

Naturaleza del hombre creado. De Ovidio a Cicerón y al *Génesis* como complementos necesarios

Pablo Martínez Astorino

Creación del hombre en Ovidio¹

Luego del relato de la aparición del mundo en su libro 1, las *Metamorfosis* incluyen una creación del hombre de trece versos, que es también el relato más importante sobre esa creación llegado a nosotros desde el mundo grecorromano (*Met.* 1, 76-88):²

¹ Este estudio, que es una reformulación y ampliación de Martínez Astorino 2017, pp. 39-47, puede ser leído en complemento y en cierto modo como un capítulo del trabajo de María Delia Buisel en este volumen y de su versión preliminar en Buisel (1996).

² Los textos helenísticos sobre la creación del hombre por Prometeo son fragmentarios: Callim., fr., 493; 192, 3 Pfeiffer; Men., fr., 718, 5-6 Körte; Filemón, *FCG.*, 4, 32 Meineke. Barchiesi, 2005, p. 165, *ad vv.* 82-3 recuerda, sin embargo, que “la prima attestazione classica del motivo per cui l’umanità fu plasmata dall’argilla bagnata è in Aristofane, *Au.* 686...”. El relato no mítico de Lucrecio (5, 925 ss.) sobre el *genus humanum* primitivo *tellus quod dura creasset* -926- (“que había creado la dura tierra”) no se detiene en la creación sino en la vida del hombre primitivo. Los pasajes de Horacio (*Carm.* 1, 16, 13-6) y Propertio (3, 5, 7-10) son breves y vinculados con aspectos amorosos. El diálogo de Luciano (*Prometheus* 12 ss.) es extenso, pero se trata de una reflexión sobre la creación de los hombres que procura defenderla, no de un relato sobre la creación. La referencia de Higino (*Fab.* 142), como la de Apolodoro (Προμηθεὺς δὲ ἐξ ὕδατος καὶ γῆς ἀνθρώπους πλάσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ πῦρ, 1, 7, 1 –“Prometeo, habiendo formado a los hombres a partir del agua y de la tierra, les dio también el fuego”) es sumarisima: *Prometheus Iapeti filius primus homines ex luto finxit* (“Prometeo, hijo de Jápeto, moldeó

*Sanctius his animal mentisque capacius altae
deerat adhuc et quod dominari in cetera posset:
natus homo est, sive hunc divino semine fecit
ille opifex rerum, mundi melioris origo,
sive recens tellus seductaque nuper ab alto
aethere cognati retinebat semina caeli,
quam satus Iapeto, mixtam pluvialibus undis,
fnxit in effigiem moderantum cuncta deorum.
pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus:
sic, modo quae fuerat rudis et sine imagine, tellus
induit ignotas hominum conversa figuras.³*

Faltaba aún un ser animado más sagrado que éstos y más capaz de alta mente y que pudiera dominar a los restantes. Nació el hombre, sea que lo hizo a partir de una semilla divina aquel artífice de las cosas, origen de un mundo mejor, sea que la tierra reciente y separada poco antes del alto éter retenía semillas del emparentado cielo, a la cual el hijo de Jápeto, habiéndola mezclado con aguas de lluvia, modeló a imagen de los dioses que gobiernan todas las cosas. Y en tanto los restantes seres animados miran inclinados la tierra, dio al hombre un rostro elevado y le ordenó mirar el cielo y elevar erguidas sus caras hacia los astros. Así, la que hacía poco había sido ruda y sin forma, la tierra, transformada, vistió desconocidas figuras de hombres.

Lo llamativo del relato es que Ovidio ofrece dos versiones de esta

primero a los hombres a partir del barro”). Véase también el relato de Pausanias (10, 4, 4), quien anota el hecho de que cerca de Panopeo, en Fócida, había dos grandes piedras con color de arcilla y olor a carne humana, que se creían restos de la arcilla con que Prometeo creó al primer hombre.

³ Todas las citas de la obra proceden de Tarrant, 2004. Las traducciones de los textos latinos y griegos nos pertenecen.

creación. Por lo general, se ha considerado a la primera, llevada a cabo por *ille opifex rerum* (79), de carácter filosófico, y a la segunda, en la que el creador es *satus Iapeto* (82), de carácter mítico. El carácter mítico de la segunda versión se mantiene aunque la referencia a Prometeo haya aparecido inicialmente en los escritos filosóficos de Heráclides del Ponto:⁴ con toda seguridad, Ovidio la ha encontrado primero en los autores helenísticos (especialmente Filemón, Menandro y Calímaco) y, más cerca aún, en Horacio y Propertio. Pero el problema, en todo caso, ha sido explicar por qué se presentan dos versiones y cómo deben interpretarse.

La tendencia a la explicación doble de un mismo fenómeno ha sido vista como un elemento de la literatura didáctica y etiológica y puede apreciarse en el desarrollo de la cosmogonía, que ofrece descripciones dobles de las cuatro regiones o elementos del cosmos (Miller, 1992, pp. 12-4, citado en Wheeler, 2000, p. 22). Esta explicación, que es válida sólo en términos formales, no puede prescindir de otra: la primera versión es apropiada en la medida en que continúa la forma filosófica de la cosmogonía; no sería esperable formalmente otro tipo de representación (Schmidt, 1991, p. 26). A partir de allí el tono de la obra se dirige al mito. Para evitar un corte abrupto, Ovidio ha agregado una versión alternativa de orden mítico que le permite unir la cosmogonía con lo que sigue. A partir del verso 82 Ovidio parece aludir más a la segunda versión que a la primera o incluso sólo desarrollar la segunda (*quam*, 82, remite a *tellus*, 80 –McKim, 1985, Wheeler, 2000, p. 22); no obstante, el tono filosófico de la primera versión se retoma en muchas expresiones de la segunda, por lo que aquélla no queda anulada.⁵ Hay además otras razones: esta descripción doble y por eso compleja de la creación del hombre se revela, en el plano de la trama y

⁴ Véase Wheeler, 2000, p. 22 n.51, que cita de este autor el fr. 66 (Wehrli).

⁵ Argumentos sobre la misma idea en Beasley, 2012, pp. 69-71.

la composición de la obra, como una forma de resaltar la importancia del motivo.

El acto creador del demiurgo a partir de una semilla divina puede evocar, como se ha dicho, el *spermatikòs lógos* estoico.⁶ Aunque parezca tratarse de un término técnico (véase Haupt-Ehwald, 1915, p. 21, *ad loc.*), en este contexto Ovidio lo utiliza como una imagen que alude en forma tangencial a la idea de alma que sostienen los estoicos e incluso Platón. Sin embargo, no necesariamente agota su significación en ella, sino que vale en sí misma como expresión literaria autónoma. De hecho, se ha preferido evitar la palabra alma o un despliegue filosófico de la expresión *divinum semen*.⁷ Además, instruidos por el prólogo de la obra, no interpretamos *divinum* de la misma manera que si estuviéramos leyendo un texto filosófico, sino que lo asimilamos en parte a los dioses del mito, especialmente a los *moderantum cuncta deorum* (83) que aparecen luego y que pueden entenderse como una versión elevada de los dioses de la obra. Lo importante es que, en el momento en que se crea al hombre *divino semine*, se recuerda que el *deus* es *mundi melioris origo* (79) (en el verso 21 ya encontramos *deus et melior... natura*). La primera versión de la creación del hombre aparece entonces como una forma, la forma definitiva, si tenemos en cuenta los versos 87-8, de hacer efectivo el *mundus melior*.

La segunda versión es atribuida a *satus Iapeto* (82), es decir, a Pro-

⁶ Robbins, 1913, p. 413, que cita a Diógenes Laercio 7, 136 (*vid.* también 137 y 148). Véase Cic., *Fin.*, 2, 114 y Hahm, 1977, pp. 60-2; pp. 75-6. De todas maneras, es correcta la apreciación de Robinson, 1968, pp. 259-60, según el cual el término no puede entenderse estrictamente a partir de nociones estoicas porque, a diferencia de lo que ocurre en la tradición estoica y en correspondencia con el *Timeo* de Platón, no hay aquí procreación o producción por parte del demiurgo, sino mera organización de un sustrato preexistente.

⁷ Cicerón (*Sen.*, 21, 77) se expresa, en términos filosóficos, de otra manera: *Credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana* (“creo que los dioses inmortales han esparcido las almas en los cuerpos humanos”). Los subrayados son nuestros.

meteo, quien crea al hombre mezclando *recens tellus* (80), “separada hacía poco tiempo del alto éter”⁸ y que retenía *cognati... semina caeli* (81), con *pluvialibus undis* (82).⁹ Algunos críticos han considerado que esta creación supone la mezcla de los cuatro elementos representados en la cosmogonía y, por ende, un retorno al mismo caos que el demiurgo se había encargado de ordenar (McKim, 1985, p. 101; Myers, 1994, p. 43; Wheeler, 2000, p. 22).¹⁰ Sin embargo, no es seguro identificar *aer* con *caelum* y hay incluso razones para pensar que no se refieren a lo mismo. En primer lugar, el aire es nombrado siempre como *aer* a lo largo de la cosmogonía¹¹ y en alguna ocasión se lo diferencia en forma clara de *caelum*, en especial cuando se alude a la separación de ambos (*et [deus et melior... natura] liquidum spisso secrevit ab aere caelum*, 23 –“y [un dios y una naturaleza mejor] separaron el transparente cielo del espeso aire”)¹² o a la proximidad de uno y otro en cuanto a peso y ubicación (*proximus est aer illi [caelum, v. 26] levitate locoque*, 28 –“próximo a aquél en ligereza y lugar está el aire”).¹³ Tras una lectura más ajustada de la cosmogonía, se comprueba que *caelum* aparece identificado con *aether*: así, al menos, parecen demostrarlo

⁸ *Seductaque nuper ab alto/ aethere* (80-1).

⁹ En *semina caeli* Beasley, 2012, p. 72 encuentra un eco de Lucrecio (2, 991 s.) que, según ella, haría que Ovidio asociara a Lucrecio a una perspectiva creacionista: *Denique caelesti sumus omnes semine oriundi;/ omnibus ille idem pater est* (“en fin todos somos oriundos de una semilla celeste;/ el cielo mismo es padre de todos”).

¹⁰ Wheeler, no obstante, afirma en otra parte de su obra (2000, p. 33) que el *aer* no está presente en esta creación. Bömer, 1969, p. 44, *ad v.80* dice: “Ovid nennt im folgenden nur Erde, Feuer (*aether* = *caelum*,...) und Wasser, die Luft erwähnt er nicht.” Asimismo, Bach (2020, p. 45): “Ce ciel (*caelum*) n’est pas ici l’espace céleste dans son ensemble, mais désigne l’éther, espace des dieux.”

¹¹ *vid. vv. 12, 15, 17, 23, 28, 52, 75.*

¹² Los subrayados del texto latino son nuestros. También en los versos 22 ss. y 73 ss., donde *aer* y *caelum* constituyen dos elementos diferentes.

¹³ Los subrayados son nuestros.

los versos 22 y 26 y también el propio contexto, ya que con *cognati*, aplicado a cielo, se alude a la afinidad de éste con el éter.¹⁴ En rigor, no se evoca el caos al leer *semina caeli* (81), sino el comienzo de la cosmogonía, que alude precisamente a lo contrario, al cosmos, en una división tripartita afín a la de la segunda versión de la creación del hombre: *Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum* (5) –“antes del mar y de la tierra y de lo que cubre todo, el cielo”. En las dos representaciones aparecen el agua (*mare/ pluvialibus undis*), la tierra (*terras/ tellus*) y el cielo (*caelum/ semina caeli*). Las expresiones referidas a cielo ocupan la misma posición (final) en el verso y entre la segunda y la primera se observa una progresión hacia el orden: desde los *semina caeli* al *caelum*.

La segunda versión de la creación del hombre no da lugar a interpretar, según parece, su filiación con el caos; por el contrario, el verso 83 (*finxit [tellurem] in effigiem moderantum cuncta deorum*) sugiere la filiación del hombre con los dioses, caracterizados además como una versión elevada de los que actúan en la obra. La crítica ha advertido la relación de este verso con el *Himno a Zeus* (4-5) de Cleantes (ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα, θεοῦ μίμημα λαχόντες / μοῦνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν· –“de ti nacemos, habiendo sido los únicos en recibir en suerte la imagen de los dioses / de cuantos seres mortales viven y se mueven sobre la tierra”), con el *Timeo* de Platón y con *Trabajos y días* 62 de Hesíodo, en el que la imitación de los dioses (ἀθανάτης δὲ θεῆς

¹⁴ v. 26: *igneae convexi vis et sine pondere caeli* (“la fuerza ígnea del cielo cóncavo y sin peso”). Véase Bömer, 1969, p. 44 *ad. v. 81*: “Die Identität bzw. nächste Verwandtschaft von *caelum*, *aether* und *ignis* ... war nahezu allgemein anerkannt”; asimismo Ronconi (1961: 94 *ad* ‘*unus caelestis*’), quien observa a propósito del *Somnium* que para Cicerón *caelum* se convierte casi en un calco purista de éter y cita *Nat. D.*, 2, 101 *caeli complexus qui idem aether vocatur* (“el abrazo del cielo, que es llamado también éter”) y 2, 36, 91, donde cita a Pacuvio, ‘*hoc quod memoro, nostri caelum, Grai perhibent aethera*’, 90 Ribb. (“esto que menciono, los nuestros lo llaman cielo, los griegos, éter”).

εἰς ὅπα εἴσκειν¹⁵) se aplica a la creación de Pandora.¹⁶ Pero lo esencial es comprender cuál es el valor de esta relación. Como ha observado Walter Otto, el hecho de que la imagen del hombre se revele como una expresión de la divinidad y de que haya una afinidad entre la forma de los hombres y la de los dioses, implica, a su vez, que la forma de los dioses se vea expresada también en la de los hombres configurando una unidad, lo cual puede verificarse en la tradición griega. Se trata de una manera diferente de concebir la tan difundida noción de antropomorfismo de los dioses, que puede ser más correctamente entendida con el complemento del teomorfismo de los hombres.¹⁷ Aunque en

¹⁵ “E imitar el rostro de los dioses inmortales”. Sobre la creación de Pandora, véase también Aesch. fr., 369 y Soph. fr., 441 N. (= 482 P.)

¹⁶ Lee, 1953, p. 79, *ad v.* 78 y Robinson, 1968, p. 258 han recordado la relación con el *Himno a Zeus*, parte de cuyo primer verso se debe a una conjetura (Schmidt, 1991, p. 27); Robinson (críticas en Schmidt, 1991, p. 27, n.19), la relación con Platón (*Ti.*, 41cd, 29e); Schwabl, 1965, p. 221, la alusión a Hesíodo (*Op.*, 61-3) poco antes de narrar el mito de las edades. Lieberg, 1999, p. 90 destaca las correspondencias terminológicas con este pasaje de la versión de Luciano (*Prometheus* 12), que es el único autor, además de Ovidio, en señalar, a propósito de la creación, la semejanza entre hombres y dioses, y postula la posible existencia de una fuente común, quizás helenística, que se habría inspirado a su vez en Hesíodo. Por nuestra parte, hemos reparado en el sentido poético de la filiación hesiódica (Martínez Astorino, 2003). Naturalmente, la correspondencia con el relato del *Génesis* (1, 26 s.), cuyo conocimiento no es seguro atribuir a Ovidio, ha sido señalada a menudo. *vid.* Lieberg, 1999, pp. 91 ss. y Barchiesi, 2005, p. 163, *ad vv.* 82-3.

¹⁷ Véanse las ideas de Walter Otto, 1973. Este autor señala que “la grandeza natural de la protoimagen del hombre es igualmente una figura de la deidad”, 1973, p. 196. Asimismo: “La unidad de dios y del hombre en la esencia primitiva: ése es el pensamiento griego. Y sólo aquí se hace pleno el sentido general de la forma humana, mediante la cual lo divino se revela a los griegos” (1973, p. 197). Finalmente, deteniéndose en el concepto de *antropomorfismo*: “Así aparece todo lo que se ha dicho contra el “antropomorfismo” de la religión griega: una hueca charlatanería. Ella no ha hecho humana a la deidad, sino que ha visto divinamente la esencia del hombre (...). La obra más importante de este teomorfismo es el descubrimiento de la protoimagen del hombre que, como la más sublime revelación de la naturaleza, también debía ser la más propia expresión de lo divino” (1973, p. 198). Thomas, 2018, en un trabajo aún no pu-

Ovidio esta idea influya sólo en lo argumental y carezca de un contenido más profundo, no ya filosófico, sino mítico en un sentido que exceda lo narrativo, tiene su injerencia en la creación del hombre y su postulación resulta necesaria para comprender el pasaje.¹⁸ En el texto de Ovidio tal afinidad está realzada por la metáfora del gobierno: el verbo que define a los dioses es *moderari* (83) y el que define a los hombres, *dominari*, 77 (Schmidt, 1991, pp. 26-7). Por lo demás, el hombre creado es un *sanctius animal* y Ovidio emplea el término *sanctus* en las *Metamorfosis*, y aun en otros poemas, principalmente para referirse al ámbito de lo divino (véase Bömer, 1969, p. 42, *ad loc.*).¹⁹ *Mentis... capaciis altae* (76), *ab alto/ aethere* (80-1) y, más adelante, los versos 85 y 86 (*os homini sublime dedit caelumque videre / iussit et erectos ad sidera tollere vultus*) son imágenes que despliegan la idea de elevación, basada en la relación del hombre con los dioses. Por su parte, los filósofos, poniendo el acento en la perfección ética del hombre, habían insistido ya en la comparación de éste con los dioses. Cicerón (*Fin.*, 2, 40), contestándoles a Arístipo y los Cirenaicos, afirma:

blicado, ha propuesto un precedente ciceroniano para la palabra *effigies* (*Verum sit sane, ut vultis, deus effigies homini et imago, Nat. D. 1, 103-* “pero sea en verdad, como queréis, dios la efigie e imagen para el hombre”), que es también la versión epicúrea de la idea de antropomorfismo, expuesta por Veleyo en *Nat. D.*, 1, 46-50 y criticada por Cota en el pasaje antes citado.

¹⁸ Los versos 82-3 de las *Metamorfosis* son la primera cita literaria del capítulo de Otto dedicado a la relación de dioses y hombres (193). Una visión racionalista del verso en Haupt-Ehwald, 1915, p. 22, *ad loc.*: “Die Einfachheit der alten Welt, die sich die Götter in Menschengestalt dachte, wandte diese Vorstellung so, dass sie die Menschen nach dem Bilde der Götter liess geschaffen sein”. El desarrollo de estas mismas ideas que hemos expuesto aquí puede encontrarse en Martínez Astorino, 2008, pp. 385-6. Un abordaje afín en Beasley, 2012, pp. 69 ss.

¹⁹ Los pasajes citados son 1, 372; 3, 733; 6, 164. Sobre la polémica sobre si el hombre creado es o no ese *sanctius animal*, véase Martínez Astorino, 2017, 38 s.

Hi non viderunt ... hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum, esse natum, quasi mortalem deum, contraque ut tardam aliquam et languidam pecudem ad pastum et ad procreandi voluptatem hoc divinum animal ortum esse voluerunt, quo nihil mihi videtur absurdus.²⁰

Éstos no vieron que... el hombre, como dice Aristóteles, ha nacido como un dios mortal para dos cosas, para conocer y para hacer, y, al contrario, quisieron que, como una ruda y lánguida bestia, ese ser viviente divino haya surgido para las pasturas y para el placer de procrear. Nada me parece más absurdo que esto.

Los versos que continúan son una demostración de lo que hemos expuesto antes: que el tono filosófico no queda anulado, sino que se retoma en la creación mítica. Prometeo (*satus Iapeto*, 82) es el sujeto de este predicado:

*pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus.*

Y en tanto los restantes seres animados miran inclinados la tierra, dio al hombre un rostro elevado y le ordenó mirar el cielo y elevar erguidas sus caras hacia los astros.

En las líneas precedentes es fácil advertir el eco de Cicerón, según el cual la naturaleza (*providentiam naturae*, *Nat. D.*, 2, 140), por don de los dioses, levantó de la tierra a los hombres para que pudieran contemplar el cielo y alcanzar así el conocimiento de los dioses²¹:

²⁰ Subrayados nuestros. Para más referencias filosóficas, véase. Bömer, 1969, 42, *ad loc.*

²¹ Los subrayados son nuestros. Aunque se entiende que son actos realizados por

*Qui [deus] primum eos [homines] humo excitatos celsos et erectos
constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent.
Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque ut habitatores sed qua-
si spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum
ad nullum aliud genus animantium pertinet.*

Cic., *Nat. D.*, 2, 140.

En primer lugar dios dispuso que éstos [los hombres] fueran levantados del suelo elevados y erguidos, para que, contemplando el cielo, pudieran alcanzar el conocimiento de los dioses. Los hombres, pues, provienen de la tierra no como sus pobladores o habitantes, sino como quienes contemplan las realidades superiores y celestes, cuya contemplación no corresponde a ningún otro género de seres vivientes.

Similares ideas se observan en otros textos del autor que comentan postulados estoicos debidos, en especial, a Posidonio²². Ovidio no sólo ha adoptado la terminología usual para referirse al ser del hombre (véase Bömer, 1969, p. 46, *ad 'erectos'*), sino incluso algunas estructuras, como el *cum* con subjuntivo de función temporal-concesiva (véase Rubio, 1982, pp. 325-6) que aparece en *De legibus* (*cum cete-*

providentia naturae, el *qui* se refiere a los dioses de la oración anterior que, por analogía con *natura*, aparecen ahora en singular (véase Pease, 1958, p. 913, *ad "a dis"*). Por esa razón, traducimos "dios".

²² *Leg.*, 1, 26: *nam cum ceteros animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit* ("pues si bien había arrojado a los restantes seres animados a las pasturas, sólo al hombre erigió y levantó para la visión del cielo como su antiguo pariente y morada"). *Tusc.*, 1, 69: *...hominem-que ipsum quasi contemplatorem caeli ac deorum cultorem....* ("y al hombre mismo como quien contempla el cielo y da culto a los dioses"). Asimismo, en Cicerón, *Rep.*, 6, 25: *alte spectare si voles* ("si quieres mirar arriba") y en Salustio, *Cat.*, 1, 1-2, quien contrapone los animales (*prona* -1, 1) al hombre. La idea de la postura erecta del hombre proviene de Platón (*Cra.*, 399 c1-c8 y *Ti.*, 90 a7-b1). Véase Schmidt, 1991, p. 28 y Fontaine, 1982, pp. 528-52, quien estudia el tópic, conocido como *stetit immobilis*.

ros animantes abiecisset ad pastum, 1, 26). Esta última alusión no es casual y evidencia en qué medida la forma filosófica del pasaje, lejos de disiparse como opinan algunos críticos, permanece vigente. Pero, más allá de estas alusiones, es importante considerar un aspecto intratextual: cuando Ovidio escribe que Prometeo ordenó al hombre *caelum... videre* (85) y *ad sidera tollere vultus* (86), además de recordar los términos con que Platón (*Ti.*, 90a) caracteriza el parentesco divino (Schmidt, 1991, p. 28), evoca el verso 73 de su propia obra: *astra tenent caeleste solum formaeque deorum*.²³ Puede decirse entonces que nos basta la sola lectura de la cosmogonía para entender qué significa, en este contexto, mirar al cielo o a los astros. Además, este valor de *caelum* influye regresivamente en los *semina caeli* del v. 81. Dado que *caelum* está emparentado con el lugar de los dioses y, leído platónicamente, con los dioses, *semina caeli* actúa como una reformulación, en la creación de la versión mítica, de la idea de procedencia divina (*divino semine*, 78) que aparece en la versión filosófica.²⁴

Se ha afirmado que, como la creación del hombre estaría emparentada con el caos, los dos últimos versos de la cosmogonía (*sic modo quae fuerat rudis et sine imagine tellus/ induit ignotas hominum conversa figuras*, 87-8 –“así, la que hacía poco había sido ruda y sin forma, la tierra, transformada, vistió desconocidas figuras de hombres”), deberían ser leídos en *Ringkomposition* como la evocación de ese caos ini-

²³ En un reciente artículo, Heil (2020) postula, con una sólida demostración filológica, que el verbo *iubeo* en la cosmogonía puede entenderse como “permitir” y concluye (p. 349): “Für Ovid ist die Annäherung an das Göttliche eine Option des Menschen, die gerade in den Schlüssbüchern der Metamorphosen eine immer prominentere Rolle spielen wird. Und diese in den besonderen Natur des Menschen angelegte Möglichkeit wird bereits am Anfang des Werkes ausdrücklich legitimiert: *caelum ... videre iussit ...* Und Ovid selbst nimmt den Schöpfer des Menschen beim Wort, wenn er selbstbewusst im Epilog Anspruch auf Unsterblichkeit erhebt (15,873-876).”

²⁴ Lo importante, entonces, es que la idea de procedencia divina aparece en los dos actos. El hombre, según las dos versiones, tiene una parte divina.

cial (*rudis indigestaque moles*, 7) en términos de pervivencia (Wheeler, 2000, pp. 22-3). La creación del hombre no se relaciona con el caos, como vimos, sino con el cosmos o *mundus*, en tanto los elementos que intervienen en ella son los mismos que aparecen en el verso 5, posteriores al estado de caos (*ante mare et terras et... caelum*). No obstante, otros aspectos contribuyen a nuestra interpretación: en primer lugar, Ovidio emplea los términos *conversa* e *induit*, del campo semántico de las transformaciones (Bömer, 1969, pp. 46-7, *ad v. 88*; Barchiesi, 2005, 166, *ad v. 88*),²⁵ con lo que da a entender que ese estado inicial de caos es precisamente lo que ha quedado atrás; en segundo lugar, en el verso 86 asigna a *satus Iapeto* el verbo *iussit*, que evoca la acción ordenadora del demiurgo en el marco de la cosmogonía (repetida en los versos 37, 43, 55). La aparición del verbo en este contexto, aunque aplicada a un dios mítico, sugiere que la creación del hombre continúa esa acción ordenadora y sirve además para rememorar la primera versión del acto creador, atribuida al demiurgo, lo que implica admitir un aspecto más de la pervivencia de la primera versión en la segunda.

En suma, la cosmogonía culmina con la primera metamorfosis de la obra: del *caos* al *mundus*. La tierra ha estado emparentada con el caos (ha sido *rudis et sine imagine*, 87), pero ahora ha sufrido una transformación (*conversa*) que es producto de una acción ordenadora completada por la creación prometeica. Parte de la acción ordenadora, entonces, se hace explícita en el verbo *ingere* (en el pasaje aparecen *finxit* (83) y *ingras* (88), que proviene de la misma raíz que el verbo *ingere*). En el final de la cosmogonía no sólo hay una evocación terminológica de la imagen del caos, según hemos visto; *hominum... ingras* (88), en el final del pasaje, expresa la antítesis de ese caos que,

²⁵ Si bien se discute su carácter de genuina metamorfosis (Schmidt, 1991, pp. 15-16, p. 36), aparece la terminología propia de las transformaciones.

completando la *acción ordenadora* del demiurgo, disipa Prometeo, cuya *acción creadora* evoca y continúa al demiurgo.²⁶

Ovidio, El *Génesis* y la naturaleza del hombre en *De finibus*

Naturalmente, la asociación con el relato del *Génesis* (1, 26 s.), cuyo conocimiento no es seguro atribuir a Ovidio, ha sido recordada a menudo a propósito de este pasaje. Dadas las correspondencias verbales entre la *Vulgata* –y particularmente la *Vetus Latina*– y las *Metamorfosis*, existe la posibilidad conjetural de que Ovidio haya considerado no la *Septuaginta*, sino una antiquísima versión latina precristiana de aquélla que no conocemos, debida a la existencia de una comunidad hebrea precristiana en Roma que ignorara, presuntamente, el hebreo y el griego. La hipótesis es de Godo Lieberg (1999, pp. 91 ss.). Hoy sólo contamos con las correspondencias, las semejanzas y las dudas. Así, en correspondencia con los vv. 82-3 de Ovidio (*mixtam pluvialibus undis, / finxit in effigiem moderantum cuncta deorum*), el texto latino del *Génesis* dice *et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (1, 26) y *et creavit Deus hominem ad imaginem suam. Ad imaginem Dei creavit illum* (1, 27). No obstante, uno de los versículos más decisivos es el 2, 7: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem*, que en la *Vetus Latina*, se inicia, igual que en Ovidio, con *finxit*. Asimismo, a propósito de la concepción de Set, en la *Vulgata* se lee que Adán lo engendró *ad similitudinem et imaginem suam* (5, 3); la *Vetus Latina*, en cambio, transmite *secundum effigiem suam*, empleando la terminología de las *Metamorfosis*. Tales correspondencias no constituyen pruebas, pero por la relación que forjan deben ser

²⁶ Como señala Barchiesi, 2005, p. 162, *ad vv. 76-9*, a propósito de las dos versiones de la creación, considerando la idea de orden en términos artísticos, “da notare che entrambe le spiegazioni contengono un forte riferimento all’arte figurativa, da una parte un *opifex*, dall’altra un artista *che finxit in effigiem* la materia grezza, sino a che la terra non è più *sine imagine*, amorfa e senza figure”.

consideradas necesariamente cada vez que se comenta el relato de la creación del hombre. No señalarlas entraña una negación que empobrece y distorsiona la interpretación de la obra.

Con todo, pese a las afinidades, no podemos afirmar que Ovidio se haya inspirado en los textos bíblicos para componer este pasaje; lo que sí podemos afirmar es que el texto, más allá de poseer cierto eclecticismo filosófico y de no agotarse en la filosofía, puede en cierta manera interpretarse como un correlato o un complemento poético de las ideas que Cicerón propone, sobre todo en *De finibus*, acerca de la naturaleza humana²⁷, siguiendo especialmente a Platón.²⁸ Cicerón afirma que la naturaleza del hombre está compuesta de cuerpo y de alma, que predomina sobre el anterior (5, 34):

Deinceps videndum est (...) quae sit hominis natura. Id est enim, de quo quaerimus. Atqui perspicuum est hominem e corpore animoque constare, cum primae sint animi partes, secundae corporis. Deinde id quoque videmus, et ita figuratum corpus, ut excellat aliis, animumque ita constitutum, ut et sensibus instructus sit et habeat praestantiam mentis, cui tota hominis natura pareat, in qua sit mirabilis quaedam vis rationis et cognitionis et scientiae virtutumque omnium. Iam quae corporis sunt, ea nec auctoritatem cum animi partibus, comparandam et cognitionem habent faciliorem.

²⁷ Más allá de que Pellicer, 1966, pp. 401 ss. observa que Cicerón ha empleado de manera vasta el término *natura* por la famosa *egestas* de vocabulario del latín y aun por su propia estructura (la falta del artículo que obliga a traducir τὸ πᾶν como *universa natura*; la dificultad para formar adjetivos y sustantivos compuestos), al menos en los pasajes que citamos *natura* es usada como “caracteres propios”, cuando aparece con el adjetivo *hominis* expreso o sobreentendido, o como “causa” (lo que la Edad Media denominó *natura naturans* –véase, en este volumen, Buisel, nota 11), cuando se refiere al ente que ha formado al hombre.

²⁸ Seguimos de cerca el trabajo de Saraví, 1996.

Luego se ha de ver (...) qué es la naturaleza del hombre. Pues esto es acerca de lo que indagamos. Ahora bien, es evidente que el hombre consta de cuerpo y alma, si bien las principales partes son propias del alma, las secundarias del cuerpo. Luego también vemos esto: que el cuerpo ha sido formado de tal modo que supera a otros (animales) y que el alma ha sido constituida de tal modo que no sólo ha sido provista por los sentidos, sino que tiene la superioridad de la inteligencia, a la que la entera naturaleza del hombre obedece, en la cual es digna de admirar cierta potencia de la razón, del conocimiento, de la ciencia y de todas las virtudes. Y las cosas que son del cuerpo, esas mismas, no tienen autoridad para ser comparadas con las partes del alma y su comprensión es más fácil.

Dado que la parte racional del alma se impone sobre el cuerpo, las virtudes del alma, a las que llamamos propiamente virtudes, son preferidas a las corporales (5, 38):

Quibus expositis facilis est coniectura ea maxime esse expetenda ex nostris, quae plurimum habent dignitatis, ut optimaе cuiusque partis, quae per se expetatur, virtus sit expetenda maxime. Ita fiet, ut animi virtus corporis virtuti anteponatur animique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem proprie virtutes appellantur multumque excellunt, propterea quod ex ratione gignuntur, qua nihil est, in homine divinius.

Habiendo sido expuesto esto, fácil es la conjetura de que en mayor grado han de ser deseadas por los nuestros esas cosas que tienen la máxima dignidad, de manera tal que, de cada óptima parte que sea deseada por sí misma, la virtud haya de ser la deseada en mayor grado. Así sucederá que la virtud del alma sea antepuesta a la virtud del cuerpo, y que a las virtudes no voluntarias del alma venzan las virtudes voluntarias, que por cierto son llamadas propiamente virtudes

y las aventajan en mucho por esta razón: porque son engendradas a partir de la razón, más divino que la cual nada hay en el hombre.

La naturaleza, además, ha formado de tal modo la capacidad humana, que ésta parece hecha para recibir completamente toda virtud (5, 43), cuyos rudimentos, así como los de la educación, residen en el alma (5, 59):

Est enim natura sic generata vis hominis, ut ad omnem virtutem percipiendam facta videatur, ob eamque causam parvi virtutum simulacris, quarum in se habent semina, sine doctrina moventur; sunt enim prima elementa naturae, quibus auctis virtutis quasi germen efficitur. Nam cum ita nati factique simus, ut et agendi aliquid et diligendi aliquos et liberalitatis et referendae gratiae principia in nobis contineremus atque ad scientiam, prudentiam, fortitudinem aptos animos haberemus a contrariisque rebus alienos, non sine causa eas, quas dixi, in pueris virtutum quasi scintillas videmus, e quibus accendi philosophi ratio debet, ut eam quasi deum ducem subsequens ad naturae perveniat extremum.

En efecto, ha sido generada de tal modo por la naturaleza la potencia del hombre, que parece hecha para recibir toda virtud, y por esta causa los pequeños son movidos por los simulacros de las virtudes, cuyas semillas tienen en sí, sin instrucción; pues son los primeros elementos de la naturaleza, al crecer los cuales se produce como un germen de virtud. Pues, dado que hemos nacido y hemos sido hechos de tal modo que contenemos en nosotros los principios no sólo para hacer algo o para querer a algunos sino de la liberalidad y de dar las gracias, y tenemos espíritus dispuestos para la ciencia, la prudencia, la fortaleza y ajenos a las cosas opuestas, no sin motivo vemos a éstas que dije como chispas de virtudes en los niños, a partir de las cuales debe ser encendida la razón del filósofo para que, siguiéndola como dios guía, llegue al fin último de la naturaleza.

Etsi [natura] [homin] dedit talem mentem, quae omnem virtutem accipere posset, ingenitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea, quae inerant, tamquam elementa virtutis. Sed virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius.

Aunque (la naturaleza) le dio (al hombre) una inteligencia tal, que pudiera recibir toda virtud y engendró (en él), sin necesidad de instrucción, pequeñas noticias de las cosas más elevadas y en cierto modo cimentó su aprendizaje e introdujo en esas cosas que estaban en él como los elementos de la virtud. Pero a la virtud misma la empezó tan sólo.

Sostenemos que, para adquirir una configuración más completa, estas afirmaciones filosóficas, que transmiten la filosofía griega pero que son auténticos tratados escritos por primera vez en latín, por tanto forjadores de una lengua, requieren el complemento de un relato de la aparición del hombre; pero no de cualquier tipo de relato, sino de un relato complejo como el de Ovidio, en el que la filosofía se imbrica en el mito. Más allá del severo escrutinio de tantos intérpretes, escandalizados de que la creación del hombre ovidiana pueda tener un sentido positivo, es imposible durante la lectura no admitir, siquiera unos instantes, su veracidad; es imposible asimismo no vincular ese relato con la prosa de Cicerón. Si bien, como hemos visto, otros textos de Cicerón ofrecen semejanzas referenciales más próximas con la creación ovidiana, en *De finibus* (y son precisamente esas semejanzas referenciales con Cicerón que el texto de Ovidio propone las que nos hacen postular este otro tipo, más complejo, de relación con Cicerón) encontramos un desarrollo filosófico que constituye un perfecto complemento formal de la creación ovidiana, en el que se postula que en la naturaleza del hombre, y en especial en su alma, que es la parte más elevada, está ínsita su capacidad de alcanzar el conocimiento y la virtud, que constituye la plenitud de un alma racional. Todos es-

tos aspectos se encuentran asociados con la alta mente, la naturaleza divina, la semejanza con los dioses y la mirada al cielo del hombre ovidiano. Sea cual fuere el derrotero de éste en la obra, el relato de la creación se corresponde con este desarrollo filosófico ciceroniano. Cicerón, acaso estoicamente, atribuye a *natura* esas cualidades humanas; Ovidio, poéticamente, piensa en uno o dos creadores. Pero ambos textos son necesarios para estudiar cómo se concibió la naturaleza del hombre en la antigüedad romana; y, lo que es más importante, la apropiación filosófica ovidiana pone en cuestión un punto importante: si es realmente posible disociar las representaciones míticas tradicionales, problemáticamente incluidas en la literatura, de las filosóficas. Esto se da no sólo en la recepción moderna: es ya un rasgo de la época de Ovidio. Pero será materia de otros trabajos y de otras investigaciones.

Referencias bibliográficas

- Bach, S. (2020). *Espace et structure dans les Métamorphoses d'Ovide* (Scripta antiqua, 130). Bordeaux: Ausonius.
- Barchiesi, A. (2005). *Ovidio. Metamorfosi, Volume I (Libri I-II)*-trad. Koch, L.-. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Beasley, M. (2012). *Seriously Playful: Philosophy in the Myths of Ovid's Metamorphoses*. University of Western Australia. Tesis doctoral.
- Bömer, F. (1969). *P. Ovidius Naso, Metamorphosen. Kommentar (I-III)*. Heidelberg: Carl Winter.
- Buisel, M. D. (1996). *Deus et melior natura*. Ovidio: *Metamorphosis I*, 21. *Actas de las 8° Jornadas de Estudios Clásicos (UCA)*, Buenos Aires, 51-70.
- Fontaine, J. (1982). Un cliché de la spiritualité antique tardive: *stetit immobilis*. En G. Wirth (ed.). *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*. Berlin-New York: De Gruyter, 528-552.

- Hahm, D. E. (1977). *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus, Ohio: Ohio State University Press.
- Haupt, M. & Ehwald, R. (1915³). *Die Metamorphosen von P. Ovidius Naso (I-VII)*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Heil, A. (2020). *Iussa dei*. Ovidskosmogonie als politische Ordnungsstiftung (met. 1, 5-88. *Gymnasium* 127, 329-359.
- Lee, A. G. (1953). *P. Ovidi Nasonis Metamorphoseon (liber I)*. Cambridge: at the University Press—reimpr, 1962.
- Lieberg, G. (1999). Sulla creazione dell'uomo in Ovidio: l'uomo immagine degli dei (*Met. I* 82-83). *BSL* 29, 89-95.
- Martínez Astorino, P. (2003). El relato hesiódico de Pandora y sus incidencias en la cosmogonía ovidiana. *CFCElat* 23, 335-349.
- Martínez Astorino, P. (2008). Del *sanctius animal* a la apoteosis: Hércules en las *Metamorfosis* de Ovidio. *Latomus* 67, 378-390.
- Martínez Astorino, P. (2017). *La apoteosis en las Metamorfosis de Ovidio: diseño estructural, mitologización y "lectura" en la representación de apoteosis y sus contextos*. Bahía Blanca: EdiUNS.
- McKim, R. (1985). Myth against Philosophy in Ovid's Account of Creation. *CQ* 80, 97-108.
- Miller, J. F. (1992). The *Fasti* and Hellenistic Didactic. *Arethusa* 25, 11-31.
- Myers, K. S. (1994). *Ovid's Causes: Cosmogony and Aetiology in the Metamorphoses*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Otto, W. (1973). *Los dioses de Grecia* (trad. del alemán por R. Berge y A. Murguía Zuriarrain), Buenos Aires: Eudeba.
- Pease, A. S. (1958). *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum Libri Secundus et Tertius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (London, Oxford University Press).
- Pellicer, A. (1966). *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Robbins, F. E. (1913). The Creation Story in *Met. I*. *CPh* 8, 401-414.

- Robinson, T. M. (1968). Ovid and the *Timaeus*. *Athenaeum* 56, 254-260.
- Ronconi, A. (1961). *Cicerone, Somnium Scipionis: introduzione e commento*. Firenze: F. Le Monnier.
- Rubio, L. (1982). *Introducción a la sintaxis estructural del latín*. Barcelona: Ariel.
- Saraví, S. (1996). Antropología en Cicerón. *Auster* 1, 67-80.
- Schmidt, E.A. (1991). *Ovids poetische Menschenwelt. Die Metamorphosen als Metapher und Symphonie*. Heidelberg: Carl Winter.
- Schwabl, H. (1965). Reseña de: Lämmli, F., *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*, 2 vols., Basel, 1962. *AAHG* 18, 219-221.
- Tarrant, R. J. (2004). *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomas, M. (2018). El Génesis judeo-helenístico en Ovidio. Ponencia presentada al XXV° Simposio Nacional de Estudios Clásicos, I ° Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico “Migraciones, desplazamientos, conflictos en el mundo antiguo” (31 de julio al 3 de agosto de 2018), Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Wheeler, S. (2000). *Narrative Dynamics in Ovid's Metamorphoses*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.