehúsan a aceptarla como una actividad filosófica.

Cicerón, por el contrario, define la retórica como una *ratio dicendi* que exige sólidos conocimientos, especialmente de filosofía, y no acepta la aplicación mecánica de una serie de reglas de elocuencia. Si prescinde de la filosofía, no puede hablar nadie sobre importantes y variados temas con extensión y

---

<sup>8</sup> Cfr. *Rhetorica*, I.2.1355b.

<sup>9</sup> Cfr. *Diog. Laert.* VII.42.

<sup>10</sup> Cfr. *Περὶ Ῥητορικῆς*, *passim*.

locuacidad.<sup>11</sup> Sin la presencia de una amplitud de saberes, la retórica se convierte en un vacuo y risible verbalismo.<sup>12</sup> Por lo tanto, no se puede llegar a ser un buen orador a menos que se esté al corriente de todos los magnos problemas y de todas las ciencias y artes.<sup>13</sup>

La retórica es, para Cicerón, no sólo el arte de hablar, sino también y sobre todo, el arte de pensar. No es una ciencia especial, una técnica, sino un arte general guiado por la sabiduría. Ahora bien, esta concepción de la retórica, expresada con frecuencia en forma de diálogo –llamada la ‘concepción filosófica’-, ejerció escasa influencia sobre los oradores de la época imperial.<sup>14</sup> Los partidarios de la retórica como arte especial, como conjunto de reglas mecánicamente aplicables, ganaron mayor número de adeptos. Es así que se elaboraron con mayor detalle los aspectos especiales de la retórica: la diferenciación entre *narratio* y *argumentatio*, entre *exordium* y *peroratio*, como la naturaleza de la *quaestio infinita* y la *quaestio finita*.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> “Nam nec latius atque copiosius de magnis uariisque rebus sine philosophia potest quisquam dicere” (*Orator*, 14).

<sup>12</sup> “Est enim et scientia comprehendenda rerum plurimarum, sine qua verborum volubilitas inanis atque inridenda est” (*De oratore*, I.17).

<sup>13</sup> “Ac mea quidem sententia nemo poterit esse omni laude cumulatus orator, nisi erit omnium rerum magnarum atque artium scientiam consecutus: etenim ex rerum cognitione efflorescat et redundet oportet oratio” (*Ibidem*, I.20).

<sup>14</sup> Cfr. Ferrater Mora, 1999: 3085.

<sup>15</sup> A mediados del s.II a.C. se encontraba en vigencia el sistema retórico de Hermágoras de Temnos, que sigue la línea de la tradición estoica, aunque incorporando nociones del eclecticismo de la Academia en esa época. Hermágoras trabajó sobre la bipartición entre las *θέσεις* (*quaestio infinita/generalis*) referidas a clases de individuos y situaciones típicas y las *ὑποθέσεις* (*quaestio finita/specialis*), controversias sobre casos particulares.

Aunque Marco Fabio Quintiliano adhiere a la tesis ciceroniana (y catoniana) de que la retórica verdadera debe entenderse como *virtus*,<sup>16</sup> fue considerado el mayor representante de la concepción ‘técnica’ por la pormenorizada elaboración de la descripción y clasificación de la multiplicidad de reglas que puede utilizar el *rhetor*.

La concepción filosófica de la retórica -en oposición y contienda con la concepción técnica-, se manifiesta en el marco de condiciones histórico-sociales que permiten la vigencia de una cultura bilingüe, con centros (Alejandría, Pérgamo, Éfeso, Esmirna) donde se conservó la lengua griega y todas sus manifestaciones intelectuales.

## **2. La retórica en la época imperial**

La vida filosófica —e intelectual en general- durante los primeros dos siglos de la época imperial se había retirado, en gran medida, al ámbito escolar, lo cual significó el predominio de antologías, selecciones y textos escogidos. Los profesores de gramática y retórica griegas enseñaban y reproducían las formas lingüísticas del s.V o IV a.C. transmitiendo de este modo giros arcaizantes, producto de la imitación constante; el procedimiento permitió que los fragmentos escogidos usados en la escuela sobrevivieran durante siglos. Algunas de las antologías no contienen comentarios exegéticos del compilador. Una fuente importante para conocer el tenor de los textos que conformaban el

---

<sup>16</sup> Cfr. *Institutio oratoria*, XX.1-6.

*corpus* que nutría la vida intelectual del período, es el compendio doctrinario de Aecio: *Συναγωγή τῶν ἀρεσκόντων*.<sup>17</sup>

Entre todos los autores antiguos, Homero era quien mejor iluminaba la educación griega extendida a todo el mundo romano, si bien reinterpretado por una inusitada proliferación de comentaristas. La interpretación de *Il.* y *Od.* variaba según la intencionalidad del exégeta o la lectura que cada maestro de retórica quisiera comunicar en consonancia con la escuela filosófica a la que adhiriera.

El fenómeno de la frecuentación de los poemas homéricos no debió ser ajeno a las particulares características de la religión en la época helenística, que combinó en curioso sincretismo los cultos a las divinidades de Egipto con la mitología griega.

Cicerón, por ejemplo, afirma que le gustaría saber cuál es el Hércules en particular que se está venerando en Roma. Hay varios, según “quienes estudian escrituras recónditas y esotéricas” (*qui interiores scrutantur et reconditas litteras*); uno es el hijo de Júpiter, el Júpiter más antiguo. Se dice que hay otro Hércules “nacido en Egipto, hijo del Nilo, de quien se afirma que ha compilado los libros sagrados de Frigia” (*alter traditur Nilo natus Aegyptius, quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse*).<sup>18</sup>

En *De Natura Deorum* señala las características principales de las tres escuelas filosóficas vigentes en la época previa a la coronación de Octavio

---

<sup>17</sup> Para consultar el compendio de Aecio y otros doxógrafos del período, Hermann Diels (1965).

<sup>18</sup> Cfr. *De Natura Deorum*, III. 42.

como augusto: epicúreos, estoicos y académicos. Las tres están representadas por un interlocutor de Cicerón: Velleius por los epicúreos, Balbo por los estoicos y Cotta por la Academia. A pesar del fuerte antagonismo entre estoicos y epicúreos, las dos corrientes tienen rasgos en común.

Afirma Cicerón que desde Aristóteles en adelante la filosofía se hizo sistemática. Se dividió en tres: la lógica, la física y la ética,<sup>19</sup> para responder a las tres preguntas fundamentales de la mente humana: 1) ¿cómo puedo conocer el mundo?, 2) ¿cuál es la naturaleza del mundo?, y 3) siendo el mundo como es ¿cómo puedo yo vivir en él y asegurarme la felicidad?

En las respuestas a estas preguntas coinciden epicúreos y estoicos: 1) los sentidos son el único canal para conocer el mundo; 2) la materia es la única realidad; y 3) la felicidad depende de la paz de la mente, no turbada por las pasiones, miedos ni deseos. No obstante –afirma Cicerón– los sistemas éticos sobre los que cada escuela basa estos principios, son totalmente opuestos.

Respecto de la interpretación de los mitos, los interlocutores de Cicerón no utilizan nunca en el diálogo la palabra ‘alegoría’. El escritor se refiere a la antigua creencia -proveniente de Grecia- de que Caelus fue mutilado por su hijo Saturno, quien a su vez fue sometido a la esclavitud por Júpiter y se lamenta de que las “fábulas inmorales” (*impias fabulas*) pretenden encerrar una doctrina científica.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Heráclito el *rhetor* afirma que la flecha de Heracles que hiere a Hera en *Il.* 5.507 -flecha de tres puntas-, representaría las tres ramas de la filosofía, sin mencionar cuáles son éstas (*A.* 34.4).

<sup>20</sup> Cfr. *De Natura Deorum*, II.63.

Cicerón utiliza la palabra *fabula*<sup>21</sup> para referirse a los mitos reinterpretados, especialmente por los estoicos, y se pregunta por qué los miembros de esta escuela son tan afectos a esas explicaciones mediante ‘fábulas’ y explicaciones etimológicas.<sup>22</sup>

En *Orator* aparece la palabra ‘alegoría’ escrita en griego:

[...] “abusamos de palabras de significado próximo” (*abutimur uerbis propinquis*), sea porque deleita, sea porque es decoroso. Además, “cuando han fluido de continuo bastantes traslaciones” (*fluxerunt continuae plures tralationes*) se produce un modo de hablar distinto; a este *genus* lo llaman los griegos ἄλληγορία: “denominación correcta” (*nomine recte*), pero en cuanto a su “clasificación” (*genere*) procede mejor que se las llame *tralationes*” (*Orator*, 94).

Ἀλληγορία no está referida en el párrafo citado a la lectura particular de los mitos, sino a una figura de elocuencia que analiza a partir de los elementos que la componen y ubica en la clasificación correcta.

En el s. I a.C. las alternativas formales del discurso derivaron en dos estilos muy diferentes: a) el estilo asiático, ampuloso y grandilocuente, producto de la helenización de oriente y b) el estilo ático, conciso y conservador, nacido como reacción al asianismo, que se autoerigió en depositario de la pureza de la lengua a partir de la imitación de los autores canónicos. En el frente aticista, aparece como una figura de suma importancia Apolodoro de Pérgamo, quien impuso gran rigidez técnica a la estructura argumentativa. Heráclito afirma que

---

<sup>21</sup> Cfr. *Ibidem*, I.41, II.7 y II.70.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*, III.62.

Apolodoro es una autoridad “en materia de historia” (περὶ πᾶσαν ἱστορίαν) (A. 7.1), asignando a la palabra ἱστορία, la acepción de ‘relatos mitológicos’.

Cuando Grecia entra en la órbita del dominio romano, la retórica romana se inspira en los principios de la helénica. Hay tendencias y momentos diferentes durante el lapso en que Grecia depende políticamente de Roma, pero cabe destacar que así como los latinos se inspiraron en tradición tan prestigiosa, los historiadores griegos se ocuparon de la historia romana (Diodoro, Dionisio de Halicarnaso). Se produjo, entonces, el insólito acontecimiento cultural de la existencia de dos literaturas contemporáneas, con temática única, pero escritas en lengua diferente. Es imposible soslayar, en el análisis del período, el fenómeno del bilingüismo que se produce en la época imperial. Adjudicamos la denominación -más genérica- de ‘bilingüismo’ al fenómeno llamado ‘diglosia’, término que debe utilizarse cuando una de las dos lenguas goza de una jerarquía socio-cultural superior.<sup>23</sup> La supremacía de la lengua griega se manifestará en dos centros urbanos de destacada importancia para la difusión del helenismo: Alejandría y Pérgamo, ciudades donde encontrará su expresión más acabada el denominado ‘estilo ático’.

## **2.a. El bilingüismo**

La conquista de Oriente inició la helenización de Roma, pero es necesario recordar que el proceso tuvo características muy especiales. El triunfo político-

---

<sup>23</sup> Cfr. Fishman, 1967: 29ss.

militar no fue equivalente en el plano cultural.<sup>24</sup> El poderoso pasado de la nación griega, al entrar en contacto con el mundo romano, influyó en la religión, la arquitectura y las artes plásticas, pero en el plano propiamente lingüístico las dos lenguas, el latín y el griego, siguieron circulando por estratos a los que separaba el estatus social, la educación y sistemas diferentes de vida. El bilingüismo es un fenómeno difícil de explicar en un mundo donde grandes masas de población se trasladaban de un punto a otro por el vasto territorio del imperio. En el s.I de la era cristiana encontramos en el Imperio Romano la convivencia contemporánea de las dos grandes lenguas de nuestra cultura. A pesar de la comunidad de temas y de la formación filosófica y literaria de los autores de la época, quien escribía en griego no dominaba el latín<sup>25</sup> y quienes optaban por el latín (Tácito, Cicerón)<sup>26</sup> tenían un estilo tan particularmente propio que difícilmente pudiera volcarse a un modo griego de escribir. Los escritores, de prolífica producción, tienen conciencia de estar utilizando lenguas literarias sin relación directa con los usos orales.

Los griegos nunca abandonaron su lengua cuando se diseminaron por Oriente. Por un lado, los dialectos se conservaron en Cirene, Rodas, Delfos, en el Peloponeso y en Sicilia, es decir, cada uno en su área original. Por otro,

---

<sup>24</sup> Es ilustrativa la célebre expresión del poeta Horacio: "La Grecia conquistada logró la victoria sobre el rudo vencedor e introdujo la cultura en el agreste Lacio" (*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*) (*Epistulae*, 2.1.156).

<sup>25</sup> Longino (*De sublimitate*, 12.5) pide indulgencia por tratar de juzgar a Cicerón: "Vosotros, romanos, podéis juzgarlo mejor" (ὕμεις ἂν ἄμεινον ἐπικρίνοιτε); y Plutarco (*Demosthenes*, 3) afirma que no se atreve a hacerlo.

<sup>26</sup> Marco Aurelio es una de las pocas excepciones, su obra *Τὰ εἰς ἑαυτόν* -título que se traduce al español como *Meditaciones* o *Soliloquios*-, está escrita en griego.

desde Egipto hasta los confines de la India, la lengua escrita era el griego *koiné*, de base ática. El 'griego común', en un área tan extensa, incorporó muy pocas palabras extranjeras y permaneció impermeable a elementos lingüísticos del medio local. La unidad y preeminencia del griego como lengua de las clases altas, del ejército y del comercio a gran escala, se mantuvo por razones que trataremos de sintetizar.

En el s.III a.C., el personal superior de la administración ptolemaica estaba constituido por griegos. La filología alejandrina se orientaba a conservar todo el patrimonio de la Antigüedad y los textos escogidos sobrevivieron, como dijimos, en las antologías de las escuelas de retórica. Homero siguió siendo el fundamento de la educación, y el joven escolar debía copiar incansablemente las sentencias de los Siete Sabios o los monósticos de Menandro. Las grandes escuelas de Alejandría, Atenas, Rodas y Pérgamo seguían atrayendo a todos los jóvenes del mundo romano que pretendían adquirir formación filosófica, que se dictaba, obviamente, en griego.

En Alejandría, quienes conocían sólo la lengua egipcia no podían acceder a los cargos elevados de la administración. La escritura egipcia, sumamente complicada, seguía siendo privativa de los escribas. En los ejércitos había intérpretes<sup>27</sup> y en la parte inferior de los contratos demóticos figuraban resúmenes escritos en griego, destinados al personal de las oficinas de

---

<sup>27</sup> Cfr. Polibio, V.83.7.

registro. A mediados del s.III a.C. el jefe amonita Tobías mantiene correspondencia en griego con Apolonio, el ministro de Ptolomeo II.<sup>28</sup>

Las particularidades de estilo de la obra de Heráclito demuestran claramente que el *rhetor* desconocía el latín y que su retórica debe entenderse en los términos de la retórica griega clásica. Hay en su texto una elección deliberada del vocabulario y del estilo, que respeta modelos formales y vinculados con la educación de las clases elevadas. La *declamatio* de las escuelas romanas de retórica tiene como antecedente las técnicas pedagógicas de Protágoras e Isócrates y el método socrático de los diálogos de Platón.

No obstante, en la época del sincretismo filosófico-religioso por antonomasia, no podemos hablar de doctrinas -ni de la expresión de esas doctrinas-, con un criterio unívoco. Un claro ejemplo del sincretismo entre la cultura de base helenista fuertemente influida por la concepción hebrea del cosmos es *De sublimitate*, texto adjudicado a Longino.

El autor<sup>29</sup> afirma que su obra es una réplica de un tratado de título similar, escrito por Cecilio de Caleacte, quien -según Longino- daba una definición errónea de 'lo sublime'. Longino encuentra los principales ejemplos de sublimidad en el estilo de Homero, Platón y Demóstenes. La conciencia de que hay un progreso y una decadencia de las letras estaría plasmada no sólo en *De*

---

<sup>28</sup> *P. Cairo-Zenón*, 59075 y 59076.

Muchas cartas, firmadas por egipcios, estaban escritas en griego. Un ejemplo aparece en el *Papiro-Zenón*, 66 donde un agente de Zenón se queja por no haber recibido su salario y asegura que "se lo ha despreciado porque es un bárbaro" y pide "que se le pague para no morir de hambre porque no sabe hablar griego". Ahora bien, la carta está escrita en griego.

<sup>29</sup> En realidad, es un tratado de fecha y autor desconocidos, el manuscrito se atribuye a Longino (ca.213-273), neoplatónico, profesor de Porfirio, pero datos internos apuntan hacia su datación en el s.I. Para todas las referencias al autor, edición de Fyfe (1995).

*sublimitate* de Longino -que considera la *graphiké lexis* como un vehículo de los grandes géneros-, sino también en el prefacio a obras históricas como la de Dionisio de Halicarnaso. La idea general es que la antigua retórica clásica, personalizada en los grandes oradores (Tucídides, Demóstenes), había decaído enormemente en el período que se inicia después de la muerte de Alejandro y que podía retornar a su cima si incorporaba un fuerte componente moral. La *philosophos rethoriké* debía entrañar una concepción social y ética, propias de un pensamiento elevado.<sup>30</sup>

*De sublimitate* relaciona hipérbole con alegoría: desmesuradas son también las “imágenes en la batalla de los dioses” (τὰ ἐπὶ τῆς θεομαχίας φαντάσματα). La batalla entre los dioses griegos tiene una curiosa similitud con el *Apocalipsis* bíblico. Hay una terrible imagen de la tierra desgarrándose, y el mismo Tártaro aparece desnudo:

“cuando el universo se destruye” (τοῦ κόσμου λαμβάνοντος)  
todas las cosas a la vez, el “cielo” (οὐρανὸς) y el “infierno” (ᾗδης)  
“las cosas mortales y las inmortales” (τὰ θνητὰ τὰ ἀθάνατα)  
“luchan juntas y afrontan juntas los peligros de esa batalla”  
(ἅμα τῇ τότε συμπολεμεῖ καὶ συγκινδυνεύει μάχη) (9.6).

Es necesario señalar una cuestión curiosa: los versos de // que elige para representar este apocalipsis, no son un grupo de versos completo y cerrado,

---

<sup>30</sup> La “sublimidad” (ὑψος) es “el eco de una mente noble” (μεγαλοφροσύνης ἀπήχημα) (*De sublimitate*, 9.2).

sino son una extraña combinación<sup>31</sup> de *Il.* 21.388 (ἀμφὶ...οὐρανός), 5.750 (Οὐλυμπός τε) y 20.61-65. (ἔδδεισεν... θεοί περ).<sup>32</sup>

El primero de estos versos hasta la diéresis bucólica: “en derredor -como trompa de guerra- resonó el cielo inmenso” (ἀμφὶ δ’ ἐσάλπιγξεν μέγας οὐρανός) recuerda el *Apocalipsis* de San Juan.<sup>33</sup> Las terribles imágenes de la *Theomachia* de Homero, según el autor, “si no son interpretadas como una alegoría” (εἰ μὴ κατ’ ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο) parecerían “impías y carentes de justa medida” (ἄθεα καὶ οὐ σώζοντα τὸ πρέπον) (9.7).

Sigue un pasaje en el cual Longino cita versos de la *Il.* nuevamente, en extraña y personal combinación: 13.18, 20.60, 13.19 y 13.27-29, ubicados de manera que parezcan un fragmento del poema épico reproducido de modo fidedigno.<sup>34</sup> En estos hexámetros –afirma Longino–, está representada “la

---

<sup>31</sup> La versión de Fyfe (1995: 188, n. a) la define como una ‘conflation’.

<sup>32</sup> ἀμφὶ δ’ ἐσάλπιγξεν μέγας οὐρανός (Il. 21.338)  
Οὐλυμπός τε. (*Ibidem*, 5.750)  
ἔδδεισεν δ’ ὑπένερθεν ἄναξ ἐνέρων Ἀιδωνεύς,  
δείσας δ’ ἐκ θρόνου ἄλτο καὶ ἰαχε, μή οἱ ἔπειτα  
γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων,  
οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη  
σμερδαλέ’ εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ (*Ibidem*, 20.61-5).

<sup>33</sup> El verbo σάλπιζω es utilizado por Juan en cada oportunidad que los siete ángeles del *Apocalipsis* anuncien los pasos del fin del mundo: “Y el primer ángel tocó la trompeta” (8.7); “Y el segundo ángel tocó la trompeta” (8.8); “Y el tercer ángel tocó la trompeta” (8.10); etc.

<sup>34</sup> τρέμε δ’ οὐρεα μακρὰ καὶ ὕλη (*Il.* 13.18)  
καὶ κορυφαὶ Τρώων τε πόλις καὶ νῆες Ἀχαιῶν (*Ibidem*, 20.60)  
ποσσὶν ὑπ’ ἀθανάτοισι Ποσειδάωνος ἰόντος. (*Ibidem*, 13.19)  
βῆ δ’ ἐλάαν ἐπὶ κύματ’, ἄταλλε δὲ κήτε’ ὑπ’ αὐτοῦ  
πάντοθεν ἐκ κευθμῶν, οὐδ’ ἠγνοίησεν ἄνακτα·  
γηθοσύνη δὲ θάλασσα δίστατο, τοὶ δὲ πέτοντο. (*Ibidem*, 27-9).

divinidad” (τὸ δαϊμόνιον) como algo verdaderamente inmaculado, poderoso y puro. Continúa:

Un efecto similar fue conseguido por “el legislador de los Judíos” (ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης), que no era un hombre común, pues comprendió y supo expresar debidamente “el poder de la divinidad” (τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν), cuando al principio de sus leyes escribía: Dios dijo: “Que sea la luz. Y la luz se hizo” (γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο), “Que sea la tierra. Y la tierra se hizo” (γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο) (9.9).

Respecto de este pasaje, donde se menciona directamente el *Génesis*, se arriesgan algunas hipótesis: que es interpolado o que la cita llega a este autor por intermedio de Cecilio, quien pudo ser de ascendencia judía. Nuestra opinión es que Longino -o quien fuese el autor de la obra titulada *De sublimitate*- es judío y por alguna razón oculta su identidad étnica.

Héraclito realiza también una combinación arbitraria de los hexámetros homéricos. Para demostrar la profunda εὐσέβεια del poeta, el *rhetor* combina *Il.* 6.129 y 15.104<sup>35</sup> (A. 2.1); más adelante, construye una especie de himno a las divinidades olímpicas mediante la siguiente sucesión de versos: *Od.* 8.306, *Il.* 24.88, *Od.* 8.325, *Od.* 4.805 e *Il.* 5.341-2 (A. 2.5).<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> οὐκ ἂν ἔγωγε θεοῖσιν ἐπουρανίοισι μαχοίμην (*Il.* 6.129).  
νήπιοι οἳ Ζηνὶ μενεαίνομεν ἀφρονέοντες (*Ibidem*, 15.104).

<sup>36</sup> μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες (*Od.* 8.306)  
ἀφθιτα μήδε' ἔχοντες (*Il.* 24.88)  
(ἢ νῆ Δία) δωτῆρες ἑάων (*Od.* 8.325)  
ρεῖα ζῶοντες (*Ibidem*, 4.805)  
οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἰθοπα οἶνον,  
τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται (*Il.* 5.341-2).

El tratamiento particular que a los versos épicos dan Longino y Heráclito demuestra que, en Alejandría –centro al que seguramente pertenecen ambos autores-, la comunidad griega otorgaba a Homero la cualidad de primer profeta y filósofo, del mismo modo que el judaísmo helenístico daba a la figura de Moisés una importancia mayor que el judaísmo palestino y lo consideraba profeta primero y único.<sup>37</sup> A pesar de tal circunstancia, Longino y Heráclito -en su calidad de transmisores autorizados de la sabiduría de los poemas homéricos-, se permitían una manipulación, un manejo discrecional, del texto considerado sagrado.

El fenómeno helenístico, que implica la ruptura de las estrechas fronteras de la *polis* y la apertura de un camino libre para la difusión de la helenidad generó un humanismo con las siguientes características: a) desde el punto de vista sociológico, no se produce una mezcla entre griegos migrantes y población indígena, ni en Asia Menor ni en Egipto, b) la cohesión en el interior del estrato griego está salvaguardada por la organización escolar, representada por el Gimnasio y las escuelas de retórica y c) los educadores de esta franja social - *rhetores*, *litterati*, γραμματικοί, κριτικοί, y todos los *interpretes poetarum*-, invocaban y citaban el texto de Homero como marco axiológico de sus propios enunciados doctrinarios, sin perjuicio de someterlo a manipulaciones o interpretaciones que, paradójicamente, pretendían alcanzar la ‘verdad’ filosófica subyacente en los relatos mitológicos.

---

<sup>37</sup> Cfr. Treboile Barrera, 1998: 521.

## **2.b. Alejandría y Pérgamo**

Alejandría fue la ciudad del período helenístico que -en el plano cultural- rivalizó primero con Atenas, y se convirtió más tarde en el epicentro intelectual de una civilización en la que se fundían las culturas oriental, egipcia y griega, a las que se añadió, desde el primer momento, la cultura hebrea.<sup>38</sup>

Se denomina 'escuela de Alejandría' al conjunto de ideas filosóficas desarrolladas durante los tres primeros siglos de nuestra era por pensadores judíos y cristianos, entre los cuales se destacan Filón, Clemente y Orígenes.<sup>39</sup>

En Alejandría nace la exégesis alegórica -con el concomitante uso retórico de la etimología y otros recursos argumentativos- a partir de los judíos helenísticos, quienes pretendían obtener prestigio de erudición en las discusiones académicas con los griegos del norte de Egipto. La comunidad erudita judía de Alejandría tomó el vocablo ἀλληγορία y el verbo ἀλληγορεύω de la retórica griega y le dio una acepción diferente, que no era sinónimo del término ὑπόνοια utilizado por los intérpretes anteriores de los mitos, sino que implicaba una actitud metodológica exegética hasta entonces desconocida en la cultura helenística.

---

<sup>38</sup> Cfr. Flavio Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, XIX.5.

<sup>39</sup> Cfr. Ferrater Mora (1999: 94-5) donde se afirma que la expresión 'escuela de Alejandría' se refiere al conjunto de ideas filosóficas vigentes durante los tres primeros siglos de la era cristiana. Es el criterio adoptado por la mayor parte de los historiadores cuando hacen mención de los precedentes patrísticos y cristiano-helénicos de la filosofía medieval.

Hanson opina que, si el nombre de Homero fuera sustituido por el de Moisés, los conceptos vertidos por Heráclito en sus *A.* podrían muy bien adjudicarse a Filón, Clemente de Alejandría o a Orígenes.<sup>40</sup>

No obstante, la interpretación alegórica alejandrina como método ha suscitado numerosas discusiones en cuanto a su origen; los estudiosos se preguntan si proviene de la tradición filosófica griega estoica o tiene sus fuentes en la tradición judía o es fruto de la influencia de las religiones místicas egipcias.

Heinemann señala los siguientes paralelos entre la exégesis judía de la *Torá* y la interpretación alegórica de los poemas homéricos: a) tanto la *Torá* como los poemas homéricos son textos que implican autoridad y son considerados fuente de toda sabiduría y b) los exégetas griegos al igual que los judíos, intentaron develar lo que ocultaba el estilo metafórico de los textos. Sin embargo -según Heinemann-, se desarrollaron diferentes tipos de exégesis, puesto que griegos y judíos tienen sistemas de pensamiento de distinta naturaleza. La exégesis griega es más 'científica', desde el punto de vista filológico, e indaga en búsqueda de alegorías filosóficas o místicas. Los rabinos, por otra parte, interpretaron la Biblia desde una perspectiva más práctica, a partir de la cual las analogías entre tierra y paraíso eran esenciales. Heinemann concluye que la interpretación alegórica de la Biblia por el judaísmo

---

<sup>40</sup> "The use of the language of the mystery-religious to describe the results of allegorizing Homer is significant, and we cannot help finding a very familiar ring in it. With Moses substituted for Homer, this sentence could have come straight from the pen of Philo, or of Clement of Alexandria or of Origen" (Hanson, 1959: 58).

helenístico siguió la exégesis griega de Homero –más que la tradición judía ortodoxa- y se adaptó a un modo de pensamiento totalmente ajeno.<sup>41</sup>

E. Stein afirma, por su parte, que Filón sigue el método alegórico de los estoicos, que se caracteriza por el carácter ético de las interpretaciones. Filón, cuando adapta el aspecto ético de la exégesis estoica, ubica el mayor énfasis en el concepto monoteísta de la divinidad. La alegoría 'ética' encuentra puntos de contacto con las pinturas idealizadas de los personajes bíblicos de la *haggada*, el cuerpo de erudición rabínica no jurídica que incluye leyendas, anécdotas y parábolas. El retrato de los patriarcas y otros personajes bíblicos en la *haggada* se realiza a menudo por medio de etimologías.<sup>42</sup>

Existe otra línea crítica que encuentra en Filón una influencia directa de las religiones místicas de Egipto. Émile Bréhier, ya en 1907,<sup>43</sup> demostró la construcción mitológica de muchas explicaciones exegéticas de Filón, con intención teológica e identificó como fuente de los aspectos mitológicos la influencia de la religión mística del Egipto helenístico. E. R. Goodenough desarrolla la teoría de que esta religión mística del período helenístico representa la filosofía griega como un Orfeo o una diosa Isis, que a modo de 'corriente de luz' ilumina la mitología para encontrar la Realidad, la Existencia y el Conocimiento. Este fenómeno implica dos procesos: 1) la filosofía racionalista se transforma en una metafísica mística y 2) la mitología se transforma en símbolo de verdad metafísica. Filón aplicó -según Goodenough-

---

<sup>41</sup> Heinemann (1936) *Altjüdische Allegoristik*, Leipzig, citado por Borgen, 1984: 128-9.

<sup>42</sup> Cfr. Stein, 1929: 69.

<sup>43</sup> Citada por Goodenough (1962: 41).

esta noción de corriente de luz a su comprensión de Dios y transformó la mitología de su tiempo en una tipología, para lo cual se sirvió tanto de la noción griega de divinidad, como de los símbolos de la religión judía y el concepto hebreo de sabiduría.<sup>44</sup>

Algunos elementos de este mosaico de ideas heterogéneas propio del período helenístico confluyen en la descripción de Heracles en las *A*. El *rhetor* afirma que en el pasaje homérico en el que Hera es herida por Heracles significa que el héroe fue el primero que utilizando “la divina inteligencia” (θείῳ λόγῳ) disipó el aire turbio que a modo de sombra, empaña el juicio de toda persona, y “con muchas amonestaciones” (πολλαῖς νουθεσίαις) cubrió de heridas la “ignorancia” (ἄμαθία) de cada uno de los hombres (*A*. 34.2).

Por esta causa, el héroe dispara las flechas de su arco “desde la tierra hacia el cielo” (ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν), ya que todo filósofo encerrado en un cuerpo mortal y terrestre envía su mente “alada como una flecha” (πτηνὸν ὥσπερ τι βέλος τὸν νοῦν) a las regiones celestes. Heracles hiere a la diosa con una flecha de tres puntas, que son “las tres ramas de la filosofía” (τὴν τριμερῇ φιλοσοφίαν): la lógica, la física y la ética.

Heráclito ratifica la simbología de la flecha como pensamiento penetrante que introduce la luz, el trazo luminoso que ilumina el espacio cerrado de lo ignoto. Heracles hiere también –según el *rhetor*- a Hades, con sus flechas. No hay

---

<sup>44</sup> Cfr. *Ibidem*, 73ss.

zona, en efecto, “infranqueable” (ἄβατος) para la filosofía; después del cielo se dedica a investigar “la naturaleza inferior” (τὴν κατωτάτω φύσιν). “La flecha de la sabiduría” (ὁ τῆς σοφίας οἰστός), lanzada certeramente, ha sido, pues, capaz de develar con su claridad el Hades sin luz, al que no tienen acceso los humanos (A. 34.5-6). De manera que las manos de Heracles están limpias “de cualquier acto repugnante contra el Olimpo” (παντὸς Ὀλυμπίου μύσους). El héroe convertido “alegóricamente” (ἀλληγορικῶς) en el artífice de toda sabiduría, ha posibilitado a quienes vinieron después ir progresando de forma gradual sobre las cuestiones que Heracles analizó filosóficamente primero (πάνθ’ ὅσα πρῶτος περιλοσόφηκε) (A. 34.7).

La literatura judeo-helenística consistió en gran medida en una reescritura de la historia ancestral judía, puesto que un sector significativo del judaísmo alejandrino no se sentía especialmente identificado con todo lo que significaba el mundo de la Ley y la legislación rabínica. A los judíos helenizados les interesaban en mayor medida las historias antiguas del pueblo de Israel y de sus héroes nacionales, que emulaban a las de griegos, babilonios y egipcios. La ‘salvación histórica’ por intervención de Yahvé, cede terreno a la ‘salvación por el conocimiento’, obtenida por una revelación sobrenatural dispensada únicamente a los iniciados.<sup>45</sup>

Esta tendencia al gnosticismo, propia de los eruditos alejandrinos, no se manifestó en otros centros donde se conservó una civilización casi puramente

---

<sup>45</sup> Cfr. Treballe Barrera, 1998: 520-1.

griega dentro de los límites geográficos y políticos del Imperio Romano. En grandes ciudades del Asia Menor -Éfeso, Pérgamo, Esmirna- ricas familias terratenientes constituían la clase rectora y con el apoyo de Roma solventaban repartos de comida, levantaban edificios públicos y fomentaban competencias musicales y atléticas. Era costumbre que enviaran a sus hijos a escuchar a los *rhetores* y filósofos de moda. Los hijos de esta clase dominante podían a su vez hacerse *rhetores*, entrar en el orden ecuestre o senatorial romano, o ambas cosas.

Pérgamo, ubicada al noroeste de Asia Menor poseía una biblioteca, inferior a la de Alejandría sólo en cuanto al número de volúmenes. La manufactura local del pergamino, nombre que tomó el *vellus*, hecho de piel de vaca, oveja o cabra, para la confección de libros, incrementó la producción bibliográfica, para la cual se empleaban esclavos cultos como copistas.

Aun si tomamos en consideración la energía, ambición e inteligencia de los Atálidas, parece un milagro que Pérgamo haya ascendido a lugar tan expectable en el plano cultural, tomando como modelo a Alejandría, considerada, sin embargo, su rival.<sup>46</sup>

Filetaero, hijo de Átalo -gobernador de Pérgamo en el 282 a.C.- traicionó y abandonó a Lisímaco (en ese tiempo señor de Macedonia, Tracia y Asia Menor) y dejó como herencia territorios de importancia a sus sobrinos

---

<sup>46</sup> Alejandría sufrió grandes pérdidas en la primera gran crisis de su historia durante el reino de Ptolomeo Filopator (221-204 a.C.) y Ptolomeo Epifanes (204-180 a.C.), circunstancia que produjo una gradual declinación política, social y económica, aunque no cultural. Los estudios habían arribado a su nivel más elevado hacia fines del III a.C., cuando creció la erudición más 'pura' ya no unida a la poesía, sino con conciencia de ser una disciplina autónoma cuyos representantes reclamaban para sí el título de γραμματικοί.

Eumenes y Átalo.<sup>47</sup> Éstos consolidaron y extendieron el reino, vencieron a los invasores celtas y con el auxilio de Roma; hicieron de la capital un centro cultural, sede de las artes, filosofía y ciencia, que floreció hasta que el país fue 'legalmente' heredado por Roma en el 133 a.C.

Los Atálidas invitaron a distinguidos miembros del Perípato a trasladarse a Pérgamo. Muchos, como Aristófanes de Bizancio, rechazaron el ofrecimiento.

Eumenes II (197-158 a.C.) tuvo éxito finalmente, cuando convenció a Crates de Malos, quien se trasladó a Pérgamo con algunos discípulos; pero a diferencia de los poetas eruditos alejandrinos, abordó la herencia literaria en calidad de filósofo. Crates fue director de la biblioteca de Pérgamo en el s. II a.C. e hizo comentarios sobre los textos de Homero. No fue un alegorista en el sentido que adjudicamos a Heráclito, quien por otra parte, desechó su teoría filosófica de Crates "por inverosímil" (ὥς τερατείαν) (A.27.1). El *rhetor* resume la teoría de Crates del siguiente modo: Zeus acometió la empresa de medir el universo con "dos antorchas" (δύο πυρσοῖς), dotadas ambas de la misma velocidad: Hefesto y Helios. Con el objetivo de determinar las dimensiones (τὰ διαστήματα) del mundo, Zeus lanzó a Hefesto desde lo alto, "desde el umbral" (ἀπὸ τοῦ βηλοῦ) del Olimpo y a Helios lo dejó caer para que recorriera el espacio desde el levante hasta el poniente (ἀπ' ἀνατολῆς εἰς δύσιν). Uno y otro emplearon el mismo tiempo (A. 27.2-4).

---

<sup>47</sup> Cfr. Estrabón, *Geographica*: XIII.4.2.

No parece que Heráclito conociera de primera mano la interpretación de Crates -más ‘cosmológica’ que alegórica-.<sup>48</sup> Su crítica al filósofo de Pérgamo proviene, posiblemente, de los cuestionamientos de los alejandrinos a los pergamenos, quienes se adjudicaban el título de κριτικοί en oposición a los γραμματικοί de Alejandría.<sup>49</sup>

La expulsión de Hefesto del cielo -que alude, sin mencionarla directamente a la crítica de Platón sobre el episodio-,<sup>50</sup> esconde, según Heráclito, un “pensamiento filosófico” (φιλόσοφος νοῦς) para Homero (A. 26.1-3).

Se trata de un fenómeno natural: en un principio, cuando no era habitual el uso del fuego, los hombres lograron encenderlo colocando ciertos instrumentos frente al sol en el momento del mediodía. De allí se origina también la creencia de que Prometeo robó el fuego del cielo, puesto que la idea surgió de la “previsión” (προμήθεια) del arte humano (A. 26.13-14).

La interpretación heraclitea coincide una vez más con el método exegético de Filón.<sup>51</sup>

En cuanto a Hefesto, según el *rhetor*, no se trata del hijo nacido de Hera y Zeus, sino que el fuego tiene “una doble esencia” (οὐσία διπλή): “la del éter”

---

<sup>48</sup> Cfr. Porter, 1992: 96.

<sup>49</sup> Cfr. Pfeiffer, 1998: 238.

<sup>50</sup> Cfr. *Res publica*, 378d.

<sup>51</sup> Si bien Hefesto aparece en relación con el fuego en el texto de Filón (*De decalogo*, 54 y *De vita contemplativa*, 3), Heráclito no realiza una exposición muy elaborada del tema, excepto cuando menciona a Hefesto, en ocasión de plantear la superioridad racional de los hombres sobre los animales por el hecho de confeccionar armas (*De aeternitate mundi*, 68).

(τὸ αἰθέριον) que ocupa la zona más elevada del espacio y no carece de ningún elemento para ser perfecto y la del fuego que se encuentra a nuestra altura, cuya llama necesita ser reavivada a cada momento. Homero denomina “a la llama más activa” (τὴν ὀξύτατην φλόγα) Sol o Zeus y llama Hefesto “al fuego de la tierra” (τὸ ἐπὶ γῆς πῦρ) siempre propenso a prenderse y apagarse. Comparado con el de arriba, que es absolutamente perfecto, se denomina “cojo” (χωλόν) al fuego terrenal, porque toda persona a quien falta una pierna necesita un bastón para reafirmar sus pasos; de la misma manera, el fuego de la tierra no puede mantenerse sin echarle leña (A. 26.4-10).

La interpretación de Heráclito referida al fuego y sus manifestaciones está en relación con la especulación judaico-alejandrina, por la cual el *Logos* aparece representando diversas realidades: es el lugar de las ideas, no carece de ningún elemento para ser perfecto, pero también tiene la condición de principio unificante de lo inteligible. El *Logos* filónico es el verdadero intermediario entre el creador y la criatura y puede servir de mediador entre la absoluta trascendencia del primero y la finitud de la segunda.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Cfr. Ferrater Mora, 1999: 2203.

### **3. Las fases de la producción y los procedimientos retóricos**

La relación triádica entre emisor, texto y receptor se resuelve, según la retórica tradicional, en tres grandes categorías, tres situaciones de comunicación, tres géneros retóricos (*tria genera causarum*).

El género 'judicial' es el propio de la producción de un texto para un público que se constituye como tribunal. Una situación de esta naturaleza no se limita a los estrados judiciales; puede producirse, por ejemplo, en la *rhesis* de una tragedia o en la *parabasis* de una comedia.

El 'deliberativo' es el género persuasivo por excelencia. Se utiliza para la exposición de los discursos ideológicos, que pueden ser de naturaleza filosófica, política o religiosa. El autor trata de conducir al lector hacia conclusiones que coincidan con su propia doctrina.

El género 'epidíctico' trata de reafirmar en el presente, valores admitidos tanto en el emisor como en el receptor. Se parte de un acuerdo tácito entre ambos, que permite confirmar, con nuevos argumentos, la validez de un ideario compartido.

El texto de Heráclito responde a la segunda categoría, con algunos elementos de la tercera. La situación comunicativa que se produce coincide con el tratamiento retórico como *ars persuadiendi* propio del género deliberativo no exento de la exposición de fuertes convicciones que corresponderían al género epidíctico.

Una vez determinado el género, podemos analizar el tratamiento heracliteo de los procedimientos de la retórica, según las cinco fases de la situación

comunicativa: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*, para lo cual optamos por los fragmentos donde intenta demostrar que Homero fue quien primero percibió que la tierra es redonda (A. 44-52).

La *inventio* (εὑρεσις) es la búsqueda y hallazgo de los argumentos adecuados para hacer convincente una tesis:<sup>53</sup>

- a) Homero ha querido representar con el escudo de Aquiles que la tierra es redonda;
- b) los epítetos del sol, que arrastra tras de sí a la noche, designan la forma esférica del mundo;
- c) el poeta, al adjudicar el epíteto de “puntiaguda” (θοή) a la noche, quiere demostrar que el sol es más grande que la tierra;
- d) los movimientos de los vientos Bóreas y Noto prueban la esfericidad de la tierra.

La *dispositio* (οἰκονομία), definida como la distribución eficaz de los argumentos, el orden de las partes y la elección de los lugares estratégicos,<sup>54</sup> comparte los principios de la exposición didáctica. En este caso particular, Heráclito sigue el denominado *orden creciente*, es decir, que luego del breve *exordio* donde anuncia que la forma esférica del escudo de Aquiles se corresponde con la de la tierra, se explaya primero en otras argumentaciones más débiles para ratificar al final -con mayor extensión e intensidad-, el argumento más sólido: que Homero en vez de demarcar la esfericidad de la tierra en la superficie del escudo, la ubica en el espesor, cuyas cinco capas –

---

<sup>53</sup> Cfr. Garavelli (1991: 67) que cita la definición de *inventio* de la *Rethorica ad Herennium*: “est excogitatio rerum verarum aut veri similium quae causam probabilem reddant”.

<sup>54</sup> Cfr. Quintiliano: *Institutio oratoria*, VII.1.1.

dos de bronce, dos de estaño y una de oro—, significan la ubicación de los polos, norte y sur, la zona tórrida del centro y las dos zonas templadas más habitadas.<sup>55</sup>

Según Lausberg, la partición es la función central de la *dispositio*: la tensión de las oposiciones binarias nacen de dos fuerzas -complementarias u opuestas-, que se resuelven en un tercer momento que oficia como conclusión.<sup>56</sup> Es la técnica utilizada por Heráclito (A. 45) para explicar la expresión homérica de “noche rápida” (θοή νύξ) que representa “la forma esférica de toda la bóveda celeste” (τὸ σφαιροειδὲς ὅλου τοῦ πόλου σχῆμα).<sup>57</sup> Como θοή tiene dos acepciones: ‘rápido’ y ‘acabado en punta’ -adjetivo que Homero aplica también a islas-,<sup>58</sup> se puede interpretar “por metonimia” (μεταληπτικῶς), como un adjetivo que se refiere no a la velocidad

---

<sup>55</sup> En otra ocasión utiliza el *orden decreciente* –por ejemplo cuando explica que Eolo simboliza por antonomasia el año sujeto a un período de doce meses (A. 71): comienza con los argumentos más fuertes para atraer la atención de inmediato sobre el meollo de la cuestión y deja en segundo plano los menos convincentes.

En otras oportunidades va a ser uso del *orden homérico o nestoriano*, llamado de este modo porque en el canto IV de *Il.*, Nestor alineó las tropas griegas de manera que quedaran en el centro las menos potentes. En este caso, los argumentos más fuertes están al principio y al final, y los más seguros en el medio.

<sup>56</sup> Lausberg, 1966: 368.

<sup>57</sup> Los versos homéricos: “La brillante luz del sol se hunde en el Océano / arrastrando sobre la tierra fecunda a la negra noche” (ἐν δ’ ἔπες” Ωκεανῶ λαμπρὸν φάος ἡελίοιο / ἔλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν) (*Il.* VIII.485ss.), explicarían que la noche realiza, en efecto, “la misma carrera que el sol” (τοῖς ἡλίου τάχεσιν) y todo el espacio abandonado por éste, al punto es ocupado por las tinieblas de la noche.

<sup>58</sup> Según Heráclito, el hexámetro homérico: “Desde allí dirigí el navío rumbo a las islas picudas/veloces” (ἐνθεν δ’ αὖ νήσοισιν ἐπιπρόεηκα θοῇσιν) (*Od.* 15.299) alude, “no a la velocidad” (οὐ τὸ τάχος) de las islas -puesto que estaban sólidamente enraizadas–, “sino al hecho de que sus contornos formaban una figura que terminaba en ángulo agudo” (ἀλλὰ τὸ σχῆμα πρὸς ὀξείαν ἀπολήγουσαν ἀποτελεῖν γραμμὴν) (45.5).

sino a la forma y, por consiguiente, demostrar “de acuerdo a la naturaleza” (φυσικῶς) que el mundo es esférico.

El esquema ternario<sup>59</sup> de organización de los discursos distingue la parte inicial (ἀρχή/*initium*), la central (μέσον/*medium*) y la final (τελευτή/*finis*); es la disposición típica de la enumeración.

Este procedimiento va a ser utilizado por Heráclito (A. 46) para demostrar que el sol es más grande que la tierra, de acuerdo “con el pensamiento de la mayor parte de los filósofos” (κατὰ τὴν τῶν πλείστων φιλοσόφων ἔννοιαν).<sup>60</sup>

La sucesión de afirmaciones sobre la forma de las sombras al proyectarse se organiza “en tres proposiciones” (τρίχῃ):

- a) “cuando lo que despidе la luz es más pequeño que el objeto iluminado” (ἐλαττον ἢ τὸ περιλάμπον τοῦ καταλαμπομένου), la sombra que proyecta toma la forma de una cesta, que se va ensanchando hacia la base y “es más estrecha en la parte superior” (ἀπὸ λεπτῆς ἀνισταμένην τῆς κατὰ κορυφὴν ἀρχῆς), de donde procede el resplandor;
- b) “cuando la luz que emite los destellos es mayor que la superficie iluminada” (μεῖζον ἢ τὸ καταλάμπον φῶς τοῦ καταλαμπομένου τόπου), la sombra adopta la forma de un cono, “ancha en su punto de partida y que se va estrechando progresivamente hacia su vértice” (ἀπὸ πλατείας τῆς ἀρχῆς εἰς λεπτὸν ἀποστενοῦσθαι πέρας);
- c) “cuando la superficie que ilumina es igual que la superficie iluminada” (ἴσον ἢ τῷ καταλαμπομένῳ τὸ καταλάμπον), la sombra “se asemeja a un cilindro” (κυλίνδρου δίκην), que tiene una anchura igual en cada una de las dos bases” (πρὸς ἴσον ἐν ταῖς ἐκατέρωθεν ἔχει γραμμαῖς).

---

<sup>59</sup> Cfr. Lausberg, 1966: 369.

<sup>60</sup> Cfr. *Diog. Laert.* VII.144, donde resume la *Physica* de Posidonio.

La enumeración que, según Heráclito, sigue los enunciados de los “matemáticos” (μαθηματικοί) demuestra que Homero, quien ha calificado con todo fundamento a la noche, θοή, ha querido mostrar que el sol es más grande que la tierra. La sombra no podría proyectarse ni en “forma cilíndrica” (κυλινδροειδῶς), ni “en forma de cesta” (καλαθοειδῶς), sino “en la forma ya mencionada de cono” (κῶνον ἀποτελούσης). Homero, al ser el primero en aludir a esta cuestión “mediante una simple palabra” (ἐκ μιᾶς λέξεως), había zanjado ya “las innumerables controversias de los filósofos” (τὰς μυρίας τῶν φιλοσόφων ἀμίλλας ἐπιτέμνεται).

Las cualidades fundamentales de una buena exposición -brevedad, claridad y verosimilitud- fueron minuciosamente expuestas y analizadas por la tradición retórica, aunque se consideren hoy nociones obvias. Las normas de la correcta *elocuentia*, indican que la *digressio* (παρέκβασις) -una desviación ocasional del argumento central-, debe tratar temas secundarios, pero pertinentes a la cuestión principal. Un ejemplo de *digressio* en el texto heracliteo son las consideraciones etimológicas sobre los epítetos de Helios (A. 44), interpolándolos en la descripción del escudo de Aquiles, destinada a demostrar la esfericidad de la tierra.

Heráclito anuncia que va a proceder a hacer una “demostración” (ἀποδείξεις) “brevemente” (συντόμως) “en una digresión” (ἐν παρεκβάσει): Homero llama continuamente al sol “*acamante*” (ἀκάμαντα), “*eléctor*”

(ἡλέκτορα) e “*hiperión*” (ὑπεριόνα). Con estos epítetos no hace sino designar la forma esférica del mundo. “*Acamante* es el que no se fatiga” (ὃ τε γὰρ ἀκάμας,<sup>61</sup> ὁ μὴ κάμνον); parece que el sol no tiene como límites “el levante y el poniente” (ἀνατολὴν καὶ δύσιν), sino la necesidad permanente de un recorrido circular.

“*Eléctor* puede significar dos cosas” (ἡλέκτωρ δὲ δυσὶν θάτερον): que el dios no ha tocado jamás el lecho,<sup>62</sup> o que es ἐπιελίκτωρ<sup>63</sup> -acepción más verosímil según Heráclito- porque hace un movimiento circular para dar la vuelta al mundo de día y de noche. Por “*hiperión*” (ὑπεριόνα) se debe entender ὑπεριέμενον, es decir, ‘el que se encuentra sobre’ la tierra siempre, como afirma Jenófanes de Colofón: “el sol se eleva por encima de la tierra y la calienta” (ἡέλιός θ’ ὑπεριέμενος γαῖάν τ’ ἐπιθάλπων).<sup>64</sup> Concluye la digresión con el argumento de que si Homero hubiera querido llamar al sol por su nombre patronímico, lo hubiera denominado Ὑπεριονίδην, como llama a veces Ἀτρείδην a Agamenón y Πηλείδην a Aquiles.

---

<sup>61</sup> El epíteto homérico ἀκάμας significa “infatigable”, y proviene del verbo κάμνω: “fatigarse” (Cfr. Chantraine, 1999: 490).

<sup>62</sup> Pone en relación ἡλέκτωρ con ἄλεκτρος. El epíteto ἡλέκτωρ tiene etimología oscura, es un derivado en -τωρ de una raíz indoeuropea desconocida (Cfr. Chantraine, 1999: 409).

<sup>63</sup> Probablemente por ἐπι-ἐλικτός: ‘el que gira sobre’. El término no aparece en otros autores del s.I.

<sup>64</sup> No es posible corroborar si la cita es genuina porque Heráclito es el único que ha conservado este verso de Jenófanes.

En esta argumentación sobre la esfericidad de la tierra, abunda Heráclito en “figuras de pensamiento” (διανόιας σχήματα/*figurae sententiae*) que desarrollan ideas accesorias, con acumulación de ejemplos en torno al núcleo conceptual ya expuesto.<sup>65</sup> El *rhetor* realiza esclarecimientos semánticos del texto homérico,<sup>66</sup> que podrían catalogarse desde la preceptiva como *commoratio*, *ékphrasis*, *reversio*, etc. No es necesario agotar la descripción de la estructura completa del discurso argumentativo heracliteo para demostrar que Heráclito cumple todas las fases de la situación comunicativa: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*. La *inventio*, puesto que reunió el material adecuado de acuerdo con sus necesidades y las del receptor; la *dispositio* porque lo organizó de manera eficaz; la *elocutio* porque utilizó técnicas, usos y estrategias de persuasión; la *memoria* porque actualizó los discursos previos y

---

<sup>65</sup> Por ejemplo cuando explica que “los movimientos de los vientos contrarios” (τῶν ἐναντίων ἀνέμων) prueban también el carácter esférico del mundo. El Bóreas que “sopla del norte” (ἀπὸ τῆς ἄρκτου), desde lo alto de los aires “levanta un imponente oleaje” (μέγα κῦμα κυλίνδει) (*Od.* 5.296). Este verso, con una simple expresión, describe según Heráclito el movimiento de las olas que se precipitan, rodando “desde las zonas superiores a las zonas más bajas” (ἀπὸ τοῦ μεταρσίου φορὰν ἐπὶ τὸ ταπεινότερον). Inversamente, con relación al Noto “que sopla desde las regiones inferiores” (πνέοντος ἀπὸ τῶν κάτω τόπων), Homero afirma lo siguiente: “Allí el Noto lanza un potente oleaje contra el promontorio de la izquierda” (ἐνθα νότος μέγα κῦμα ποτὶ σκαίων ῥίον ὠθεῖ) (*Od.* 3.295). El movimiento de la ola que se desplaza rodando desde un lugar más bajo a otro más alto, “rueda hacia atrás” (ἀνακυλίω) (*A.* 47.1-3).

<sup>66</sup> Aplica la *correctio*, por ejemplo, una figura de pensamiento ‘por adición’, como la epífrasis, la antítesis, etc. No se trata de que Homero se contradiga –afirma Heráclito– cuando dice por un lado “tierra infinita” (ἀπείρονα γαῖαν) y por otro, pone en boca de Hera: “voy a los confines de la fértil tierra, para ver...” (εἴμι γὰρ ὁψομένη πολυφόρδου πείρατα γαίης) (*Il.* 14.200). Toda figura esférica “es, a la vez, ilimitada y limitada” (καὶ ἄπειρόν ἐστι καὶ πεπερασμένον). Por el hecho de tener una frontera y un contorno, debe considerarse lógicamente que “está provista de límites” (πεπεράσθαι); pero también puede decirse que un “círculo” (κύκλος) “carece de límites” (ἄπειρον), puesto que es imposible determinar cuál es el τέλος: lo considerado “el fin podría ser también el principio” (εἶναι τέλος ἐξ ἴσου γένοιτ’ ἂν ἀρχή) (*A.* 47.4-6).

los insertó como intertexto en el propio; y probablemente la *actio*, aunque no es posible determinarla en el plano textual, sino que debe detectarse en el nivel de la comunicación no verbal.

Los procedimientos retóricos se organizan en torno a tres ejes fundamentales: la verdad como supuesto (*logos*),<sup>67</sup> la presunción de autoridad del sujeto de la enunciación (*ethos*) y la respuesta emocional del oyente enunciatario (*pathos*). En el caso particular del texto heracliteo, las argumentaciones se expresan, especialmente, mediante dos técnicas que el autor utiliza con el fin de disponer, ordenar y dar a conocer el material reunido: a) la *declamatio*, cuyo antecedente son las estrategias pedagógicas de Protágoras, Isócrates y los diálogos de Platón y b) la etimología, como elemento sustancial del método alegórico, a la manera de Filón.

### **3. a. La *declamatio***

Con la consolidación del Imperio, el ejercicio de la retórica abandonó el compromiso político que había tenido en la época republicana y se concentró en el ejercicio de la *declamatio*,<sup>68</sup> cuyas estrategias no son ajenas a la construcción del discurso heracliteo.

---

<sup>67</sup> Debe entenderse aquí el término *logos* en un sentido lógico o epistemológico, es decir, no metafísico ni teológico. La acepción que corresponde en este caso, es la de pensamiento encaminado a una verdad o con pretensiones de verdad. Cfr. Welch (1990: 169), que lo define como “persuasion that appeals to reason”.

<sup>68</sup> El abandono del compromiso político, sus orígenes y sus consecuencias, son el tema de una obra atribuida a Tácito, el *Dialogus de oratoribus* (Cfr. Garavelli, 1991: 41).

La estructura general es la siguiente: 1) presentación del problema; 2) propuesta de solución; 3) objeciones a la propuesta; 4) solución del maestro y 5) respuesta a las eventuales objeciones.

Las técnicas son similares a las que consolidó la *disputatio* escolástica del s.XII, que se basa en la didáctica oratoria de la *controversia* -propia del género judicial- y el método dialéctico de Aristóteles.

La formalización que presenta el tema de la θεομαχία en A. responde al modelo y sigue los siguientes pasos:

1) La presentación del problema está dada por la preocupación del *rhetor* por la “erizada y acerba malevolencia de los detractores de Homero” (ὁ φρικώδης καὶ χαλεπὸς ἐφ’ Ὀμήρῳ τῶν συκοφαντούντων φθόνος) (A. 52.1)<sup>69</sup> respecto del episodio sobre disturbios y desavenencias entre las divinidades olímpicas: Apolo se enfrentó a Poseidón; Atenea a Enialio; Artemisa se apostó frente a Hera y Hermes, contra Leto y Hefesto.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> La θεομαχία es uno de los pasajes atacados por Platón cuando afirma que no se puede admitir que “Hera fue encadenada por su hijo” (Ἥρας δὲ δεσμὸς ὑπὸ υἱέος), “que Hefesto fue lanzado al espacio por su padre” (Ἥφαιστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός) cuando iba a defender a su madre golpeada por aquél, ni que los combates de los dioses imaginados por Homero “tengan o no sentido figurado” (οὐτ’ ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν). Porque un niño no está en condiciones de distinguir entre lo que es ὑπόνοια o no. Hay que procurar que lo primero que oiga sean las fábulas más adecuadas para conducirlo “a la virtud” (πρὸς ἀρετὴν) (*Res publica*, 378d-e).

<sup>70</sup> ἦτοι μὲν γὰρ ἔναντα Ποσειδάωνος ἀνακτος  
ἵστατ’ Ἀπόλλων Φοῖβος ἔχων ἰὰ πτερόεντα,  
ἄντα δ’ Ἐνναλίιο θεᾷ γλαυκῶπις Ἀθήνη·  
Ἥρη δ’ ἀντέστη χρυσηλάκατος κελαδεινὴ  
Ἄρτεμις ἰοχέαιρα κασιγνήτη ἑκάτοιο·  
Λητοῖ δ’ ἀντέστη σῶκος ἐριούνιος Ἑρμῆς,  
ἄντα δ’ ἄρ’ Ἥφαιστοιο μέγας ποταμὸς βαθυδίνης (II. 20.67-73).

2) Una propuesta de solución, para Heráclito, es que si alguien quisiera, adentrándose en los misterios homéricos, “atender a su mística sabiduría” (ἐποπτεῦσαι τὴν μυστικὴν αὐτοῦ σοφίαν) entendería que lo que tan sólo parecía “impiedad” (ἀσέβημα) del poeta, está lleno de filosofía. Entre quienes intentaron una explicación, están aquellos que pretenden que lo expresado en el pasaje es el “encuentro” (σύνοδον) de los siete planetas “en un mismo signo del zodiaco” (ἐν ἐνὶ ζῳδίῳ). (A. 53.2-3).

3) La objeción a la propuesta anterior, consiste en que podría producirse un “cataclismo total” (φθορὰ παντελής) si esto sucediera (A. 53.3).

4) La solución que propone Heráclito “como más evidente” (ἐναργέστερα) y “acorde con la sabiduría de Homero” (τῆς Ὀμήρου σοφίας ἐχόμενα) (A. 53.5), es la siguiente:

Homero ha enfrentado “virtudes con vicios” (κακίαις μὲν ἀρετάς) y presenta “a los elementos luchando” (ταῖς δὲ μαχομέναις φύσεσι) con sus contrarios. Los dioses son presentados en parejas debido a un criterio filosófico: Atenea y Ares representan la “cordura” (φρόνησις) y la “locura” (ἄφροσύνη). Un odio irreconciliable enfrenta “con la razón, que sabe discernir sobre lo más conveniente” (τοῖς τὰ βέλτιστα διευκρινοῦσι λογισμοῖς) “a la locura que nada ve” (πρὸς τὴν οὐδὲν ὁρῶσαν ἄφροσύνην). Atenea vence a Ares porque “la enloquecida y demente estupidez” (ἡ μενηνῦια καὶ παραπλήξ ἀναισθησία), incluso en la guerra, no ha podido prevalecer “sobre

la inteligencia” (τῆς συνέσεως). Cerca de Ares, sitúa Homero a Afrodita, es decir, “el desenfreno” (τὴν ἀκολασίαν). Estos dos “infortunios” (νοσήματα) “afines” (συγγενῇ) son muy parecidos en los efectos que producen (A. 54.2-7).

A Leto le hace frente Hermes, que es la palabra interior. Es natural que “el olvido” (τὴν λήθην) se lance a luchar contra su rival. Y con toda razón, “el discurso retrocede ante el olvido” (ὑπεῖξεν αὐτῇ λόγου γὰρ ἦττα λήθῃ), la palabra más brillante, “por la pérdida de la memoria” (ὑπ’ ἀμνηστίας), queda borrada por un obtuso silencio (A. 55.1-5).

En cuanto “a los dioses restantes” (τῶν ὑπολειπομένων θεῶν), se trata “de la lucha propia de la naturaleza” (ἡ μάχη φυσικωτέρα): Homero enfrenta al fuego y al agua, llamando al sol, Apolo y “a la sustancia húmeda” (τὴν ὑγρὰν φύσιν), Poseidón (A. 56.1-3).

Hera representa el aire y Ártemis, la luna. Homero hace a la luna enemiga del aire, porque quiere aludir “al movimiento y a la carrera de este astro en el aire” (τὴν ἐν ἀέρι αὐτῆς φορὰν καὶ τοὺς δρόμους). El poeta concede el premio de la victoria a quien, de las dos, tiene mayor tamaño: el aire inconmensurable (A. 57.2-7). Cuando Apolo vence a Poseidón, significa que la sustancia húmeda “resulta vencida por la sustancia ígnea” (ὑπο τῆς πυρώδους ἡττωμένην): este último elemento es el más poderoso (A. 58.3).

5) La respuesta que da Heráclito a las eventuales objeciones a su interpretación es que nadie “puede estar tan fuera de sí” (οὕτω μέμνηεν) como

para poner a los dioses luchando unos contra otros. Homero, sencillamente, “por medio de alegorías” (δι’ ἀλληγορίας) ha hecho teología de los elementos naturales (A. 58.4).

### **3.b. Las etimologías**

En el rico arsenal de los procedimientos retóricos, los discursos pueden tomar distintas opciones, según el género al que pertenezcan. El género ‘deliberativo’ privilegia la argumentación racional, enunciada mediante entimemas, que en el caso de razonamientos sobre las etimologías de las palabras constituyen, con frecuencia, silogismos ‘truncos’, es decir, que pasan por alto la premisa mayor.

La etimología de los términos forma parte de un amplio sistema lingüístico de la doctrina estoica,<sup>71</sup> sistema que implica una relación directa entre λέξις (la dicción, el modo de articular una palabra) y τὸ λεκτόν (el significado, τὸ σημαίνόμενον). Existiría una relación natural y física entre los nombres (*nomina*) y los objetos que ellos representan, es decir, la esencia de un objeto pasa, se traslada, al significado de la palabra que se utiliza para nombrarlo a través de los elementos fónicos que lo componen. En este sentido,

---

<sup>71</sup> Apolodoro fue el primer gramático alejandrino que escribió un tratado sobre etimologías (*Περὶ ἐτυμολογιῶν*), influido seguramente por su maestro, el estoico Diógenes de Babilonia (Cfr. Treballe Barrera, 1988: 521).

por ejemplo, el nombre Hera (Ἥρα), participa del elemento aire (αἴρ) en virtud de compartir los mismos fonemas.

La concepción de que los nombres participan de la esencia del objeto o persona que la portan no se reduce a palabras aisladas, sino que, según la combinación aleatoria de distintos elementos, se reproducen las leyes de la sintaxis en la esfera de los significados. Habría una sintaxis de los λεκτά ‘incorpóreos’, en correspondencia con la sintaxis de las expresiones verbales ‘corpóreas’. Algunos títulos de tratados perdidos, escritos por Crísipo, aluden a la sintaxis de elementos semánticos del discurso en consonancia con sus expresiones verbales: *Περὶ τῶν στοιχείων τοῦ λόγου καὶ τῶν λεγομένων*.<sup>72</sup>

La exégesis etimológica de Cornutus se refiere al sistema nominal, no al sintáctico; pero pone de manifiesto que su concepción del origen de los mitos parte de la convicción de que los antiguos fueron capaces de percibir ‘presencias aprehensibles’ provenientes del mundo que los rodea, pudieron captar la esencia de los elementos y darles un nombre. Por lo tanto, se puede develar la esencia de los elementos naturales, realizando el proceso inverso: analizar el nombre de cada uno de los personajes de los mitos, para descubrir el elemento cósmico que representan. Se cree -según Cornutus- que un antiguo mitógrafo percibió la esencia del aire más denso y cercano a la tierra, le dio el nombre de Hades y lo personificó como hermano de Hera y Poseidón. Este aire llegó a la existencia junto con otros, personificados ya en Zeus, Hera

---

<sup>72</sup> Cfr. *Diog. Laert.* VII.192, catálogo de títulos de escritos de Crísipo.

y Poseidón, cuando comenzaron a “fluir” (ῥεῖν) y a “producirse” (κραινεῖν) “entidades según razones de la propia naturaleza” (τὰ ὄντα κατὰ τοὺς ἐν αὐτῇ λόγους τῆς φύσεως) (*Epid.* 5.3-5). Se puede suponer -según la interpretación que hace David Dawson del texto de Cornutus- que la aspiración en Ἅιδης deriva de la aspiración de la vibrante de ῥεῖν y el diptongo αἰ del presente en κραινεῖν.<sup>73</sup>

Por otro lado, el nombre Hades podría referirse a la particularidad de que el aire es “invisible” (ἀόρατος) y, en ese sentido, habría otra explicación etimológica: se divide el diptongo inicial y cae la aspiración (Ἄ-ιδης) y siendo ἰδεῖν sinónimo de ὁρᾶν (*Epid.* 5.2-4) el resultado es, justamente, ‘no-visible’. Cornutus expresa una tercera opción: la ἄ y la δ remitirían a ὁ ἀνδάνων, es decir ‘el que agrada’; sin embargo se trataría de la idea opuesta: el Hades es donde van las almas cuando mueren, y la muerte es lo que menos nos agrada (*Epid.* 5.5-7). Según Cornutus, el mitógrafo primordial que puso nombre a los entes divinos dio a Hades también el nombre de Plutón (Πλούτων) que deriva directamente del verbo πλουτεῖν, puesto que es rico, ya que todas las cosas corruptibles llegan finalmente a ser de su propiedad (*Epid.* 5.7-9).

El reiterado uso de la explicación etimológica en Heráclito el alegorista puede ser tanto un rasgo distintivo de su adscripción a la doctrina estoica como una modalidad de análisis legitimada por una larga tradición.

---

<sup>73</sup> Cfr. Dawson, 1992: 33.

Encontrar en los nombres propios un significado que apele a las virtudes o características de los dioses, diosas o héroes es una costumbre que proviene de tiempos remotos. El coro de *Agamemnon* de Esquilo lamenta, desgarrado, la perdición que llevó Helena a Ilión, aludiendo a las connotaciones de su nombre y se pregunta quién pudo darle nombre tan verdadero.<sup>74</sup> Helena es ἑλεναύς, "destructora de naves", ἑλανδρος, "destructora de hombres" y ἑλέπολις, "destructora de ciudades".

Una obra imprescindible sobre el análisis etimológico de nombres propios que aparecen en Homero es *Cratylus*. En el diálogo platónico, Sócrates analiza etimológicamente el significado de ciertos nombres propios con velada -o manifiesta- intención sarcástica. Debido al clima de ironía, que prima en una parte del diálogo (391d-421c), es factible suponer que el objetivo último era tan sólo ridiculizar la manipulación que los sofistas hicieron de las etimologías. De cualquier modo, la teoría mimética del lenguaje desarrollada en *Cratylus*, afirma que el lenguaje es *mimesis* como otras artes, sólo que su objeto último es la esencia de las cosas.

Respecto de Hades va a decir Sócrates que Πλούτων fue llamado así por su donación de la "riqueza" (πλοῦτος), dado que la riqueza sale de debajo de la tierra. En cuanto a Ἅιδης, la mayoría parece suponer que el nombre se debe al carácter de "invisible" (αἰδὲς).<sup>75</sup> Más adelante, Sócrates contradice esta

---

<sup>74</sup> τίς ποτ' ὠνόμαξεν ὧδ' [...] ἐς τὸ πᾶν ἐτητύμως μή τις ὄντιν' οὐχ ὁρῶμεν προνοίαισι τοῦ πεπρωμένου γλῶσσαν ἐν τύχῃ νέμων; (*Agamemnon*,. 681-6).

<sup>75</sup> Cfr. *Cratylus* 403a. La misma etimología de Hades en *Gorgias* 493b y en *Phaedo* 80d.

afirmación, posiblemente, para poner de manifiesto que el problema real con respecto a los nombres propios no es lingüístico, sino epistemológico.<sup>76</sup>

Para Heráclito, Hades es también el nombre con el cual se designa “el lugar invisible” (ὁ ἄφανής τόπος) y Perséfone es “aquella en cuya naturaleza está el arruinarlo todo” (ἡ τὰ πάντα πεφυκυῖα διαφθείρειν) (A. 74.1-6). El *rhetor* da por sentado que el receptor repone los elementos elididos (“A-ιδης igual a α-ιδεῖν y “Perséfone” igual a πέρθω “destruir” más φόνος “muerte”) pues forman parte del acervo cultural colectivo.

Las etimologías que adjudica Heráclito, el alegorista, a los ríos del Hades son entimemas simples, silogismos cuyas premisas son ‘verosímiles’ y no necesariamente ‘verdaderas’. Los justifica afirmando que Homero “filosofa con ayuda de símbolos” (συμβολικῶς ἐφιλοσόφησε), sobre los fenómenos del Hades (A. 74.1).

El primer río que hay allí se llama “Cocito” (Κωκυτός). El nombre proviene “del padecimiento humano” (ἀνθρωπίνου πάθους) (A. 74.2). Se trata de un silogismo elíptico, donde está elidida la premisa de que κοκύω significa lamentarse. El otro río de llama “Piriflegetonte” (Πυριφλεγέθοντα) “porque el fuego consume lo que en nosotros hay de carne mortal” (πῦρ ἄφανίζον ὃ ἐστι θνητῆς σαρκὸς ἐν ἡμῖν) (A. 74.3). Está implícito que el Piriflegetonte es

---

<sup>76</sup> “El nombre de Hades” (τό γε ὄνομα ὁ “Αιδης) no lo ha recibido el dios “a partir de lo invisible” (ἀπὸ τοῦ ἀιδοῦς), antes bien por el hecho de “conocer” (εἰδῆναι) todo lo bello fue llamado Hades “por el legislador” (ὑπὸ τοῦ νομοθέτου) (*Cratylus*, 404b).

un río de fuego y tal condición está determinada tan sólo por la sílaba inicial πυρ-.

Ambos ríos desembocan en “el Aqueronte” (τὸν Ἀχέροντα)<sup>77</sup> porque después de las honras funerarias, siguen “una aflicción y una tristeza” (ἄχη τινὰ καὶ λῦπαι) que se prolonga mucho tiempo (A. 74.4). En este caso, Heráclito justifica la etimología completa de Aqueronte, por el significado de ἄχος, “aflicción”. Estos ríos se precipitan sobre la “Estigia” (Στυγός) “en virtud del horror” (διὰ τὴν στυγνότητα) y abatimiento que conlleva la muerte” (A. 74.5). En efecto, στυγός, στυγερός, στυγνός significan ‘abominación’ y ‘horror’ y como el nombre Στύξ, tienen un origen muy antiguo.<sup>78</sup>

Decharme opina que los griegos se sirvieron con demasiada frecuencia de un instrumento de interpretación tan delicado y frágil como las etimologías. Afirma “l’*étymologie est une maladie du langage*”, para expresar la situación de que los antiguos osaron aplicarla a casi todo.<sup>79</sup>

No siempre las explicaciones etimológicas de Heráclito tienen la estructura simple del silogismo. Respecto de Eolo, entiende que significa “señaladamente” (ἐξαίτερως) el año, sujeto al período de doce meses de tiempo. Se llama Αἴολος, es decir “abigarrado/ de tonos variados” (ποικίλος) porque un período

---

<sup>77</sup> Posiblemente un derivado con tema en -ντ del sustantivo ἄχερος, “pantano”, de origen báltico o eslavo (Cfr. Chantraine, 1999: 150).

<sup>78</sup> Cfr. Chantraine, 1999: 1065-6.

<sup>79</sup> Cfr. Decharme, 1904: 291.

anual “está integrado” (συνήνωται) por períodos de distinta duración y forma, y los diferentes cambios que se operan en él cada vez “lo presentan de distintos colores” (ποικίλλουσιν) (A. 71.1-3).

Chantraine da como primer significado de αἰολός: ‘vivo’, ‘rápido’. En Homero se aplica a un tábano, un caballo o una serpiente que se desliza con celeridad; aunque también señala el fulgúreo resplandor de las armas. Más tarde –tal como afirma Heráclito–, devino en equivalente de ποικίλος y sufrió su misma evolución adoptando los significados de ‘moteado’, ‘abigarrado’, ‘cambiante’, ‘artificial’, ‘embrollado’.<sup>80</sup>

El año -según el *rhetor*- pasa del inclemente frío a la suave y calmada alegría de la primavera, y luego la humedad del clima primaveral es recogida por la ardiente fuerza del verano; el otoño arrastra consigo el calor abrasador del verano, y es umbral del invierno. Puesto que el año es padre “de esa policromía” (ταύτης τῆς ποικιλίας), recibe con razón el nombre de Αἰολός.

“Homero lo llama hijo de Hippotes” (παῖδα δ’ αὐτὸν ὠνόμασεν Ἴππότου) (A. 71.7). No hay nada más rápido que el tiempo,<sup>81</sup> en su eterno discurrir, en su eterno fluir, con esa rapidez que “mide con exactitud todas las edades” (τοὺς ὅλους αἰῶνας ἐκμετρούμενου). Sus hijos son los doce meses: “Seis

---

<sup>80</sup> Cfr. Chantraine, 1999: 37.

<sup>81</sup> Se infiere que la rapidez adjudicada al tiempo proviene de la propia de los caballos (Ἴπποτης relacionado con ἵππος) y que el tiempo es el padre del año, así como Hipotes es el padre de Eolo.

hijas y seis hijos en la flor de la vida”.<sup>82</sup> Los meses del verano, por su naturaleza fructífera y fecunda son “de género femenino” (θηλεία γονῆ); los meses del invierno, por su inclemencia y sus hielos, de género masculino. Eolo es el que tiene a su cargo los vientos “para hacer cesar y excitar al que lo desee”<sup>83</sup> porque el movimiento de los vientos se sucede en períodos mensuales y en días determinados: “el año es el soberano de todos” (δεσπότης δ’ ἀπάντων ὁ ἐνιαυτός).

En el texto de Heráclito aparecen con frecuencia etimologías inusitadas. Por ejemplo, afirma que Faros –nombre de la isla en la que habita Proteo– proviene del infinitivo φέρσαι que significa “engendrar/dar a luz” (γεννήσαι).<sup>84</sup>

Heráclito invoca como referencia autorizada para la connotación de este nombre propio, un verso donde Calímaco utiliza el adjetivo ἀφάρωτος,<sup>85</sup> traducido generalmente como ‘inculta’, pero que, según el *rhetor*, significaría ‘no inseminada’, ‘virgen’.

El uso discrecional de las etimologías es frecuente en Filón de Alejandría, quien, por ejemplo, afirma que quienes han formulado el ‘gran voto’ tienen el carácter de “bendito” (εὐλόγιστος), íntimamente relacionado con el carácter de “santo” (ἅγιος). Llega a la conclusión de que εὐλόγιστος quiere decir

---

<sup>82</sup> ἔξ μὲν θυγατέρες, ἔξ δ’ υἱέες ἡβώντες (Od. 10.6).

<sup>83</sup> ἡμὲν παυέμεναι ἡδ’ ὀρνύμεν ὃν κ’ ἐθέλησιν (Od. 10.22).

<sup>84</sup> Cfr. Chantraine (1999: 1189) donde además de ἡνεγκον y ἡνεγκα, aoristos de φέρω aparece la forma ἔφερσεν, aor. tardío que aparece sólo en Hesiquio como sinónimo de ἐκύησεν (de κύω: ‘dar a luz’).

‘bendito’, porque proviene de εὐλογεῖν ‘hablar bien’, es decir, ‘bendecir’, razonamiento que le permite, más adelante, adjudicar el significado de ‘no bendito’, -por analogía-, al término ἀλόγιστος, utilizando como prefijo α- privativa en lugar del adverbio εὖ.<sup>86</sup>

El tratamiento de las etimologías por Filón -a diferencia de Cornutus-, implica la búsqueda metódica, la intención de avanzar en el texto bíblico mediante un proceso de exégesis coherente, de la misma naturaleza que Heráclito aplica a los textos homéricos. Ambos, Filón y Cornutus, tratan de discriminar dos planos, en un esquema de polarizaciones: uno superior, es decir, lo “racional” (λογικόν) y lo “noble” (ἄμεινον) y el otro inferior, lo “ruin” (φάϋλον) e “irracional” (ἄλογον). Tal es la explicación de Filón<sup>87</sup> sobre las diferencias entre Jacob y Esaú (*Génesis* XXV) desde que estaban en el vientre de su madre, Rebeca, es decir “el alma paciente” (ἡ ὑπομονητικὴ ψυχὴ): Dios declara que Jacob es “jefe, conductor y señor” (τὸν μὲν ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα καὶ δεσπότην) y Esaú, es “subordinado y siervo” (ὑπήκοον καὶ δοῦλον). Cuando Jacob realiza la imposición de manos sobre sus dos hijos, elige a Efraín el menor, porque su nombre tiene la acepción de “memoria” (μνήμη), pues significa “fructificación” (καρποφορία), ya que el alma del hombre estudioso produce su propio fruto mediante la memoria. Manasés representa la

---

<sup>85</sup> Cfr. Frag. 82c: ἀφάρωτος οἶον γυνή.

<sup>86</sup> Cfr. *Legum allegoriarum*, I.17.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibidem*, III.88-9.

“reminiscencia” (ἀνάμνησις), porque su nombre, traducido, significa “salido del olvido” (ὁ δὲ λήθην ἐκφεύγων). La memoria es superior; la reminiscencia, inferior. Otra explicación, complementaria de la anterior en la argumentación de Filón, es que Moisés alaba, “entre los sacrificadores” (τῶν θυόντων) de la Pascua, a los que sacrificaron primero, porque, tras haber emprendido la travesía desde las pasiones de Egipto, perseveraron y no volvieron sobre ellas, y por consiguiente, son como “Efraín, el fructífero” (ὁ καρποφόρος Ἐφραίμ). Los que habían sacrificado en segundo término, como si se hubieran olvidado de sus deberes, se lanzaron de nuevo a hacer cosas malsanas: están representados por “Manasés, el que sale del olvido” (ὁ ἐκ ληθης Μανασσῆς).<sup>88</sup>

El tratamiento de las etimologías se convierte en Filón –y en Heráclito- en parte sustancial del método alegórico. Las etimologías desentrañan metáforas, ofrecen paralelismos, hilvanan conjeturas y permiten demostrar la coincidencia de los sentidos ocultos con ciertos principios preconcebidos. En la ruta de Heráclito y de Filón hacia las significaciones ocultas del texto, el punto de partida es, paradójicamente, el de llegada. Ambos autores tienen presente, desde el comienzo, cuáles son los conceptos que quieren fundamentar, que constituirán, por lógica, las conclusiones de la exégesis. El método alegórico consiste en encontrar los posibles eslabones que encadenan el sentido literal con el oculto. Los principales núcleos de sentido están constituidos por el

---

<sup>88</sup> Cfr. *Ibidem*, III.90-4.

significado etimológico de las palabras, no enunciados individual y aisladamente, sino como partícipes de un proceso de narratividad, donde un razonamiento empleado para demostrar una proposición, lleva a otro, muchas veces a partir de un enfoque subjetivo, mediante connotaciones arbitrarias, o con procedimientos retóricos que hacen uso de modos silogísticos inusitados.



Los antiguos alimentaron un debate de siglos sobre cuál era la frontera entre la retórica y la filosofía. Sin embargo, el deseo de confinar la retórica a un ámbito restringido, donde no se pudieran debatir cuestiones teóricas propias de la filosofía, no encontró eco en personalidades como la de Cicerón, Longino o Heráclito el *rhetor*. Los partidarios de la retórica como τέχνη, como *ars specialis* o mero conjunto de reglas, ganaron mayor ascendiente en la época del Imperio Romano. No obstante, la concepción filosófica se mantuvo en numerosos autores aticistas. Longino es un claro ejemplo de la conjunción de filosofía y retórica: es un filósofo en el sentido de que su erudición -en oposición a la frivolidad helenística, porque pone el énfasis en el plano de los ideales morales- y un retórico, porque conoce el impacto emocional que un estilo cuidadoso puede provocar. Heráclito, de igual modo, en su rol de comentarista de Homero, pretende alcanzar la verdad filosófica que subyace en

mitológicos, siguiendo los pasos de un discurso deliberativo y epidíctico en el digno estilo de la oratoria clásica.

El análisis del texto de Heráclito debe tomar en consideración la tradición de la retórica en la Antigüedad, cuyas reglas estaban en vigencia en la época del Imperio Romano, en el marco de condiciones socio-históricas donde se produjo el particular fenómeno del bilingüismo y la supremacía cultural de la lengua griega en ciertos enclaves como Alejandría.

Las fases de la producción textual heraclitea se organizan en torno a dos ejes funcionales, uno hermenéutico y otro axiológico, que exigen ser indagados según las cinco fases de la situación comunicativa: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*. Los procedimientos retóricos presentan la siguiente estructura general: 1) presentación del problema, que consiste en manifestar su intención de rebatir los argumentos de quienes pretenden calumniar a Homero; 2) propuesta de solución, donde suele invocar la opinión autorizada de filósofos que interpretaron los mitos como fenómenos cósmicos o con fundamentos tomados de la astronomía; 3) objeciones a otras interpretaciones que no sean la alegórica; 4) explicación del *rhetor* del texto homérico como alegoría, es decir conforme a principios teológicos inmanentes y 5) respuesta a eventuales objeciones a su exégesis.

El recurso retórico de la utilización de etimologías es para Heráclito –tanto como para Filón– parte sustancial del método alegórico. El reiterado uso de la explicación etimológica en Heráclito no debe entenderse como rasgo distintivo de su adscripción a la doctrina estoica, puesto que –a diferencia de Cornutus–

implica un proceso de exégesis en consonancia con la organización narrativa de los poemas homéricos, respetando la continuidad espacio-temporal y trazando una red de significaciones que intentan develar el sentido profundamente filosófico que oculta la expresión literal.

## Conclusiones

La alegoría fue un instrumento idóneo para expresar y entender los dilemas de la representación de la cultura en Occidente durante más de veinte siglos. Un repaso sumario a la historia de las argumentaciones en torno del término permite observar que los debates más complejos se inician con el Romanticismo. Los críticos coinciden en afirmar que, en la Antigüedad, las nociones de 'alegorismo' y 'simbolismo' se confunden (Eco, Garavelli). La oposición entre alegoría y símbolo fue percibida cuando el último de estos dos términos comienza a representar la alternativa organicista romántica ante la supuesta inmovilidad y rigidez clásicas. A partir de 1950, se comprueba una progresiva revaloración del concepto (Lewis, Frye, Benjamin, Quilligan) con la intención de revertir los términos románticos y demostrar que lo alegórico es un instrumento adecuado para mostrar la artificiosidad lingüística mediante la cual se manifiestan nuestras concepciones del universo.

El nacimiento e incorporación del término 'alegoría' al ámbito lingüístico se produce en el lapso que comprende desde inicios del s.I a.C. al s.I d.C.

Filón de Alejandría y Heráclito el *rhetor* son los primeros en utilizar la palabra ἀλληγορία -correspondiente al vocabulario de los tratados de retórica- con la acepción de 'expresión o interpretación de un texto sagrado', mientras que en Filodemo y otros gramáticos el término aparece como sinónimo de 'metáfora'.

La primera gran diferencia entre metáfora y símbolo es que la primera nunca debe interpretarse literalmente, en tanto que el símbolo es inseparable de la expresión y contenido. La alegoría comparte con el símbolo la posibilidad de

ser entendida literalmente, pero, a diferencia de éste, se extiende como un sistema sobre un segmento amplio del texto. En la alegoría, la misma palabra sirve para expresar un contenido diverso según los distintos niveles de sentido; remite a dos referentes diferentes, pero dispuestos de tal modo que el referente del primero pueda convertirse en significante del segundo.

Los primeros ejemplos que da Heráclito sobre alegoría se remontan a Arquíloco y Alceo, quienes *alegorizan* “según modos apropiados” (ἐν ἱκανοῖς): el poeta de Mitilene “compara” (προσεικάζει) el estado del mar sacudido por la tempestad con las turbulencias de la tiranía (A. 5.5). Siguiendo el antecedente de Arquíloco, Alceo escribe los versos con las célebres imágenes poéticas que inician el motivo de la ‘nave del estado’ en la literatura.

El trabajo de Heráclito correspondiente a la etapa de la *inventio*, es relativamente sencillo. Aborda un terreno ya transitado, temas tratados más de una vez; sus explicaciones no están exentas de contradicciones, posiblemente por no ser fruto de una meditación personal sino una repetición de conceptos enunciados desde siglos atrás.

“Sería muy amplio” (ἄν εἴην μακρός) –afirma el *rhetor*– enumerar con detalle cada una de las alegorías que se encuentran “en los poetas y en los prosistas” (παρὰ ποιηταῖς καὶ συγγραφεῦσιν). Es suficiente demostrar “con pocas imágenes” (ὀλίγαις εἰκόσι) la naturaleza del conjunto. El mismo Homero no cae “en ambigüedades” (ἀμφιβόλοις) cuando “discurre

en alegorías” (ταῖς ἀλληγορίαις εὕρίσκεται) que requieren ser examinadas aún hoy.

El poeta nos ofrece un brillante *tropos* “de oculta significación” (τῆς ἑρμηνείας) en los versos en que Odiseo afirma, hablando de la guerra y el combate // 19, 222-4.: “Mucho rastrojo sobre la tierra el bronce esparce / pero poco grano, cuando inclina la balanza / Zeus” (ῆς τε πλείστην μὲν καλάμην χθονὶ χαλκὸς ἔχευεν, ἄμητος δ’ ὀλίγιστος, ἐπὴν κλίνεισι τάλαντα Ζεύς). Aquí lo explícito –según Heráclito- es la “agricultura” (γεωργία), pero lo que debe entenderse es la “batalla” (μάχη). En suma, “a través de acciones contrapuestas” (δι’ ἐναντίων ἀλλήλοις πραγμάτων) comprendemos “lo que se quiere develar” (τὸ δηλούμενον) (A. 5.12-16).

La denominación ‘alegoría’ aplicada a las figuras míticas homéricas proviene del vocabulario de los gramáticos, pero adquiere una connotación especial en contacto con el significado que adquiere en los exégetas alejandrinos de la Biblia.

En los siglos posteriores, los matices semánticos del término se confunden con los de μυστήριον, αἴγνυμα y σύμβολον en el lenguaje neoplatónico.

La comunidad erudita judía del norte de Egipto tomó el vocablo ἀλληγορία y el verbo ἀλληγορεῖω -ya existentes en la lengua griega- y les dio una acepción diferente del término ὑπόνοια -del cual, en principio, se lo consideró

sinónimo- utilizado por los intérpretes anteriores de los mitos. Es verdad que *hyponoia* se refiere al significado oculto de una historia o mito; a veces se trata de una conjetura o suposición acerca de ese significado. Abundan los ejemplos donde el concepto se utiliza para marcar la diferencia con un discurso diáfano: Dionisio de Halicarnaso distingue, en su *Ars Rhetorica* “un discurso simple” (ἀπλῶς) de los que se expresan καθ’ ὑπόνοιαν y Menandro el Gramático (*Περὶ ἐπιδεικτικῶν*) marca la diferencia entre φυσιολογία καθ’ ὑπόνοιαν y φυσιολογία φανερά. No obstante, un simple relevamiento del vocablo ὑπόνοια en otros textos de Dionisio (*Antiquitates romanae*, I.78, I.81 y III.72) o en Dión Crisóstomo (*Orationes*, XII.29, XVIII.10 y XXXIII.3) demuestran fehacientemente que, en el lapso comprendido entre el s.I a.C. y el s.I d.C., el término no es sinónimo de ἀλληγορία, que implica una actitud metodológica exegética hasta entonces desconocida en la cultura helenística.

Una importancia esencial tiene el uso particular de las etimologías en el método alegórico. En Filón –y Heráclito-, la explicación del sentido etimológico sirve para exponer ciertos principios preconcebidos. Las etimologías son los eslabones que encadenan el sentido literal a las significaciones ocultas del texto, a veces mediante varias interpretaciones posibles. Lo sustancial no es el abanico de posibilidades hermenéuticas -que contradicen, con frecuencia, aun la lógica más elemental-; lo importante es que, para ambos autores, el concepto de φύσις connota un conjunto de realidades universales que están simbolizadas en figuras y hechos de los libros sagrados y es necesario

desentrañarlas. Para Filón y Heráclito, φύσις se opone, esencialmente, a θέσις, “lo que está establecido”, pues la mayoría de los hombres sólo perciben el sentido literal. El ‘iniciado’ que percibe la φύσις, que es a la vez sustancia y causa del universo, podrá comprender “todas las cosas desde la raíz” (τὸ πᾶν ῥιζωθέν), a partir de las etimologías y, por tanto, encontrar el tono moral que garantiza la armonía tanto individual como social.

El sistema de análisis que Heráclito aplica a los poemas homéricos, por consiguiente, presenta mayor afinidad con la concepción de lectura alegórica de Filón que con la interpretación de filósofos estoicos, que citan o parafrasean a Homero con la intención de avalar su cuerpo doctrinario.

Si bien Panecio, Posidonio, Cornutus y Cleantes no son con propiedad ‘alegoristas’, el estoicismo contribuye de manera sustancial al método exegético alegórico. Los estoicos acudían a Homero desde las épocas fundacionales de Zenón de Citio, tanto para una elaboración conceptual sobre el origen del mundo, como para la fundamentación de una ética que consiste en el ejercicio constante de la ἀρετή. El método de Cornutus, parangonado usualmente con Heráclito, no es la búsqueda de ‘alegorías’ -término que nunca aparece en su obra-, sino la etimología. Etimología no es sinónimo de alegoría, sino una de las vías para comprender el mundo natural y entender una idea difícil de explicar: la ‘emanación’ de una realidad respecto de otra; el nombre de la divinidad implica una relación directa entre λέξις (la dicción, el modo de articular una palabra) y τὸ λεκτόν (“el significado”: τὸ σημαινόμενον). Hay

una relación natural y física entre los nombres (*nomina*) y los objetos: la esencia de una cosa forma parte del significado de la palabra que se utiliza para nombrarla, a través de los elementos fónicos que lo componen. El mundo tiene un alma que lo mantiene unido y es llamada Ζεύς porque está viva (ζῶσα). Zeus puede ser llamado Δία porque es “a causa de” (διὰ) él que cada cosa deviene a la existencia; es llamado Δεός a partir de δεύειν, que significa “rociar” la tierra y distribuir la vivificante humedad sobre las cosas existentes (*Epid.* 2.3-9).

La exégesis de Heráclito el *rhetor* implica mucho más que la explicación de la etimología de los nombres. Desde la perspectiva heraclitea, Homero compuso episodios narrativos enteros como alegorías. Por lo tanto, el mero análisis etimológico no es sinónimo de construcción alegórica, especialmente porque no implica un proceso de narratividad. El propósito del poeta era comunicar un mensaje y era imprescindible utilizar las categorías retóricas para explicarlo siguiendo una lectura alegórica a manera de método donde las estructuras narrativas siguen el orden de rapsodias en que se nos han conservado la obra homérica.

Los comentaristas antiguos aceptaban que la poesía a menudo expresaba significados claros, especialmente de tono moral, a los cuales se podía acceder mediante una lectura ‘literal’. Sin embargo, la concepción antigua de ficción implicaba que la intención de un autor suponía siempre fines educativos, que el

poeta decidía transmitir un mensaje y lo expresaba luego en una narración. Toda interpretación, entonces, se dirigía a elucidar la δίανοια del autor comentado.

La implementación del método alegórico por los exégetas judíos alejandrinos, en conjunción con los principios cosmogónicos y cosmológicos del estoicismo, dio origen a una modalidad interpretativa filosófica sincrética, que fue aplicada por primera vez a la épica homérica por Heráclito el *rhetor*.

La pretensión de los eruditos o *rhetores* era promover una cultura de tipo universal -base y sustento del sincretismo del futuro período imperial-, forjar una síntesis, una doctrina única que contuviera los aportes del helenismo, los principios del monoteísmo hebreo, el espiritualismo de los misterios autóctonos y una lógica racionalista.

En el período helenístico se inicia la tradición y el hábito de la traducción, debido a la necesidad de volcar en una lengua de uso común un legado cultural que pudiera considerarse superior. Quienes escribían en lengua griega estimaron que su idioma y literatura bastaban para asimilar concepciones e ideas que pudieran expresarse en otros idiomas. En la época de Heráclito, Grecia había sido reducida a silencio en el plano político y a la pobreza en el aspecto económico. No existían condiciones favorables para la expresión y expansión de un pensamiento libre. Sin embargo, los nuevos centros urbanos helenísticos ofrecieron a los hombres de talento reconocimiento y consideración hacia su trabajo intelectual, aunque los escritores más destacados -Estrabón, Diodoro o Dionisio de Halicarnaso- escribían en Bibliotecas y los escritos estaban destinados a círculos de eruditos, ajenos

totalmente a los problemas de la vida del pueblo. En el plano político, sucedió que en los primeros años del Imperio la clase dirigente sufrió un cambio completo en sus disposiciones intelectuales. La generación de Augusto, después de los horrores de las guerras civiles, dejó de interesarse en los asuntos públicos que habían sido de importancia vital en los siglos anteriores. La masa de la población no estaba interesada en una manera de pensar racionalista ni científica. La filosofía, en particular el estoicismo, se fue adaptando a la religión. Incluso el neopitagorismo -con su interés por el misticismo- y el epicureismo racionalista, se transformaron en doctrinas de detallado rigor respecto de sus posturas cada vez más dogmáticas y tendientes a expresar un sistema religioso más que filosófico. El estoicismo era con claridad el sistema más difundido; su lógica flexible y clara se pudo adaptar con facilidad a las nuevas condiciones. Esa doctrina dejó de interesarse en el estado; reconstruyó su enseñanza política, dejando las cuestiones de gobierno para un monarca que representaba a la humanidad entera y para la oligarquía protegida por la Constitución y se centró en el mejoramiento moral del individuo mediante la autodisciplina y el sólido sentido del deber para lograr un perfecto equilibrio del espíritu, es decir, el ideal estoico de la ἀταραξία.

Al mismo tiempo, la existencia de una comunidad cultural mediterránea permitió el contacto entre Oriente y el mundo cultural griego, una simbiosis entre semitismo y helenismo. La traducción de la Biblia hebrea al griego es una de las expresiones del complejo fenómeno de la helenización del Oriente próximo. La apertura de las vías socio-políticas para la difusión de la helenidad

promovió un humanismo cuya característica principal era una creatividad exigua, anquilosamiento de las formas y géneros literarios e imitación servil de los modelos. Los educadores de la franja social más alta de la sociedad (γραμματικοί, κριτικοί, *rhetores*, *litterati* e *interpretes poetarum*) acudían al texto de Homero como marco axiológico de sus propios enunciados doctrinarios, sin perjuicio de someter la materia épica a procedimientos indebidos, paralogismos y manipulaciones interpretativas, que entraban en contradicción interna con la voluntad explícita de alcanzar la ‘verdad’ filosófica subyacente en los relatos mitológicos.

Por las razones expuestas es manifiesto que el pensamiento de Heráclito no pretende ser original ni en el plano conceptual ni en los aspectos formales. Comparte con la mayoría de los *rhetores* de la época los núcleos ideológicos de su prosa: la calidad de Homero como filósofo y teólogo, la polémica antiplatónica y antiepicúrea -cuyo objetivo es defender al poeta de sus detractores- y, sobre todo, una representación del universo que coincide con la estoica. En las representaciones culturales vigentes, la tierra ocupa el centro “sólidamente” (βεβαίως) de la organización cósmica; formando un círculo por encima de la tierra, el cielo gira en revoluciones sin fin y arrastra “la esfera de las estrellas fijas” (ἡ τῶν ἀπλανῶν σφαῖρα) en un recorrido incesante desde la salida del sol hasta su ocaso (A. 36.5-6). La cosmovisión heraclitea coincide con la doctrina del estoicismo, en pleno vigor en la época imperial romana: “el fuego está en el lugar más elevado” (ἀνωτάτῳ μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ), “es

también llamado éter” (ὁ δὲ αἰθέρα καλεῖσθαι) y “sobre él, la esfera de las estrellas fijas fue creada primero” (ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι), luego viene la esfera de los planetas, junto a ella el aire, después el agua y, en la parte más baja de todo, “la tierra, que es el centro de todas las cosas” (τὴν γῆν, μέσσην ἀπάντων οὖσαν) (Diog. Laert. VII.137). Homero, según Heráclito, percibió la organización cósmica de la φύσις y la describió mediante alegorías en episodios narrativos completos, con las divinidades más importantes del panteón helénico como protagonistas. De cada uno de estos hechos, “por partes” (ἐν μέρει), el *rhetor* explicará “la razón” (ὁ λόγος), una razón que no se sale nunca del ámbito de la filosofía (A. 30.3).

Zeus es “el elemento etéreo que domina” (ἡ αἰθεριώδης ἐπέχει φύσις); el dios ha colgado del éter una cadena de oro para mantener unido a sí todo el universo. La cadena es la “estela de fuego” (ἀνάμματα πυρὸς) que forman el “curso de los astros” (τῶν ἀστέρων περιόδους) (A. 36.2-3). Zeus o αἰθήρ -la sustancia más poderosa- es objeto de conspiración por parte de los otros elementos: de Hera, el “aire” (αἴηρ); de Poseidón, la “sustancia líquida” (ὕγρὰ ὕλη) y de Atenea, la tierra (γῆ). Los elementos están unidos por lazos de parentesco y la confusión reina entre ellos hasta la aparición de la Providencia, a la que Homero denomina Thetis. El episodio de Hera colgada de una cadena de oro y la rebelión de las divinidades olímpicas constituye la

demostración de que los cuatro elementos deben mantener un equilibrio cósmico para evitar las conflagraciones periódicas.

La representación de Apolo como νόσος significa la alteración de la estabilidad, tanto del mundo físico como del orden racional; constituye la expresión de la necesidad de que las sustancias seminales se combinen de nuevo en un proceso cíclico después de cada “conflagración” (ἐκπύρσις) universal, en una especie de ciclo eterno.

Todas las fuerzas divinas (Atenea-φρόνησις, Ares-νεῖκος, Afrodita-φιλία, Hermes-λογισμός, Heracles-σοφία) son emisarios de un mundo trascendente, que a manera de energías reales y activas ofician de intermediarios entre el λόγος primigenio y la humanidad.

La esencia del λόγος como principio unificador no radica en el fuego como manifestación de la divinidad o la ‘palabra’ en sentido bíblico, ni como expresión de una sustancia ígnea inmanente en el sentido de Heráclito de Éfeso. El λόγος expresa en el texto de las A. el conjunto físico-metafísico de las propiedades de la ‘actividad’ de una ἐνέργεια primordial; coincide por su carácter dinámico con el λόγος de Filón de Alejandría en sus extensas interpretaciones del *Pentateuco*. La base de toda filosofía verdadera está oculta en los libros sagrados (en la *Biblia* para Filón, en *Il.* y *Od.* para Heráclito) y puede ser descifrada si se sigue una adecuada lectura alegórica.

A través de los textos de los alegoristas del s.I asistimos al nacimiento de la corriente ideológico-religiosa que atraviesa como una constante la historia de

Occidente, que puede resumirse en ciertas características básicas: la simbiosis de la tradición filosófica griega con el monoteísmo hebreo; la ética estoica respaldada por principios cosmológicos; el silogismo hipotético como método de análisis y, sobre todo, una visión del mundo de tipo organicista, que entiende que la razón o pensamiento divino actúa a través de mediadores, quienes con diversas jerarquías, resultan las manifestaciones del λόγος para mantener el orden y equilibrio del universo.

## Bibliografía:

*Ediciones:* Textos, comentarios y léxicos.

Adrados, F. R. (1989-1997) *Diccionario Griego-Español*. 5 vols. Madrid.

Allen, Th. H. (1902-12) *Homeri Opera*. Oxford. 5 vols.

Ast, F. (1956) *Lexicon Platonicum*. 3 vols. (Leipzig, 1835-38<sub>1</sub>) Bonn.

Aujac, G., Lasserre, F. y Baladié, R. (1966-81) *Strabo*. París.

Babbitt F.C., (1969) "Quomodo adolescens audire debeat" en *Plutarch's Moralia* I. (1927<sub>1</sub>) London & New York; 74-196.

Bally, A. (1950<sub>16</sub>) *Dictionnaire Grec-français* (1894<sub>1</sub>). París.

Beckby, H. (s.d.) *Anthologia Palatina*. 4 vols. Munich.

Bekker, I. (1967) *Apollonius. Lexicon Homericum*. Berlín.

Bernardakis, G.N. (1896) *Plutarchi Chaeronensis Moralia*. Vol. 7 (*Fragmenta vera et spuria*). Leipzig; 329-462.

Buffière, F. (1989<sub>2</sub>) *Heráclite. Allégories d'Homère* (1962<sub>1</sub>) París.

Burnet J. (1967) *Platonis Opera. Cratylus, Phaedrus, Phaedo* (1900-07<sub>1</sub>) Oxford.

--- (1978) *Platonis Opera. Clitopho, Res publica, Timaeus, Critias*. Vol. IV. Oxford.

Büttner-Wobst, T. (1962-3) *Polybius. Historiae*. Leipzig.

Butterworth, M.A. (1919) *Clement of Alexandria. The Exhortation to the Greeks (Protrepticus)*. London, New York.

Büttner-Wobst, T. (1962-63) *Polybius. Historiae* (1889-1905<sub>1</sub>) Leipzig.

Calboli, Gualtiero (1969) *Cornificio. Rhetorica ad Herennium*. Bolonia.

Chantraine, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (1968-1980<sub>1</sub>) París.

Clausen, W. V. (1959) *Persius*. Oxford.

Colson, F. H. y Whitaker G.H. (1929-39) *Philo*. London & New York.

- Cohn, L., Wendland, P. y Reiter S. (1962<sub>3</sub>) *Philo Iudaeus. Opera* (1896-1930<sub>1</sub>). Berlín.
- De Budé, G. (1916-19) *Dionis Crisostomi Orationes*. 2 vols. Leipzig.
- Diels, H. (1965<sub>4</sub>) *Doxographic Graeci* (1879<sub>1</sub>) Berlín.
- Diels H. y Kranz W. (1954<sub>7</sub>) "Anaxagoras" en *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. Berlín; II.5.
- "Theagenes Rheginus" en *Die Frag. der Vorsokr.* Berlín; I.52.
- "Heraclitus" en *Die Frag. der Vorsokr.* Berlin; I.139.
- "Metrodorus Lampsacenus" en *Die Frag. der Vorsokr.* Berlin; II.49.
- Deubner, L. (1937) *Iamblichus. De vita pythagorica*. Leipzig.
- Dhiel, E. (1965) *Proclus. In Platonis Timaeum commentaria* (1903-6) 3 vols. Amsterdam.
- Farquharson, A.S.L. (1946) *Marcus Aurelius Antoninus. Tὰ εἰς ἑαυτόν*. Oxford.
- Ferrater Mora, J. (1999) *Diccionario de Filosofía*. Barcelona.
- Fraenkel, H. (1970) *Apollonii Rhodii Argonautica*. Oxford.
- Fyfe, W.H. (1995) "Longinus. On the Sublime" en Goold, G.P. (ed.) *Aristotle: Poetics. Longinus: On the Sublime. Demetrius: On Style*. London.
- Gale, Th. (1688) *Opuscula mythologica physica et ethica*. Amsterdam.
- Hammer, C. (1894) "Cassius Longinus. Ars Rhetorica" en Spengel *Rhetores Graeci*. Leipzig; 179ss.
- Heil, Günter (1958) *Ps.- Dionysus Areopagita. La hiérarchie céleste*. París.
- Henry, P. y Schwyzer, H.R. (1951-1973) *Plotinus. Opera*. 3 vols. Paris.
- Hicks, R.D. (1995) *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. 3 vols. (1925<sub>1</sub>) Harvard.
- Hirtzel, A. (1966) *Publii Virgilii Maronis opera. Aeneis*. Oxford.
- Hubbell, H.M. (1949) *Cicero. De Inventione*. Cambridge.
- Hude, C. (1970-72) *Herodotus*. 2 vols. Oxford.
- Innes, D. (1995) *Demetrius. On Style*. London.

- Jacoby, C. (1967) *Dionysius Halicarnassensis. Antiquitates Romanae* (1885-1905<sub>1</sub>) 4 vols. Leipzig.
- Jaeger, W. (1973) *Aristoteles. Metaphysica* (1957<sub>1</sub>) Oxford.
- Kassel, R. (1968) *Aristoteles. Poetica*. Oxford.
- Keaney, J.J. y Lamberton, R. (1996) *Ps.-Plutarch. The Life and Poetry of Homer (De Vita et Poesi Homeri)* Atlanta. Georgia.
- Keil, H. (1857) en *Grammatici Latini I* (1855-1923) 7 vols. Leipzig; 299ss.
- Kroll, W. (1965) *Proclus. In Platonis Rempublicam comentaria*. 2 vols. (1899-1901<sub>1</sub>). Leipzig.
- Lake, K., Oulton, J.E.L. y Lawlor, H.J. (1949-1953) *Eusebius. Historia ecclesiastica*. 2 vols. (1926-32<sub>1</sub>) London.
- Lampe, G.H.W. (1961) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford.
- Lang, C. (1881) *'Epidrome'. Cornutus. Theologiae Graecae Compendium*. Leipzig.
- Lidell & Scott (1968<sub>9</sub>) *A Greek English Lexicon*. Oxford.
- Lobel, E. y Page, D. (1955) *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford.
- Long, H.S. (1966) *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum*. 2 vols. Oxford.
- McCracken, G.E., Green, W.M. et al. (1957-72) *Augustine. The City of God Against the Pagans*. London.
- Malcovati, E. (1965) *Cicero. Brutus*. Leipzig.
- Marchant, E.C. (1968-71) *Memorabilia* (1901-21<sub>1</sub>) 5 vols. Oxford.
- Mras, K. y Des Places, E. (1982-3<sub>2</sub>) "Eusebius Caesariensis. Praeparatio Evangelica" en *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 1-2. Leipzig.
- Marrou, H.-I., Harl, M., Mondésert, C. y Matray, C. (I:1960; II:1965; III:1970) *Clement d'Alexandrie. Le pédagogue*. 3 vols. Paris.
- Mehler, E. (1851) *Heracliti allegoriae homericae*. Leiden.
- Migne, J.P. (1857-68) "Pseudo Dionysius Aeropagita. De caelesti hierarchia" en *Patrologia Graeca*. 162 vols. Paris.
- Morau, P. (1965) *Aristoteles. De caelo*. Paris.
- Murray, G. (1960) "Eumenides" en *Aeschyli Tragodiae* (1955<sub>2</sub>) Oxford.

- (1966) "Bacchae" en *Euripidis Fabulae* III. Oxford.
- Nauck, A. (1963) "De antro nympharum. Vita Pythagorae" en *Porphirii philosophi Platonici opuscula selecta* (1887<sub>2</sub>) Leipzig.
- Nachstädt, W., Sieveking, W. y Titchener, J.B. (1971) "De Iside et Osiride" en *Plutarchi Moralia* II (1935<sub>1</sub>) Leipzig; 1-80.
- Nestle, E. y Kilpatrick, G.D. (1958<sub>2</sub>) "Evangelium secundum Marcum" en *Novum Testamentum*. Londres.
- Oelmann, F. (dir.) (1910) *Heracliti Quaestiones Homericae*. Leipzig.
- Oltramare, P. (1961) *Seneca. Questions Naturels*. 2 vols. Paris.
- Ortega Carmona, A. (1996) *M. Fabii Quintiliani. Institutionis Oratoriae*. Salamanca.
- Page, D. (1972) *Aeschylus. Agamemnon*. Oxford.
- Paton, W. R. , Wegehaupt, J. y Pohlenz, M. (1974) "De Pythiae Oraculis" en *Plutarchi Moralia*, I. (1925<sub>1</sub>). Leipzig; 25-59.
- Pearson, A.C. (1891) *The Fragments of Zeno and Cleanthes*. London.
- Pédech, M. P, Foucault, J., Weil, R. y Nicolet, C. (1961-1982) *Polybius*. Paris.
- Pfeiffer, R. (1953) *Callimachus. Fragmenta*. Oxford.
- Pohlenz, M. (1967) *Cicero. Tusculanae* (1918<sub>1</sub>) Leipzig.
- (1960<sub>2</sub>) "De facie in orbe lunae" en *Plutarchi Moralia* (920b-945e) Leipzig; 31-89.
- Rackham, M.A. (1961) *Cicero. De Natura Deorum. Academica* (1933<sub>1</sub>) London.
- Reis, P. (1970) *Orator* (1932<sub>1</sub>) Leipzig.
- Reinach, Th. (1921) *Iosephus. Contra Apionem*. Paris.
- Reynolds, L.D. (1965) *Epistulae*. Oxford.
- Roberts, W.R. (1965<sub>4</sub>) *Demetrius rhetor. De elocutione* (1902<sub>1</sub>) Cambridge.
- Rocheftort, G. (1960) *Saloustios. Des Dieux et du Monde*. Paris.
- Romilly, J., Bodin, L. y Weil, R. (1953-72) *Thucydides*. 5 vols. Paris.
- Ross, W.D. (1970) *Aristoteles. Sophistici elenchi*. Oxford.
- (1973) *Aristoteles. Politica* (1957<sub>1</sub>). Oxford.

- Russell, D.A. (1974<sub>2</sub>) *Longinus. De Sublimitate*. (1968<sub>1</sub>) Oxford.
- Sabbadini, R. (1937<sub>2</sub>) *Publius Vergilius Maro. Aeneis. Bucolica. Georgica*. Roma.
- Saffrey, H.D. y Westerink, L.G. (1968-87) *Proclus. Théologie Platonicienne*. Paris.
- Shackleton Bailey, D.R. (1965-8) *Epistulae ad Atticum*. 6 vols. Cambridge.
- Schow, N. (1782) *Allegoriae homericae*. Goettingen.
- Shenkl, H. (1916) *Epictetus. Dissertationes*. Leipzig.
- Schrader, H. (1880-90) *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*. Leipzig.
- Scheer, E. (1958) *Tzetzes ad Lycophronem*. Berlín.
- Sebastián Yarza, F. (1972) *Diccionario Griego Español*. Barcelona.
- Stählin, O., Früchtel L. y Treu, U. (vol. II: 1960<sub>3</sub> y vol. III: 1970<sub>2</sub>) "Clemens Alexandrinus. Stromata" en *Die griechischen christlichen Schriftsteller*. Berlin; 52(15),17.
- Susemihl, F. y Apelt, O. (1912<sub>3</sub>) *Ethica Nicomachea*. Leipzig.
- Spengel, L. (1966) *Rhetores Graeci*. (Leipzig, 1853-56<sub>1</sub>) 3 vols. Frankfurt.
- Spiro, F. (1967) *Pausaniae Graeciae Descriptio*. 3 vols. Leipzig.
- Sudhaus, S. (1964<sub>2</sub>) *Philodemus. Volumina Rhetorica*. (1892-96<sub>1</sub>) 2 vols. Leipzig.
- Thackeray, J. y Ralph, M. (1930-7) "Jewish Antiquities" en Thackeray, J. Marcus, R., Feldman, L.H. y Wikgreen, A. (1926-65) *Iosephus*. 8 vols. London; IV-VI.
- TLG CD-ROM (ed.) (2000) *Thesaurus Linguae Graecae*, CD-ROM Disk E. California.
- Tovar, Antonio (1983) *Eurípides. Tragedias: Las Bacantes. Hécuba*. Madrid.
- (1990) *Aristóteles. Retórica*. Madrid.
- y Bujaldón A. R. (1992<sub>2</sub>) *Marco Tulio Cicerón. El Orador*. Madrid.
- Usener, H. (1887) *Epicurea*. Leipzig.
- y Radermacher, L. (1965) *Dyonisius Halicarnassensis. Ars Rhetorica* (1899-1904<sub>1</sub>). Leipzig.
- Van der Valk, M. (1971-87) *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem*. 4 vols. Leiden.
- Verlag, Georg Olms (1970) *Eustathii Commentarii ad Homeri Odysseam*. New York.

- Wachsmuth, C. y Hense, O. (1884-1912) *Stobaeus. Anthologium*. 5 vols. Berlin.
- Weichert, V. (1910) *Τύποι Ἐπιστολικοί*. Leipzig.
- Wenland, P. (1900) *Aristeae ad Philocratem epistula*. Leipzig.
- Wimmer, F. (1931) *Theophrastus. Historia Plantarum*. Paris.
- Westman, R. (1959) "De Stoicorum repugnantiiis" en *Plutarchi Moralia*. Vol. VI.2. Leipzig; 2-58.
- Wickham, E.C. & Garrod, H.W. (1975) *Horatii Epistulae*. Oxford.
- Wilkins, A.S. (1963) *Cicero. Rhetorica I (De Oratore)* Oxford.
- Wolf, Friedrich August (1795) *Prolegomena ad Homerum*. Halle.
- Wolfson, Harry Austryn (1947) *Philo*. Cambridge.
- Ziegler, K. (1964-1973) *Plutarchi Vitae Parallelae*. 3 vols. Leipzig.

## Bibliografía crítica citada:

- Armstrong, A.H. ed. (1967) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge.
- Attridge, Harold W. (1978) "The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire" en *De Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16.1; 45-78.
- Auerbach, E. (1979) *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura Occidental*. México.
- Benjamin, Walter (1963) *Ursprung des Deutschen Trauerspiels*. Francfort.
- Borgen, Peder (1984) "Philo, A critical and synthetical survey of research since World War II" en *De Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.21.1. Berlin; 98-154.
- Bréhier, Émile (1907) "Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie" en *Études de philosophie médiévale* 8. Paris.
- Brugger, Ilse (1951) *Cadacual. La moralidad inglesa de 'Everyman'*. Buenos Aires.

- Buffière, Félix (1956) *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris.
- Calderón Dorda, E. y Ozaeta Gálvez, M.A. (1989) *Heráclito: Alegorías de Homero. Antonio Liberal: Metamorfosis*. Madrid; 9-159.
- Charles, R.H. (1913) "The Letter of Aristeas" en *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Electronic version (1995) Scanned and edited by Joshua Williams, Northwest Nazarene College.
- Christiansen, I. (1969) "Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien" en *Beiträge zur Geschichte der bibl. Hermeneutik*, 7 Tübingen.
- Cirlot, Juan Eduardo (1992<sub>9</sub>) *Diccionario de símbolos*. Barcelona.
- Clarke, Howard (1981) "Homer Allegorized" en *Homer's Readers. A Historical Introduction to the Iliad and Odyssey*. London & Toronto; 60-105.
- Cortés Morató, J. y Martínez Riu, A. (1996) *Diccionario de filosofía*. CD-ROM Barcelona.
- Coupe, Laurence (1997) *Myth*, London & New York.
- Crombie, I. M. (1962-3) *An Examination of Plato's Doctrines*. London.
- Daniélou, Jean (1962) *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid.
- Dawson, D. (1992) *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley.
- De Lacy, Phillip (1948) "Stoic Views of Poetry" en *American Journal of Philology* 69; 241-71.
- Decharme, P. (1904) *La critique des traditions religieuses chez les Grecs dès origines au temps de Plutarque*. Paris.
- Eco, Umberto (1997) *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona.
- Encyclopaedia Britannica Inc. (1996) Safra, J.E. y Yeshua, I. (dirs.) *Compton's MultiMedia Encyclopedia*. CD-ROM. U.S.A.
- Fernández Marcos, N. (1983) "Carta de Aristeas" en Díez Macho, A. (dir.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid.
- Fishman, J. (1967) "Bilingualism with or without diglossia; diglossia with or without bilingualism" en *Journal of Social Issues*, Nº 2; 29-38.
- Garavelli, Bice Mortalla (1991) *Manual de Retórica*. Madrid.

- Goodenough, E.R. (1962) *By Light, Light: An introduction in Philo Judaeus*. New Haven: Oxford.
- Elorduy, Eleuterio (1972) *El estoicismo*. Madrid.
- Gilabert Barberá, Pau (1999) "Dios (Yahvé) es platónico, o cómo el judaísmo alejandrino (Filón, *De Opificio Mundi*) adopta y adapta el patrimonio filosófico griego" en *Actas del IX Congreso español de Estudios Clásicos VII*. Madrid; 129-132.
- Gomes, Miguel (2001) "El desengaño de las alegorías y la escritura de la nación: el caso de Ana Lydia Vega" en *Revista Iberoamericana LXVII*. Pittsburgh; 201-7.
- Hahm, D.E. (1977) *The Origins of Stoic Cosmology*. Ohio.
- Hanson, R.P.C. (1959) *Allegory and Event: a study of the sources and signification of Origen's Interpretation of Holy Scripture*. Richmond.
- Hays, Robert Stephen (1983) *Lucius Annaeus Cornutus: "Epidrome" (Introduction to the traditions of Greek Theology). Introduction, translation and notes*. Ph.D. University of Texas.
- Howatson, M.C. (1991) *Diccionario de la Literatura Clásica*. Madrid.
- Kerbrat- Orecchioni, Catherine (1983) *La connotación*. Buenos Aires.
- Lamberton, R. (1989) *Homer the Theologian. Neoplatonism Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley.
- Lamberton R., Keaney, J.J. ed. (1992) *Homer's Ancient Readers*, Princeton.
- Lausberg, H. (1966-68) *Manual de retórica literaria*. Madrid.
- Lewis, C.S. (1969) *La Alegoría del Amor. Estudio de la tradición medieval*. Buenos Aires.
- Long, A. A. (1992) "Stoic Readings of Homer" en Lamberton, R. & Keaney, J.J. eds. *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's earliest exegetes*. Princeton; 41-66.
- López Eire, A. (1999) "Entre la dialéctica y la política" en *Habis 30*. Sevilla; 87-110.
- Mack, Burton (1984) "Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria" en *De Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.21.2*. Berlin; 227-271.
- Marrou, H. (1948) *Historie de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris.
- Murrin, Michael (1980) *The Allegorical Epic: Essays in Its Rise and Decline*. Chicago.
- Nestle, W. (1961) *Historia del espíritu Griego*. Barcelona.

- Nussbaum, M.C. (1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*. Madrid.
- Oelmann, F. (1910) "Prolegomena" a *Heracliti Quaestiones homericæ*. Leipzig; V-XLVI.
- Pépin, Jean (1976<sub>2</sub>) *Mythe et allégorie: les Origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris.
- Pfeiffer, R. (1998) *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age* (1968<sub>1</sub>) Oxford.
- Porter, J. I. (1992) "Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer" en Lamberton, R. & Keaney, J.J. eds. *Homer's Ancient Readers. The hermeneutics of Greek Epic's earliest exegetes*. Princeton; 67-114.
- Reinhardt, K. (1913) "Herakleitos" en *Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaft* II. Stuttgart; col. 508-10.
- Rollison, Ph. y Matsen, P. (1981) *Classical Theories of allegory and Christian Culture*. London.
- Russell, D. A. (1981) *Criticism in Antiquity*. London.
- Quilligan, Maureen (1992) *The Language of Allegory. Defining the Genre*. Cornell.
- Stein, E. (1929) "Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria" en *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 51. Giessen.
- Steinmetz, Peter (1986) "Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa" en *Rheinisches Museum* 129; 18-30.
- Steiner, George (1975) *After Babel: Aspects of Language and Translation*. New York.
- Tate, J. (1929a) "Cornutus and the poets" en *Classical Quarterly* 23; 41-45.
- (1929b) "Plato and the allegorical interpretation" en *Classical Quarterly* 23; 142-154.
- (1930) "Plato and the allegorical interpretation" en *Classical Quarterly* 24; 1-10.
- (1934) "On the Story of Allegorism" en *Classical Quarterly* 28; 105-114.
- Taplin, O. (1995) *Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad*. Oxford.
- Teodorsson, Sven-Tage (2001) "Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica de las cosas sensoriales" en *Cuadernos de Filología Clásica* 11. Madrid; 31-47.
- Thompson Cynthia L. (1973) *Stoic allegory of Homer: a Critical Analysis of Heraclitus' 'Homeric Allegories'*. Yale.

## Bibliografía

---

Trebolle Barrera, Julio (1998) *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Valladolid.

Welch, Kathleen (1990) *The contemporary reception of Classical Rhetoric: Appropriations of Ancient Discourse*. London.