

Análisis del *De Homero* de Pseudo-Plutarco.

Homero como fuente de las doctrinas filosóficas del mundo antiguo.

Aportación a la datación y la autoría de la obra.

Tesis doctoral presentada por
D. Francisco Rodríguez García

Bajo la dirección del Dr.
D. Enrique Ángel Ramos Jurado



Facultad de Filología

Departamento de Filología Griega y Latina

ποιητικὸν γὰρ ὑφ' ἑτέρας μορφῆς
τὰ τῆς φιλοσοφίας κρύπτειν ἀπόρητα.
(Miguel Pselo, *Oratoria minora* 33.17)

Contenidos

Contenido y estructura de <i>De Homero</i>	1
Objetivo y metodología.....	6
Breve panorámica de las ediciones y estudios del tratado <i>De Homero</i> y de las opiniones acerca de su autoría y datación.....	8
I. <i>De Homero</i> 2 (caps. 112-121). Homero como teólogo: de los dioses, la providencia, su relación con los mortales y el libre albedrío.....	27
II. <i>De Homero</i> 2 (122-144). Homero como precedente en el estudio del alma.....	119
Recapitulación y conclusiones.....	397
1. Sobre la datación de <i>De Homero</i>	397
2. Sobre la divinidad en <i>De Homero</i>	403
3. Sobre el hado y el libre albedrío en <i>De Homero</i>	413
4. Sobre la inmortalidad del alma y la transmigración en <i>De Homero</i>	417
5. Sobre la naturaleza del alma en <i>De Homero</i>	425
6. Sobre la virtud y las pasiones en <i>De Homero</i>	431
7. Conclusiones.....	441
Bibliografía.....	444
Índice de autores citados.....	466

Contenido y estructura de *De Homero*.

El libro que la transmisión textual nos ha legado bajo el nombre, entre otros, de *Περὶ Ὅμηρου* está constituido en la mayoría de los casos por dos obras distintas que actualmente suelen ser denominadas por la crítica como *De Homero 1* y *De Homero 2*. Éstas no sólo presentan divergencias estilísticas, sino que, además, se solapan en parte de su contenido, razón por la que, como se explica más adelante¹, a algunos les pareció obvio que habían sido compuestas por manos distintas y que por accidente hubieron de terminar yuxtapuestas e integrando una única obra.

De Homero 1 consta de ocho capítulos en los que se exponen algunas opiniones antiguas sobre la filiación, la patria y la muerte de Homero, sobre el momento en que debió de nacer y sobre la autoría de *Ilíada*, *Odisea*, la *Batracomiomaquia* y el *Margites*. Esta pequeña *vita* termina con algunas consideraciones respecto al desencadenante de la guerra de Troya y con un resumen de *Ilíada*.

En este trabajo se estudian algunos capítulos de *De Homero 2*. Es por ello que lo relativo a aquella segunda parte se expone en lo sucesivo con algo más de detalle. En primer lugar, esta otra obra, mucho más extensa y compleja, tiene la siguiente estructura:

Introducción (cap. 1-6).

- Homero, el primero y el mejor de los poetas (cap. 1).
- Opiniones antiguas sobre la filiación, la patria y la muerte de Homero (cap. 2).
- Opiniones antiguas sobre su datación (cap. 3).
- Breve descripción de *Ilíada* y *Odisea* (cap. 4).
- Homero expresó su sabiduría en forma de mitos (cap. 5 y 6).

Primera Parte: estudio de la poesía y la lengua homéricas (cap. 7-92).

- El hexámetro (cap. 7).
- La lengua homérica (cap. 8-14).
- Tropos y figuras retóricas (cap. 15-71).
- Tipos de estilo (cap. 72 y 73).

¹ Cf. p. 8-27.

Segunda Parte: tipos de discurso (cap. 74-217).

Histórico (cap. 74-90).	Teorético (cap. 92-160).	Político (cap. 161-217).
· Elementos del discurso histórico (cap. 74-82).	· Definición y tipos (cap. 92).	· Retórica (cap. 161-174).
· El ritmo en la descripción (cap. 83).	· Física (cap. 93-111).	· Leyes (cap. 175).
· Imagen, comparación y símil (cap. 84).	· Teología (cap. 112-121).	· Política (cap. 176-188).
· Tipos de comparaciones (cap. 85-90).	· El alma (cap. 122-131).	· Costumbres funerarias (cap. 189-191).
* Los otros tipos de discurso (cap. 91).	· Ética (cap. 132-144).	· Táctica (cap. 192-199).
	· Aritmética (cap. 145 y 146).	· Medicina (cap. 200-211).
	· Música (cap. 147-149).	· Adivinación (cap. 212).
	· Malas interpretaciones de Homero (cap. 150).	· Origen homérico de la tragedia, la comedia y el epigrama (cap. 213-215).
	· Apotegmas y máximas inspirados por Homero (cap. 151-160).	· Pintura (cap. 216 y 217).

Conclusión (cap. 218).

Como se decía antes, y como salta a la vista al comparar el contenido de ambas partes, los primeros capítulos de *De Homero 2* coinciden con *De Homero 1* en tratar lo relativo a la vida y la datación del poeta. El espíritu y el propósito de uno y otro escrito es, sin embargo, bien distinto. Mientras la intención de *De Homero 1* es meramente expositiva, *De Homero 2* se caracteriza por mantener un tono reivindicativo respecto a la autoridad del aedo. La motivación de su autor no es otra que presentarlo como el padre del pensamiento y las artes griegas, como la fuente de inspiración a la que habían acudido las generaciones posteriores. Su intención queda clara desde el comienzo mismo del tratado (*De Homero 2* cap. 1 [1-4]):

Ὅμηρον τὸν ποιητὴν χρόνῳ μὲν τῶν πλείστων, δυνάμει δὲ πάντων πρῶτον γενόμενον εἰκότως ἀναγινώσκομεν πρῶτον, ὠφελούμενοι τὰ μέγιστα εἶς τε τὴν φωνὴν καὶ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων πολυπειρίαν.

Un poco más adelante, aún en la introducción, Ps. Plutarco vuelve a incidir en la misma idea. Si alguien lee cuidadosamente su poesía, se nos dice, aun a pesar del lenguaje mítico, “se hará evidente que se mantiene dentro de toda ciencia racional y arte y que ha procurado numerosos puntos de partida, así como simientes de palabras y hechos de toda clase a los venideros, no sólo a los poetas, sino también a los escritores de prosa, tanto histórica como especulativa” (*De Homero* 2 cap. 6 [48-53]):

πλὴν καὶ ἐν τοῖς μυθώδεσι τούτοις λόγοις, εἴ τις μὴ παρέργως ἀλλ' ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν εἰρημένων ἐπιλέγοιτο, φανεῖται πάσης λογικῆς ἐπιστήμης καὶ τέχνης ἐντὸς γενόμενος καὶ πολλὰς ἀφορμὰς καὶ οἶονεὶ σπέρματα λόγων καὶ πράξεων παντοδαπῶν τοῖς μετ' αὐτὸν παρεσχημένος, καὶ οὐ τοῖς ποιηταῖς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς πεζῶν λόγων συνθέταις ἱστορικῶν τε καὶ θεωρηματικῶν.

El procedimiento del que se vale el autor para defender sus razones en lo que resta del tratado hasta su conclusión en el capítulo 218 es casi siempre el mismo. Ps. Plutarco suele definir o exponer primero un determinado concepto o fenómeno lingüístico, literario, retórico, físico, teológico, etc. para ilustrar luego el conocimiento del mismo o la antelación en su uso por parte del poeta mediante la interpretación de algún hexámetro o episodio de *Ilíada* u *Odisea*. El texto homérico interpretado en cada caso por el exégeta es, a veces, tomado literalmente, como, por ejemplo, en el capítulo 23 (287-293), cuando, al exponer el uso de la metonimia en el aedo, cita *Il.* 2.426, un verso en el que el nombre del dios Hefesto es usado, metonímicamente, en alusión al fuego:

Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος τρόπος ἢ μετωνυμία, λέξις ἐπ' ἄλλου μὲν κυρίως κειμένη, ἄλλο δὲ κατὰ ἀναφορὰν σημαίνουσα, οἷόν ἐστι παρ' αὐτῷ τὸ [...]
σπλάγχνα δ' ἄρ' ἀμπεύραντες ὑπείρεχον Ἥφαιστοιο,
ἐν τῷ τοῦ Ἥφαιστου ὀνόματι τὸ πῦρ λέγει.

O como cuando en el capítulo 200 (2441-2444) defiende la importancia que Homero había dado a la medicina a través de *Il.* 11.514, un hexámetro en el que, de hecho, Idomeneo destacaba por encima del resto la valía del hombre que se dedica a la medicina:

Θεασώμεθα δὲ καὶ περὶ τῶν ἰατρικῶν, εἰ καὶ τούτων μὴ εἶχεν ἀπείρως Ὅμηρος. καὶ ὅτι μὲν πολλοῦ ἀξίαν τὴν τέχνην ὑπελάμβανε, δῆλον ἐκ τούτου·
ἰατρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων.

Otras veces, sin embargo, el autor recurre a la *alegóresis*, esto es, a la interpretación en clave alegórica del texto, aun cuando en principio no había sido ideado como una alegoría. Esta circunstancia se da, por ejemplo, en el capítulo 93 (959-962), cuando afirma que Homero se había anticipado a Tales en su suposición del agua como ἀρχή, pues en *Il.* 14.246 el poeta había hecho referencia a Océano como el origen de todo:

Ἀρξώμεθα τοίνυν ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς ἀρχῆς καὶ γενέσεως, ἣν Θαλῆς ὁ Μιλήσιος εἰς τὴν τοῦ ὕδατος οὐσίαν ἀναφέρει, καὶ θεασώμεθα εἰ πρῶτος Ὅμηρος τοῦθ' ὑπέλαβεν, εἰπὼν
Ὠκεανὸς θ' ὅς περ γενέσις πάντεσσι τέτυκται.

O, también, en el capítulo 129 (1437-1449), en el que se sostenía que Homero, adelantándose a la descripción tripartita del alma defendida por Platón, había contado en *Od.* 20.18 cómo Odiseo, ya en Ítaca, había pedido a su corazón un último esfuerzo antes de revelar su identidad, lo que Ps. Plutarco interpretaba como la imposición de la parte racional del alma sobre la irascible:

Τῆς δὲ ψυχῆς ἐχούσης, ὡς καὶ τοῖς φιλοσόφοις δοκεῖ, τὸ μὲν λογικὸν ἐνιδρυμένον τῇ κεφαλῇ, τὸ δὲ ἄλογον, καὶ τούτου τὸ μὲν θυμικὸν ἐνοικοῦν τῇ καρδίᾳ, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ἐν τοῖς περὶ τὴν γαστέρα, [...] καὶ ἐν ἄλλοις δὲ ποιεῖ τὸν λογισμὸν τῷ θυμῷ παραινοῦντα καὶ ὥσπερ ἄρχοντα τῷ ὑποτεταγμένῳ κελεύοντα
τέτλαθι δῆ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

O, por último, al suponer en el capítulo 176 (2200-2207) que el aedo había representado los distintos regímenes políticos a través de las dos ciudades labradas en el interior del escudo que Hefesto fabrica para Aquiles en *Il.* 18.468-18.617:

Πρῶτος τοίνυν Ὅμηρος τὰ τῆς πολιτείας διεΐλεν· ἐν γὰρ τῇ ἀσπίδι, ἣν τοῦ κόσμου παντὸς μίμημα κατεσκεύασεν Ἥφαιστος (τουτέστιν ἡ πνευματικὴ δύναμις), ἐμπεριεχομένης ἐποίησε δύο πόλεις, τὴν μὲν ἐν εἰρήνῃ καὶ εὐφροσύνῃ διάγουσαν, τὴν δὲ πολέμῳ σχολάζουσαν. καὶ παραθεῖς τὰ ἑκατέρω πρόσφορα παρίστησιν ὅτι ὁ μὲν πολιτικός ἐστι βίος, ὁ δὲ στρατιωτικός. οὐ παρεῖδε δὲ οὐδὲ τὸν τρίτον τὸν γεωργικὸν ἀλλὰ καὶ τοῦτον ἔδειξεν, ἐνάργειαν ἅμα καὶ κάλλος περιθεῖς τοῖς λόγοις.

Estos textos pueden servir para hacerse una idea del proceder de Ps. Plutarco en su lectura del texto homérico, de su intento por destacar la posición del poeta a la cabeza del saber griego. En virtud del mencionado recurso a la exégesis alegórica, puede considerarse al autor de *De Homero* uno más de los eslabones de la tradición que, según Porfirio (*Ad Il.* 20.67sq.1-*Ad Il.* 20.67sq.18²), había iniciado Teágenes de Regio y que más tarde, como se deduce de los testimonios antiguos, prosiguieron, entre otros, Estesímbroto de Tasos, Metrodoro de Lámpsaco o, más adelante, Crates de Malos, hasta llegar a un compendio parecido al nuestro, las *Allegoriae* que escribió Heráclito el Homérico sobre el s. I a.C., o, andando el tiempo, a un libro como el *De Antro Nympharum* de Porfirio.

Por último y respecto al modo en que se hallan dispuestas aquellas exégesis, aunque *De Homero* comparte precisamente con el libro de Heráclito mencionado antes el propósito de reivindicar la sabiduría del poeta, la estructura de ambas obras es muy distinta. En nuestro tratado el material no se encuentra ordenado por cantos, como ocurre con aquellas *Allegoriae* o los comentarios del bizantino Eustacio. Sus exégesis tampoco se presentan como la explicación de un problema concreto en el sentido del texto homérico, según parece haber sucedido con los *Ἀπορήματα Ὀμηρικά* de Aristóteles o los *Ὀμηρικὰ Ζητήματα* de Porfirio. Como también queda de manifiesto en el esquema facilitado antes, Ps. Plutarco fue desgranando por parcelas de conocimiento cada una de las enseñanzas que en su opinión aquél había legado a la humanidad, empezando con los tropos y las figuras retóricas y terminando por la adivinación. Su objetivo, por tanto, condicionó de manera directa la estructura de su libro.

² Cf. n. 115.

Objetivo y metodología.

Este estudio continúa el iniciado en mi trabajo de investigación, *La exégesis física en el tratado pseudopltarqueo De Homero: paralelos y fuentes*. Allí se examinaron los capítulos 93 a 111 de la misma obra, aquellos en los que, como indicaba el título, se daba una interpretación física a la poesía homérica. En principio, esta tesis iba a proseguir dicho análisis en los capítulos que restaban hasta el final de *De Homero*. No obstante, una vez concluido el estudio de los capítulos 112 a 218 e inmediatamente después de comenzar la redacción, se hizo evidente que la cantidad de textos recopilados en los que se recogían opiniones semejantes o cercanas a las de Ps. Plutarco difícilmente iba a poder ser reducida a un único escrito. Pareció entonces más adecuado limitar este trabajo únicamente al análisis de los capítulos siguientes, es decir, los numerados como 112 a 144, que, aún en la sección dedicada a la filosofía, trataban sobre la divinidad, el destino, el alma y la virtud.

Como se explica en la siguiente sección, a pesar de que *De Homero* se ha conservado bajo el nombre de Plutarco, desde hace ya varios siglos se duda seriamente, si no es que se niega con rotundidad, que el de Queronea fuera su autor. Ante la imposibilidad a efectos prácticos de determinar quién pudo componer el escrito, en general, la crítica ha llegado al menos a la conclusión de que puede datarse entre el s. I a.C., puesto que el autor más reciente de los que se citan en el tratado es Dionisio Tracio, y la eclosión del neoplatonismo, debido a que no se incluye en el libro ninguna referencia a doctrinas propias de dicha escuela filosófica. En este trabajo se ha rastreado y analizado el mayor número de paralelos posibles tanto en lo que concierne a las afirmaciones hechas por el autor, como respecto a las interpretaciones que hizo de los pasajes homéricos citados. Sobre estas últimas, en las ocasiones en las que la interpretación de un verso o un pasaje determinado no obtuvo equivalencias en otros textos, se han incluido las lecturas más comunes para mostrar en qué casos el autor se había desviado de la corriente exegética ortodoxa y qué aspecto tenía ésta. El objetivo era rastrear en aquellos textos cualquier detalle que pudiera ayudar a datar con un poco más de precisión al autor, conocer cuáles pudieron ser sus fuentes, y si, a pesar de su eclecticismo, mostraba afinidad con alguna escuela filosófica en concreto.

En cuanto a los textos a los que se ha hecho referencia, siempre que contuvieran información relevante en lo que atañe a *De Homero* y en la medida en la que el espacio lo permitía, se ha preferido reproducirlos en el curso de la argumentación o a pie de página, en lugar de hacer una mera referencia bibliográfica. Se entendió que ese gesto haría el razonamiento más fácil de seguir y daría lugar a una exposición más transparente. Además, se tuvo en cuenta que el lector filólogo podría tener curiosidad por alguno de los pasajes a los que se aludía.

En la recopilación de estos paralelos se han usado tres colecciones de textos electrónicos, *TLG*³ para los textos griegos y *PHI*⁴ y *Brepolis*⁵ para los textos latinos. Ciertamente que este tipo de recursos tiene inconvenientes como la ausencia de aparato crítico, ausencia que, en los casos en los que fue necesario, se solventó recurriendo a la edición impresa del texto en cuestión. No obstante, el uso de colecciones electrónicas también tiene ventajas evidentes y especialmente en estudios *in extenso* como éste. La posibilidad de llevar a cabo búsquedas simples o múltiples de palabras ya sea en una forma determinada, ya de un modo truncado, y de crear *corpora* de textos por temática, época, procedencia geográfica del autor, etc., arroja resultados más precisos y rápidos que los que pudieran conseguirse con el empleo de las tradicionales ediciones en papel, si bien dichos resultados han de pasar luego por la obligada criba de una lectura cuidadosa.

La edición de *De Homero* utilizada en este trabajo ha sido la de J.F. Kindstrand⁶ para Teubner. El análisis de cada capítulo está precedido por el texto en cuestión, seguido de una traducción y de un resumen de los paralelos hallados y los textos a los que pudiera haber hecho referencia el autor. En cuanto a las abreviaturas, se ha seguido el Diccionario Griego-Español dirigido por F. Rodríguez Adrados para el CSIC. En los casos en los que dicho diccionario no facilitaba ninguna abreviatura, se ha mantenido el nombre completo de la obra.

³ Pantelia, M.C. (dir.), *Thesaurus Linguae Graecae* (Irvine, 1999).

⁴ *Packard Humanities Institute Latin Texts* (Los Altos, 1987).

⁵ *Brepolis, Library of Latin Texts* (Turnhout, 2014).

⁶ Kindstrand, J.F., [*Plutarchi*] *De Homero* (Leipzig, 1990).

Breve panorámica de las ediciones y estudios del tratado *De Homero* y de las opiniones acerca de su autoría y datación.

El pequeño tratado que hoy comúnmente se conoce como *De Vita et Poesi Homeri* o, en forma abreviada, *De Homero*, de cuyo autor y fecha de composición todavía quedan tantas dudas, aparece desde las ediciones más antiguas no como un libro autónomo, sino conservado en la mayoría de los casos dentro del *corpus* de Plutarco, o ligado de una forma u otra a los poemas homéricos. De los manuscritos⁷ en los que se recoge esta obra, algunos la incluyen entre los *Moralia* plutarqueos. De ellos, una buena parte depende de la edición que el monje bizantino Máximo Planudes preparara de éstos a finales del s. XIII, pero otros la hacen preceder a *Ilíada* y *Odisea*, como prólogo a su lectura y acompañada de algunas *Vitae* y otros escritos sobre el poeta. En otros casos prelude los comentarios que Eustacio compusiera sobre ambas epopeyas, o se inserta, fragmentariamente, dentro de alguna colección de tratados sobre retórica.

La primera edición impresa de la obra se debe a Demetrios Chalcocondyles, que, junto con la *Vita Herodotea* y el *Περὶ Ὀμήρου* de Dion Crisóstomo, la incorporó como introducción a la *editio princeps* de los poemas homéricos que él mismo elaboró en 1488 en Florencia⁸. Pocos años después, en 1504, aparecería la edición aldina⁹ en Venecia, también de *Ilíada* y *Odisea*, como la de Chalcocondyles, y precedida de los mismos textos. Este patrón se repetirá en las ediciones de Antonio Francini¹⁰, en Florencia, y Johann Lonicer¹¹, en Estrasburgo, en 1519 y 1525 respectivamente. Pero, en la de Giovanni Bernardo Feliciano¹², publicada en Venecia en 1547, ya no se recoge el escrito de Dion Crisóstomo.

⁷ Para la tradición manuscrita de *De Homero*: Ludwich, A., "Plutarch über Homer", *RhM* 72 (1917-1918), 537-593; Deicke, L., *Die Überlieferung der Pseudoplutarchischen Schrift de vita et poesi Homeri* (Göttingen, 1937); Kindstrand (1990) xii-xlviii.

⁸ Chalcocondyles, D., *Ἡ τοῦ Ὀμήρου ποίησις ἅπασα* (Florencia, 1488).

⁹ Manutius, A.P., *Homeri Ilias. Vlysea. Batracomyomachia. Hymni XXXII*, 2 vols. (Venecia, 1504).

¹⁰ Francini, A., *Homeri Ilias. Vlysea. Batracomyomachia. Hymni XXXII*, 2 vols. (Florencia, 1519).

¹¹ Lonicer, J., *Ὀμήρου Ἰλιάς. Ὀδυσσεΐα. Βατραχομυομαχία. Ὕμνοι λβ*, 2 vols. (Estrasburgo, 1525).

¹² Feliciano, G.B., *Homeri Ilias. Vlysea. Batracomyomachia. Hymni XXXII*, 2 vols. (Venecia, 1547).

Más tarde, en 1551, en Basilea, vio la luz otra recopilación¹³ de la obra homérica, esta vez con traducción latina, que ya únicamente contenía a *De Homero* como proemio. La edición de Sébastien Castellion¹⁴, también en Basilea, en 1561, incidirá en la omisión de la *Vita Herodotea* y la de Dion, así como en la inclusión de una versión de nuestra obra en latín. En 1566, por primera vez entre los ejemplares salidos de la imprenta, nuestro tratado compartirá espacio con una obra plutarquea, *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, en la edición con traducción latina y comentario que Wilhelm Holzmann¹⁵ imprimió en Basilea. En todos los casos citados hasta ahora, las dos partes de *De Homero* se publicaron sin solución de continuidad y bajo un mismo título: Πλουτάρχου εἰς τὸν βίον τοῦ Ὅμηρου.

En el mismo año que aquella edición de Holzmann, Henri Estienne¹⁶ reunió una antología de poesía épica griega que contenía *Ilíada* y *Odisea* y, por tanto, como había sido costumbre, también la obra que nos ocupa. *De Homero* aparecía allí con un título distinto al habitual, Πλουτάρχου περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως τοῦ Ὅμηρου. Esta edición se destacó por ser la primera que hacía una distinción entre las dos secciones del tratado, cambiando el encabezado de página en el paso de una parte a otra, Πλουτάρχου περὶ τοῦ βίου Ὅμηρου para la primera y Πλουτάρχου περὶ τῆς Ὅμηρου ποιήσεως para la segunda. En 1573, Estienne publicó de nuevo un volumen¹⁷ que contenía, junto con nuestra obra, el *Certamen* entre Homero y Hesíodo, la *Vita Herodotea*, los epigramas de la *Anthologia Palatina* dedicados a Homero, las parodias homéricas de Matrón de Pitane y los *Homericorum Heroum Epitaphia* atribuidos a Aristóteles. Esta colección recogía sólo *De Homero* 1 por entero y *De Homero* 2 hasta la línea 53, en el capítulo sexto, y presentaba el mismo título que la edición anterior.

¹³ *Poetarum omnium seculorum longe principis Homeri omnia quae quidem extant opera, graece, adiecta versione latina ad verbum*, 2 vols. (Basilea, 1551).

¹⁴ Castellion, S., *Homeri opera graecolatina, quae quidem nunc exstant omnia*, 2 vols. (Basilea, 1561).

¹⁵ Holzmann, W., *Plutarchi duo commentarii apprime adolescentibus bonarum litterarum studiosis utiles. Quomodo adolescens poetas audire debeat. De Homeri poesi, eiusque amplitudine, dignitate, ac immensa utilitate* (Basilea, 1566).

¹⁶ Estienne, H., *Poetae graeci principes heroici carminis, et alii nonnulli*, 2 vols. (Génova, 1566).

¹⁷ Estienne, H., *Homeri et Hesiodi certamen nunc primum luce donatum* (Génova, 1573).

Jean Ruault fue el primero, en 1624, que dudó de la autoría de la obra (*fide Mehler*¹⁸) en su edición en dos volúmenes de los *opera omnia* plutarqueos¹⁹, con traducción latina de Wilhelm Holzmann y Hermann Crusier. Ruault fijó su atención en dos pasajes de las *Noctes Atticae* de Gelio en los que se reproducen dos citas de las Ὀμηρικαὶ Μελέται de Plutarco (2.8.1.1-2.8.4.2²⁰ y 4.11.11.1-4.11.13.1²¹), que aparecen nombradas en el catálogo de Lamprias y que, por contenido, eran susceptibles de identificarse con nuestro escrito. Él reparó, sin embargo, en que esas citas no coincidían con ningún lugar del *De Homero* que conservamos y, lógicamente, puso en tela de juicio su autenticidad.

Habrá que esperar más de sesenta años para la próxima aparición del tratado en una nueva impresión. Será en 1688, en los *Opuscula Mythologica, Physica et Ethica* de Thomas Gale²², una antología con traducción latina que además contenía, entre otros, *De Incredibilibus*, atribuido a Paléfato, *De Natura Deorum*, de Cornuto, o las *Allegoriae* de Heráclito el Homérico. Este libro, que comprende sólo *De Homero* 2 bajo el título Ὀμήρου τοῦ ποιητοῦ βίος, es importante por ser el primero en el que se propone una posible solución al problema sobre el origen del escrito (de ahí la ausencia del genitivo Πλουτάρχου en el epígrafe). Gale pensó en Dionisio de Halicarnaso como posible autor del

¹⁸ Mehler, J., *De Plutarchi quae vulgo fertur vita Homeri* (Zwolle, 1896) p. 2.

¹⁹ Ruault, J., *Plutarchi Chaeronensis omnium quae exstant operum tomus primus: continens Vitas parallelas... et tomus secundus continens moralia...*, Typis regiis, apud Societatem Graecarum Editionum (París, 1624).

²⁰ N.A., 2.8.1.1-2.8.4.2: *Plutarchus secundo librorum, quos de Homero composuit, imperfecte atque praepostere atque inscite synlogismo esse usum Epicurum dicit uerbaque ipsa Epicuri ponit: Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δὲ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. “Nam praetermisit” inquit “quod in prima parte sumere debuit, τὸν θάνατον εἶναι ψυχῆς καὶ σώματος διάλυσιν, tunc deinde eodem ipso, quod omiserat, quasi posito concessoque ad confirmandum aliud utitur. Progredi autem hic” inquit “synlogismus nisi illo prius posito non potest”.*

²¹ N.A., 4.11.11.1-4.11.13.1: *Plutarchus quoque, homo in disciplinis graui auctoritate, in primo librorum, quos de Homero composuit, Aristotelem philosophum scripsit eadem ipsa de Pythagoricis scripsisse, quod non abstinerint edundis animalibus, nisi pauca carne quadam. Verba ipsa Plutarchi, quoniam res inopinata est, subscripsi: Ἀριστοτέλης δὲ μήτρας καὶ καρδίας καὶ ἀκαλήφης καὶ τοιούτων τινῶν ἄλλων ἀπέχεσθαι φησιν τοὺς Πυθαγορικούς, χρῆσθαι δὲ τοῖς ἄλλοις.*

²² Gale, Th., *Opuscula Mythologica, Physica et Ethica* (Amsterdam, 1688).

mismo²³, por considerar que la τεχνολογία a la que se refiere el autor de *De Homero* en el capítulo 15 (línea 182) mientras habla de los τρόποι es, en realidad, la τέχνη ῥητορική atribuida a Dionisio. A continuación, incluye una serie de *loci communes* entre nuestra *Vita* y la *Institutio Oratoria* de Quintiliano, de la que afirma estar inspirada en la retórica del de Halicarnaso. Pese a todo, un año más tarde, en Cambridge, se reeditaré el texto de la edición de Henri Estienne junto con la *Vita Herodotea*, *De Homero* al completo y los *scholia minora* de *Ilíada* bajo el encabezamiento Πλουτάρχου περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως τοῦ Ὀμήρου²⁴, por lo que es patente que ni las sospechas de Ruault, ni la propuesta de Thomas Gale habían sido tenidas en cuenta. Sea como fuere, ambos habían abierto una vía que sería retomada pronto.

En 1711, Joshua Barnes²⁵ publicó la *Ilíada* acompañada de la *Vita Herodotea*, la vida de Homero contenida en la *Chrestomathia* atribuida a Proclo, dos *Vitae* anónimas²⁶, el *Certamen* entre Homero y Hesíodo, el primer libro de las *Quaestiones Homericae* y *De Nympharum Antro*, de Porfirio, además del acostumbrado Περὶ Ὀμήρου de Dion Crisóstomo. Entre todo este material introductorio se encontraban *De Homero* 1 y 2, pero

²³ Gale (1688) xi-xiv: *Ego autem vitam hanc Plutarcho omnino abiudico. Et primo quidem stylus scriptoris qui hanc vitam conscripsit longissime discrepat a Plutarchi dictione et compositione. Plutarchus ubique difficilis, retrusus, confertus, et confragosus; omnia hic aperta, obvia, facilia. Deinde quis affirmabit Plutarchum unius Homeri duas vitas edidisse? Immo prior illa vita a Plutarcho scripta, post hanc compositam est; nam ibi omnia breviter, quae hic planius positae auctoritatibus explicantur. Adhuc manifestissimum est vitam hanc esse aliam a priori, si quis ad prima verba attendat, Ὀμηρον τὸν ποιητὴν etc. Accedat his quod huius libelli scriptor, pagina 293, dicat se egisse de Tropis et Schematibus, ἐν τῇ τεχνολογίᾳ. Plutarchum autem in eo scribendi genere fuisse versatum non memini me usquam legere. Quid quod Plutarchus libro De Audiendis Poetis dictum illud Simonidis, de Poesi et Pictura aliter exprimat quam noster. Immo in toto illo De Audiendis Poetis libro nihil habet Plutarchus huic nostro simile, aut in dictionibus aut in sententiis.*

Ut igitur paucis absolvam, equidem existimo seniore Dionysium Halicarnasseum huius aurei libri auctorem fuisse. Certe ea quae Plutarcho hunc librum auferunt, Dionysio vendicant. Character dictionis plane geminus est in hoc Biographo et Halicarnaseo. [...]

²⁴ *Homeri Ilias, et veterum in eam scholia, quae vulgo appellantur Didymi* (Cambridge, 1689).

²⁵ Barnes, J., *Homeri Ilias et Odysea* (Cambridge, 1711).

²⁶ La primera de ellas es la *Vita Quinta* y la segunda, la *Vita Quarta* en la edición de T.W. Allen, *Homeri Opera* vol. 5º (Oxford, 1969) 247-250.

separados por el *Certamen*, de acuerdo, según nos dice²⁷, con la decisión tomada por Estienne “*et aliis Doctis Viris*”, y encabezados por títulos distintos: Πλουτάρχου περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως τοῦ Ὅμηρου para la primera parte y Πλουτάρχου, ἢ μᾶλλον, Διονυσίου, τοῦ Ἄλικαρνασσέως, περὶ τῆς Ὅμηρου Ποιήσεως para la segunda, puesto que, como también aclara, da crédito a la decisión de Thomas Gale respecto de la paternidad de *De Homero 2*.

Sin embargo, cinco años más tarde, en su *De Scriptoribus Historiae Philosophicae*, Johannes Jonsius²⁸, aun considerando que ambas secciones habrían de contarse entre los ψευδεπίγραφα, escribió que el autor de la primera de ellas, según su opinión, debía ser Plutarco. No obstante, y a pesar de la conjetura de Gale, consideró a la segunda de autoría incierta.

Unos cincuenta años más tarde, en 1764, Johann August Ernesti²⁹ cerró su edición de la obra homérica (comenzada en 1759) con un quinto tomo que contenía, junto con los himnos, los epigramas y algunos fragmentos, *De Homero 1* titulado como *Plutarchi Vita Homeri* y *De Homero 2* como *De Homeri Poesi Incerti Auctoris*, haciéndose eco de la propuesta de Jonsius.

En 1802, nuestro pequeño escrito volvió a formar parte de un volumen que contenía obras de Plutarco, en concreto, el quinto de los que compilara Daniel Wyttenbach³⁰ para su

²⁷ Barnes (1711) 29.

²⁸ Jonsius, J., *De Scriptoribus Historiae Philosophicae Libri Quattuor* (Jena, 1716), lib. III, cap. VI, p. 28: *Et quia in Plutarchi De Homero libro superstite ea, quae Gellius citat non exstant, hic conligimus, librum istum superstitem Plutarcho Chaeroneo minime adscribendum, sed pro ψευδεπιγράφῳ habendum esse. Hoc tamen de illa vita dicendum restat, esse eam non unam, sed geminam: sive e duabus Homeri vitis diversorum auctorum conflata esse hanc, quam Plutarchi nomine habemus. Quarum prior, in qua uno saltem folio de Homeri genere, patriaque agitur, et poeseos eius explicandae initium factum est, deficientibus caeteris, Plutarchum mea quidem sententia auctorem habet. Sequitur deinde nova narratio generis, patriae et poeseos Homeri absoluta. Posterior haec Homeri integra vita cuius sit auctoris, incertum puto. Istam Homeri vitam Lampriae catalogi posteriore sui parte mutili fragmentum superstes non memorat, an autem in deperdita eius parte facta fuerit mentio, non liquet.*

²⁹ Ernesti, J. A., *Homeri opera omnia, ex recensione et cum notis Samuelis Clarkii. Accessit varietas lectionum MS. Lips. Et edd. Veterum cura Io. A. E., qui et suas notas adpersit*, 5 vols. (Leipzig, 1759-1764).

³⁰ Wyttenbach, D., *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis vitis, reliqua*, 9 vols. (Oxford, 1795-1830).

edición de los *Moralia*. Aquél, aunque había dado a todo el tratado el mismo título, Περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου, hizo una distinción entre una y otra parte, al presentarlas separadas y numeradas. Además, al comienzo de la primera, en un breve párrafo³¹, comenta que el autor de ambas no puede ser el mismo, y Plutarco en ningún caso.

Nueve años después, Nikolaos Theseus³² imprimió la edición de *Ilíada* de Théodore Gaza (ca. 1468), con una paráfrasis también en griego, la *Batracomiomaquia*, la *Vita* de la *Suda* y la primera sección de *De Homero* con el título Πλουτάρχου περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως τοῦ Ὁμήρου, lo que no tiene por qué ser indicador de la opinión que Theseus pudo tener de la autenticidad del escrito, puesto que en la octava página del primer tomo se refiere a aquél como “una de las vidas atribuidas a Plutarco”³³.

La próxima ocasión en la que la obra vuelva a ser publicada íntegramente será en el sexto volumen de una edición³⁴ de los *Moralia* impresa por primera vez en Leipzig en 1820, bajo el nombre de Plutarco y con el rótulo Περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως τοῦ Ὁμήρου, añadida la letra A para distinguir la primera parte y B para la segunda, sirviendo en ésta el título como separación de la anterior.

En 1841, G.E. Benseler³⁵ protagonizó una nueva apreciación sobre la autoría del tratado en su estudio sobre el hiato en la literatura griega. En él concluía que Plutarco no podía haber sido el autor de ninguna de las dos partes del escrito, que incurre reiteradamente en el hiato, contra la costumbre del de Queronea, y que, por la distinta frecuencia con que se encuentra en ambas secciones, parecía lógico, incluso, que hubieran sido compuestas por manos distintas³⁶.

³¹ Wytttenbach (1795-1830) 1057: *Duos libros vulgo in unum continuatos, diversos ac disiungendos esse dudum viderunt viri docti; uterque diversum videtur habere auctorem; certe neuter Plutarchum. Plura in Animadversionibus dicere constituimus. Vtrumque librum distinximus notis α”, β”*.

³² Theseus, N., Ὁμήρου Ἰλιάς, μετὰ παλαιᾶς παραφράσεως ἐξ ἰδιοχείρου τοῦ Θεοδώρου Γάζη νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθείσης, 4 vols. (Florenxia, 1811).

³³ Theseus (1811) 8: προσέτι καὶ ἓνα τῶν ἀποδιδωμένων εἰς τὸν Πλούταρχον βίων, στοχαζόμενος, εἰς ὑπόθεσιν τόσον ἀμφίβηλον, ἀρμοδίαν τὴν τοῦ συντόμου προτίμησιν.

³⁴ *Plutarchi Chaeronensis varia scripta quae Moralia vulgo vocantur, ad optimorum librorum fidem accurate edita*, 6 vols. (Leipzig, 1820).

³⁵ Benseler, G. E., *De hiatu in scriptoribus Graecis*, 2 vols. (Friburgo, 1841).

³⁶ Benseler (1841) vol.1 pp.537-538: *Vterque liber De Vita et Poesi Homeri recte Wytttenbachio diversum quidem videtur habere auctorem, neuter tamen Plutarchum, idemque fere, sed dubitanter, iudicavit Xylander.*

En 1845, Anton Westermann publicó sólo *De Homero* 1.1-5 en un tomo que incluía una colección de *Vitae* de biógrafos menores. Según él indica³⁷, obvió el resto por no atañer a la vida de Homero. En cuanto a la autoría, aunque no añade ningún comentario sobre su autenticidad, sí se refiere al escrito como atribuido a Plutarco.

Tras medio decenio, surgirá otra propuesta de autoría para la obra. Será en 1850, cuando Rudolph Schmidt³⁸ ponga en duda la teoría de Thomas Gale. Según Schmidt, Gale acertó en no considerar como plutarqueo el tratado, pero erró al tomarlo por una obra de Dionisio de Halicarnaso, ya que, por un lado, no hay parecido entre el estilo del rétor y el del autor de *De Homero* y, por otro, la τεχνολογία a la que Gale se refiere, no tiene por qué ser la de Dionisio de Halicarnaso, que en absoluto fue el único en escribir una retórica. En su lugar, Schmidt propuso a Porfirio, apoyándose, sobre todo, en dos pasajes de la *Vita* que encontraban paralelos relacionados con el alumno de Plotino. Uno de ellos era el que hace pasar a la hechicera Circe como alegoría de la transmigración de las almas³⁹, en el cap. 126, muy parecido a un fragmento transmitido por Estobeo:

De Homero 2 cap. 126 (1395-1401)

Estobeo, 1.49.60.1-1.49.60.30

Πορφυρίου.

Καὶ τὸ μεταβάλλειν δὲ τοὺς ἐταίρους τοῦ Ὀδυσσέως εἰς σύας καὶ τοιαῦτα ζῶα τοῦτο αἰνίττεται, ὅτι τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων αἱ ψυχαὶ μεταλλάττουσιν εἰς εἶδη σωμάτων θηριωδῶν, ἐμπεσοῦσαι εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἐγκύκλιον περιφορᾶν, ἣν Κίρκην

Τὰ δὲ παρ' Ὀμήρου περὶ τῆς Κίρκης λεγόμενα θαυμαστὴν ἔχει τῶν περὶ ψυχὴν θεωρίαν. [...] Ὅμηρος δὲ τὴν ἐν κύκλῳ περιόδον καὶ περιφορὰν παλιγγενεσίας Κίρκην προσηγόρευκεν, Ἥλιου παῖδα τοῦ πᾶσαν φθορὰν γενέσει καὶ γένεσιν αὐτὴν πάλιν φθορᾶν

Hiatus in primo invenies hos: I. πειρασόμεθα εἰπεῖν ὅσα ἱστορήται. II. ἐπιγραφομένῳ Ἐπιχωρίῳ [...] αὐτὴ ἐπὶ [...] οἱ ἦσαν. III. ἐγκύμονα, αἰδεσθεῖσαν [...] βούλεσθαι ὀμηρεῖν [...] Multo plures in altero deprehenduntur hiatus III. καθόδου ἔτεσιν [...] οὐδὲ ὅλα ἔτη ὀγδοήκοντα ἀπέχειν [...] μετὰ ἔτη ἑκατὸν. IV. διηρημένη ἑκατέρω εἰς [...] νόστῳ ὑπέμεινε [...] τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ἐτιμορήσατο [...] et sic reliqua.

³⁷ Westermann, A., Βιογράφοι. *Vitarum scriptores graeci minores* (Brunswick, 1845) p. 6: *Duarum quae Plutarcho tribuuntur vitarum prioris est initium. Reliqua ad vitam Homeri nihil pertinentia, ut et alteram totam, quippe in eis quae ad Homeri vitam pertinet cum n° 5 plerumque concinentem, pratermisi.*

³⁸ Schmidt, R., *De Plutarchea quae vulgo fertur Homeri vita Porphyrio vindicanda* (Berlín, 1850).

³⁹ Gale (1688) xiv había llamado ya la atención sobre este pasaje para indicar que lo había omitido de su razonamiento por ser Porfirio *scriptor temporum Seneca et Quintiliano multo inferiorum.*

προσαγορεύει καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς Ἥλιου παῖδα συνάπτοντος ἀεὶ καὶ συνείροντος. Αἰαίη δὲ ὑποτίθεται, οἰκοῦσαν ἐν τῇ Αἰαίῃ νήσῳ· νῆσος ἢ δεχομένη τὸν ἀποθνήσκοντα μοῖρα ταύτην δὲ ἀπὸ τοῦ “αἰάζειν” καὶ ὀδύρεσθαι καὶ χώρα τοῦ περιέχοντος, εἰς ἣν ἐμπεσοῦσαι πρῶτον αἱ ψυχαὶ πλανῶνται καὶ ξενοπαθοῦσι καὶ ὀλοφύρονται...

El otro era aquél en el que se nos habla de la enéada, en el cap. 126, de la que, según cuenta Juan Laurencio Lido, había sido introductor Porfirio:

<p><i>De Homero</i> 2 cap. 126 (1791-1794)</p> <p>τί δῆποτ' οὖν ἐστὶν ὁ τῶν ἐννέα ἀριθμὸς τελειότατος; ὅτι <πρῶτός> ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πρώτου περισσοῦ τετράγωνος καὶ περισσάκις περισσός, εἰς τρεῖς διαιρούμενος τριάδας, ὧν ἐκάστη πάλιν εἰς τρεῖς μονάδας διαιρεῖται.</p>	<p>Juan Laurencio Lido (<i>Mens.</i> 4.122.1-4.122.4)</p> <p>Θεῖος ὁ τῆς ἐννάδος ἀριθμὸς ἐκ τριῶν τριάδων πληρούμενος, καὶ τὰς ἀκρότητας τῆς θεολογίας κατὰ τὴν Χαλδαϊκὴν φιλοσοφίαν, ὧς φησὶν ὁ Πορφύριος, ἀποσώζων.</p>
---	---

Schmidt también tuvo en cuenta algunos escolios que, bajo el nombre supuesto de Porfirio, coincidían con la interpretación de ciertos versos ofrecida en *De Homero*.

La hipótesis de Schmidt encontró en lo sucesivo adeptos⁴⁰, que incluso hallaron más argumentos para apoyar su propuesta⁴¹, pero también detractores⁴², cuyos argumentos

⁴⁰ Sengebusch, M., *Homeri Carmina ad optimorum librorum fidem expressa* (Leipzig, 1855) 5-7; y Wolff, G., *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* (Berlín, 1856) 24-26.

⁴¹ Sengebusch y Wolff encontraron también semejanzas entre la datación que Porfirio da para el nacimiento de Homero, recogida por la *Suda* en los artículos Ὅμηρος y Ἡσίοδος, y la que se apunta en *De Homero*:

aparecen resumidos por Hermann Diels en el capítulo que dedicó a la obra en su *Doxographi Graeci*⁴³: la coincidencia entre el fragmento de Porfirio y el capítulo 126 de *De Homero* en cuanto a la interpretación de la Circe homérica no tenía por qué ser prueba del origen porfiriano de aquella, ya que en ambos casos es posible suponer una fuente común más antigua; en cuanto a la alusión de la enéada, aunque no recaía sobre Porfirio toda la responsabilidad de su popularización⁴⁴, era posible suponer que el alumno de Plotino, sin ser el autor del tratado, hubiera sido, en realidad, la fuente de la alegoría que aparece en *De Homero*; sin embargo, parece ser que Schmidt usó la edición con escolios de *Iliada* preparada por Jean-Baptiste Gaspard d'Ansse de Villosion⁴⁵, que equivocadamente había añadido a su juicio el rótulo Πορφύριου a algunos de ellos, llevando al error a Schmidt; por

<i>De Homero</i> 2.3	<i>Suda</i> (omicron 251.22-251.27)	<i>Suda</i> (eta 583.10-583.13)
ἀλλὰ παρὰ τοῖς πλείστοις πεπίστευται μετὰ ἔτη τετρακόσια τῶν Τρωικῶν γεγονέναι, οὐ πολὺ πρὸ τῆς θέσεως τῶν Ὀλυμπίων, ἀφ’ ἧς ὁ κατὰ τὰς Ὀλυμπιάδας χρόνος ἀριθμεῖται.	[...] καὶ γέγονε δὲ πρὸ τοῦ τεθῆναι τὴν πρώτην ὀλυμπιάδα πρὸ ἐνιαυτῶν νζ´. Πορφύριος δὲ ἐν τῇ Φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ πρὸ ρλβ´ φησίν. ἐτέθη δὲ αὕτη μετὰ τὴν Τροίας ἄλωσιν ἐνιαυτοῖς ὑστερον υζ´. τινὲς δὲ μετὰ ρξ´ ἐνιαυτοῦς μόνους τῆς Ἰλίου ἀλώσεως τετέχθαι ἱστοροῦσιν Ὅμηρον· ὁ δὲ ῥηθεὶς Πορφύριος μετὰ σοε´.	ἦν δὲ Ὅμηρου κατὰ τινὰς πρεσβύτερος, κατὰ δὲ ἄλλους σύγχρονος· Πορφύριος καὶ ἄλλοι πλείστοι νεώτερον ἑκατὸν ἐνιαυτοῖς ὀρίζουσιν, ὡς λβ´ μόνους ἐνιαυτοῦς συμποτερεῖν τῆς πρώτης Ὀλυμπιάδος.

⁴² Bernhardt, G., *Grundriß der griechischen Litteratur*, 2 vols. (Halle, 1861-1867) vol. 1 p.202; Gildersleeve, B.L., *De Porphyrii studiis Homericis capitum trias* (Gotinga, 1853) 35-40; Volkmann, R., *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, 2 vols. (Berlín, 1869) vol. 1 p.120-126.

⁴³ Diels, H., *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879) 88-99.

⁴⁴ De hecho, Diels (1879) 99 cita dos escolios (uno de ellos atribuido a Aristónico) que se refieren a la enéada: *Sch. A y A^{int} Il.* 6.174a:

Ariston. ἐννῆμαρ: ἡ διπλῆ, ὅτι ἐπίφορός ἐστι πρὸς
τὸν ἐννέα ἀριθμόν.

Sch. T Il. 12.25:

ex. ἐννῆμαρ: οἱ μὲν “ἐν ἡμαρ”· οἱ δὲ ὅτι
εὐεπίφορός ἐστιν εἰς τὰ ἐννέα· οἱ δὲ πρὸς παντελεῆ
ἀπόλειαν.

⁴⁵ Villosion, J.B.G.A., *Homeri Ilias ad veteris codicis veneti fidem recensita. Scholia in eam antiquissima ex eodem codice aliisque, nunc primum edidit cum asteriscis, obeliscis aliisque signis criticis* (Venecia, 1788).

último, hacían notar el evidente eclecticismo del escrito, en el que aparecen las más dispares corrientes filosóficas, aunque con un notable sabor estoico, sólo para hacer notar que Homero es el inicio de todas ellas, hecho que parece no adaptarse bien a la naturaleza neoplatónica de Porfirio. Uno de estos estudiosos que se opusieron al origen porfiriano, Richard Volkmann, creyó ver un fuerte influjo de la escuela de Hermógenes en la terminología retórica del libro y en la definición del πολιτικὸς λόγος y supuso como autor a un gramático o rétor perteneciente o cercano a su círculo⁴⁶. Diels añadió, además, a todas las objeciones mencionadas una explicación⁴⁷ respectiva a la atribución plutarquea del tratado. Tras comparar varios capítulos del libro con algunos fragmentos afines de la *Anthologia* de Estobeo, las *Allegoriae* de Heráclito, los comentarios de Virgilio de Valerio Probo y el *Adversus Mathematicos* de Sexto Empírico, explicó que los paralelos encontrados podrían tener su germen en una obra más antigua, un *corpus* de alegorías homéricas que habría estado circulando bajo el nombre de Plutarco y que, tras un proceso en el que sufrió varias omisiones y añadidos, habría terminado por dar lugar a nuestra *Vita*. En cuanto al origen de la hipotética colección de alegorías, tanto Diels⁴⁸, como Hermann Schrader, que se pronunció un año más tarde en su edición de las *Quaestiones Homericae* de Porfirio⁴⁹, están de acuerdo en considerarla como un producto de la secta estoica, un

⁴⁶ Volkmann, R., *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, 2 vols. (Berlín, 1869) vol. 1 pp.120-121: *Er war ferner ein Gramatiker und Rhetor von Profession, wohl bewandert in dem Detail der Technologie. Die Rhetorische Terminologie, die er zu Grunde legt, ist die in der Schule des Hermogenes übliche, wenigstens bedient er sich des Begriffs πολιτικὸς λόγος in dem Sinne, wie ihr Hermogenes fixirt hat, wie er aber dem Plutarch fremd war, etc.*

⁴⁷ Diels (1879) 99: *Multo probabiliora possunt effici ex Stobaei quae dixi excerptis Homericis. Quibus cum Plutarchi nomen uno certe loco inscriptis sit, statuo altero fortasse saeculo subdita Chaeronensis persona ex antiquo allegoriarum corpore, quod multifariam excerptum dixi, enchiridium Homericum breviatum esse. Hinc stobaei fragmenta deducta sunt. Indidem titulo servato multis autem additis omissis variatis ea quam nos tenemus Plutarchi Vita. Sed haec omnis quaestio affecta magis quam absoluta denuo erit pertractanda. Nos quoniam anepigrapha placita sunt distribuimus scriptoribus Aëtio Ario Pseudo – Plutarcho Vitae Homeri scriptori ad propositum revertimur.*

⁴⁸ Diels (1879) 95: *Ergo, ut comprehendam, Vitrubio vetustior fuit allegoriarum ille conditor sine dubio Stoicorum philosophiae addictus, etc.*

⁴⁹ Schrader, H., *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias...*, 2 vols. (Leipzig, 1880-1882) vol. 1 p. 401: *Quae cum ita sint, quoniam quaestionum Homericarum alias cum Heraclito et*

origen que también había apuntado años atrás Volkmann, al insistir en la afición de los estoicos por las argumentaciones de tipo alegórico y en el rechazo por parte de Plutarco de esta práctica⁵⁰.

Diez años después de la colección de Westermann, en 1855, dentro del quinto y último volumen que preparó de toda la obra plutarquea, dedicado a los fragmentos y a los textos espurios, Friedrich Dübner⁵¹ introdujo la vida que nos ocupa, separada en sus dos partes con el título, ya sancionado por la costumbre, Περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὀμήρου.

Al comienzo de la última década del s. XIX, en 1891, Bernhard Baedorf, escribió su tesis⁵² sobre el escrito que nos ocupa. En su opinión, *De Homero* pertenecía a las Ὀμηρικαὶ Μελέται de Plutarco, de hecho, habría sido el primer libro de los cuatro que aparecen nombrados en el Catálogo de Lamprias bajo ese nombre, pero habría sufrido innumerables interpolaciones y ampliaciones. Explica, además, que los pasajes coincidentes entre Estobeo y Ps. Plutarco tienen directamente su origen en *De Homero*, es decir, que nuestro tratado habría estado entre las fuentes del doxógrafo.

En 1895, Burkard Weissenberger, en su *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*⁵³, dedica algunas páginas a *De Homero* en las que resume las diferencias de vocabulario y estilo que evidencian su carácter espurio, como la

Plutarcho, alias cum altero utro congruere vidimus, sponte quasi eo ducimur, ut ex eodem fonte, qui et in Heracliti et in Plutarchi librum influxit, etiam quaestiones illas derivatas esse statuamus.

Videtur autem fons ille communis opus fuisse ab homine Stoicae sectae addicto compositum, qui Stoica aliarumque disciplinarum placita cum Homeri carminibus contulerit et quatenus in iis investigari possent perquisiverit, cui consilio allegorica fabularum interpretatio non potuit non adhiberi.

⁵⁰ *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 19E 7-19F 6: παρὰ δ' Ὀμήρῳ σιωπώμενόν ἐστι τὸ τοιοῦτο γένος τῆς διδασκαλίας, ἔχον δ' ἀναθεώρησιν ὠφέλιμον ἐπὶ τῶν διαβεβλημένων μάλιστα μύθων, οὓς ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις παραβιαζόμενοι καὶ διαστρέφοντες ἔνιοι μοιχευομένην φασὶν Ἀφροδίτην ὑπ' Ἄρεος μινύειν Ἥλιον, ὅτι τῷ τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρι συνελθὼν ὁ τοῦ Ἄρεος μοιχικὰς ἀποτελεῖ γενέσεις, Ἥλιου δ' ἐπαναφερομένου καὶ καταλαμβάνοντος οὐ λανθάνουσιν.

⁵¹ Dübner, Fr., *Plutarchi operum volumen quintum. Fragmenta et spuria cum codicibus contulit et emendavit* (París, 1855).

⁵² Baedorf, B., *De Plutarchi quae fertur vita Homeri* (Münster, 1891).

⁵³ Weissenberger, B., *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften* (Straubing, 1895) 92 -94.

abundancia de hiato, en contra del hábito de Plutarco, o un uso diferente al acostumbrado en aquél en la construcción de oraciones consecutivas negativas, rasgo este último que, incluso, le da pie a asegurar que las dos partes de la obra se deben a manos distintas. Como ejemplo, aporta dos pasajes de sendas secciones:

De Homero 1, 3-4.

οὕτως ἐγκρατῶς ἔσχευ, ὡς μηδὲ τὴν ἀρχὴν
τοῦ ὀνόματος ἐπιμνησθῆναι.

De Homero 2 cap. 3 (18-19).

λέγουσιν αὐτὸν γενέσθαι, ὡς οὐδὲ ὅλα ἔτη
ὀγδοήκοντα ἀπέχειν

En cuanto a sus posibles autores, según dice, el modo en que en la primera parte se intenta hacer coincidir el origen de Homero con la supuesta etimología de su nombre, la acerca al ámbito de la mitografía. Respecto a la segunda, Weissenberger se adhiere a la postura de quienes consideraron desacertada la hipótesis de Schmidt, pero añade además una reflexión relativa al uso profético que en el último capítulo de la *Vita* se testimonia de los versos del poeta⁵⁴, es decir, la mención a los ὀμηρομαντεῖα. Como aclara Weissenberger, esta práctica data de los tiempos de Porfirio, por lo que *De Homero* podría haber sido redactado en esas fechas.

A finales del siglo XIX, en 1896, apareció la edición de los *Moralia* para Teubner de Gregorios N. Bernardakis. El séptimo volumen, dedicado a los fragmentos y a los escritos espurios, contiene el *De Vita et Poesi Homeri*. En el prefacio a este último tomo, el editor dedica más de treinta páginas a intentar demostrar la posibilidad de que la obra en cuestión sea, en realidad el primer libro de las Ὀμηρικαὶ Μελέται que compuso Plutarco⁵⁵.

⁵⁴ *De Homero* 2 cap. 218 (2721-2723): καὶ χρῶνται μὲν τινες πρὸς μαντείαν τοῖς ἔπεσιν αὐτοῦ, καθάπερ τοῖς χρησμοῖς τοῦ θεοῦ, κτλ.

⁵⁵ Bernardakis, G.N., *Plutarchi Chaeronensis Moralia. Fragmenta vera et spuria* (Leipzig, 1896) vol. 7 pp. 329-462. En las primeras líneas resumía su opinión sobre la controvertida autoría: *Venio ad Vitam Homeri, partem posteriorem, nam quae praemittitur prior pars brevior non eiusdem esse, qui posteriorem conscripserat, auctoris omnes consentiunt. Quam Vitam, longiorem dico, neque Porphyrio vindicandam esse, neque Plutarcho abiudicandam aut quod allegorias admiserit contra consuetudinem suam, quod iudicium falsum est, [...] aut quod enneadem in Graeciam invexisse videatur, id non minus falsum est [...]; neque eam quam nos tenemus Vitam ex enchiridio Homericum, quod ex antiquo allego-riarum corpore brevium fuisset, multis additis omissis variatis fluxisse; neque hanc vitam unum fuisse librum atque primum Plutarchi Ὀμηρικῶν Μελετῶν: mihi certum est.*

Para demostrar esto, Bernardakis incluye un buen número de paralelos extraídos de obras plutarqueas o de fragmentos conservados en Estobeo.

El mismo año, Jakob Mehler⁵⁶ publica su tesis sobre *De Homero*, en la que resume el estado de la cuestión hasta la fecha, lleva a cabo un pequeño comentario de la segunda parte y propone un buen número de correcciones al texto. Respecto a la posible fuente estoica que habían supuesto Diels y Schrader para el tratado, Mehler opina, una vez ha examinado algunos capítulos que son incompatibles con la doctrina de la secta⁵⁷, que *De Homero* no puede adscribirse a la filosofía estoica. En su lugar, propone como autor a algún gramático, como había sospechado años atrás Richard Volkmann⁵⁸, o a algún filósofo ecléctico⁵⁹. Su volumen incluye, además, los capítulos 92 a 160 de *De Homero 2*.

En 1899, diecinueve años después de su edición de las *Quaestiones Homericae* porfirianas, Hermann Schrader publicó un pequeño estudio⁶⁰ sobre la *Vita Homeri* en el que distingue varias fuentes a partir del capítulo nonagésimo tercero. A los capítulos 112 a 160, sobre los dioses, el alma, la ética, etc., que, en su opinión, derivaban de las Ὀμηρικαὶ Μελέται de Plutarco, algunos abreviados y otros con una forma más cercana al original, se añadieron los capítulos 93 a 111, sobre física, que Schrader consideró dependientes del hipotético *corpus* de alegorías estoico que él mismo y Diels habían supuesto años antes. Las secciones anterior y posterior a éstas, que tratan de retórica, táctica, política, etc., no sólo se integran mal en el resto del escrito, según Schrader, sino que es difícil encontrar paralelos para ellas en la obra de Plutarco. En resumen, las Ὀμηρικαὶ Μελέται plutarqueas,

⁵⁶ Mehler, J., *De Plutarchi quae vulgo fertur Vita Homeri* (Zwolle, 1896).

⁵⁷ *De Homero 2* cap. 114 (1225-1227): Τούτων δὲ πάντων (sc. τῶν θεῶν) ἀρχηγὸν καὶ ἡγεμόνα τὸν πρῶτον θεὸν νομιζόντων τῶν ἀρίστων φιλοσόφων, ἀσώματων ὄντα καὶ νοήσει μόνον καταληπτόν, κτλ. *De Homero 2* cap. 120 (1312-1316): ἡγεῖται μέντοι καὶ αὐτός, ὥσπερ καὶ μετ' αὐτὸν οἱ δοκιμώτατοι τῶν φιλοσόφων, Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Θεόφραστος, οὐ πάντα καθ' εἰμαρμένην παραγίνεσθαι ἀλλὰ τι καὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι. ᾧ ὑπάρχει μὲν τὸ ἐκούσιον, κτλ.

⁵⁸ Volkmann (1869) vol. 1 pp. 120-121.

⁵⁹ Mehler (1896) 40: *Has ob causas incertissimum mihi videtur cogitandum esse de auctore Stoïco. Si mecum reputo cuinam potissimum tale opus adscribam, eo inclino ut assignem aut docto cuidam grammatico, aut philosopho quidicatur eclecticico.*

⁶⁰ Schrader, H., *De Plutarchi Chaeronensis Ὀμηρικῆς Μελέταις et de eiusdem quae fertur Vita Homeri* (Gotha, 1899).

muy alteradas, constituirían el núcleo de *De Homero*, al que el autor fue añadiendo material procedente de otras fuentes hasta completar una especie de enciclopedia homérica.

En 1912, Thomas William Allen publicó el quinto volumen de los *Homeri Opera*, que contenía los *Himnos*, los fragmentos del ciclo épico, el *Margites*, la *Batracomiomachia*, y varias vidas, entre las que se encontraban los cap. 1-5 de *De Homero* 1 y 1-3 de *De Homero* 2⁶¹, ambos pasajes bajo el mismo título de *Plutarchi Vita*. Para justificar esta decisión, Allen incluyó antes del texto algunas citas⁶² que se refieren a las Ὀμηρικαὶ Μελέται de Plutarco y nos remite a Diels, Baedorf, Mehler y Schrader.

Dos años después, vio la luz la tesis de Alfred Hein sobre el uso del optativo en Plutarco⁶³. En ella dedicaba un pequeño estudio a *De Homero*. Tras hacer hincapié en que las diferencias de expresión entre ambas *Vitae* obligan a pensar en autores distintos, explica que la primera parte, que por su brevedad sólo contiene cuatro casos de optativo, no es susceptible de ser considerada espuria sólo mediante el análisis de dicho modo, aunque señala que en esos cuatro casos la *ratio* de optativo de presente - optativo de aoristo y la de optativo activo - optativo medio son ligeramente distintas a las típicas en Plutarco. No obstante, añade otras razones de estilo que se manifiestan más claramente sobre la imposible autoría del de Queronea: el uso de ὡς con infinitivo con valor consecutivo, que es raro en Plutarco, y la preferencia por la conjunción final ἵνα frente a ὅπως y ὡς, más comunes en aquél. La segunda parte, por su mayor extensión sí le da pie a establecer una comparación más clara con el uso del optativo en Plutarco. La frecuencia en ésta de optativo de aoristo es mayor que en las obras genuinamente plutarqueas y otro tanto ocurre

⁶¹ Allen, T.W., *Homeri Opera. Tomus V, Hymnos, Cyclum Fragmenta, Margiten, Batrachomyomachiam, Vitas continens* (Oxford, 1912) 238-245.

⁶² La primera, de Galeno (*PHP* 3.2.18.2-3.2.18.5), aparecía ya en Schrader (1899) 1: δέον γὰρ ὡς ἄνθρωπον ἀνεγνωκότα τοσοῦτους ποιητὰς καὶ γινώσκοντα σαφῶς ἅπασι τοῖς δόγμασιν αὐτοὺς μαρτυροῦντας ἄλλοτε κατ' ἄλλα τῶν ἐπῶν, ὥσπερ καὶ Πλούταρχος ἐπέδειξεν ἐν τοῖς τῶν Ὀμηρικῶν μελετῶν, κτλ. A ésta la siguen los dos famosos pasajes de Aulo Gelio (cf. n. 20 y 21) y un escolio (*sch. D Il.* 15.625): “Ἄνεμοτρεφές.” [...] Οἷς δὲ προσπίπτει τραχὺς ἀῆρ καὶ ἀνεμώδης, ταῦτα, ταῖς τῶν ἀνέμων τριβόμενα πνοαῖς, εὐτονον καὶ δύσθραυστον ἔχει τὴν στερότητα. ὡς φησι Πλούταρχος ἐν Μελέταις Ὀμηρικαῖς. Por último, Allen añade un escolio de la *Alcestis* de Eurípides (*sch. AB Alc.* 1128): οὐ ψυχαγωγόν: ψυχαγωγοὶ τινὲς γόητες ἐν Θετταλίᾳ οὕτω καλούμενοι, [...] οὗς καὶ Λάκωνες μετεπέμψαντο, ἥνικα τὸ Πausanίου εἶδωλον ἐξετάραξε τοὺς προσιόντας τῷ ναῶ τῆς Χαλκιοίκου, ὡς ἱστορεῖ Πλούταρχος ἐν ταῖς Ὀμηρικαῖς μελέταις.

⁶³ Hein, A., *De optativi apud Plutarchum usu* (Trebmitz, 1914) 181-184.

entre el optativo activo frente al medio, más común en *De Homero* que en las obras originales. Por otro lado, la aparición del optativo en esta sección se circunscribe mayoritariamente a la expresión de la potencialidad en oración principal o a la ocurrencia en períodos condicionales, es decir, un uso muy restringido que no se corresponde con el acostumbrado en Plutarco. Respecto al optativo oblicuo, sólo aparece una vez⁶⁴, en contra del uso plutarqueo, más abundante. Hein también notó diferencias entre *De Homero* y las obras originales en la frecuencia de las conjunciones ὅτι y ὡς en las oraciones completivas, ἵνα, ὅπως y ὡς en las finales y ὥστε y ὡς en las consecutivas. Además, añade la preferencia de las formas en -σσ- en *De Homero*, muy raras en Plutarco, y las formas recientes γίνεσθαι y γινώσκειν. Por todas estas razones, Hein considera que ambas partes han de ser espurias.

En 1916, Willamowitz compiló un pequeño libro en el que recogía varias vidas de Homero y Hesíodo para su traducción escolar. En esta publicación aparecían también los capítulos 1-5 de *De Homero 1* y 1-4 de *De Homero 2*⁶⁵ bajo el título *Vitae Pseudoplutarchi*.

Un año más tarde, Arthur Ludwich escribió un artículo sobre *De Homero* para la revista *Rheinisches Museum*⁶⁶ en el que, además de establecer la tradición manuscrita del tratado, llevó a cabo algunas consideraciones sobre las críticas que se habían vertido respecto a la autenticidad del mismo. Convencido de que el *De Homero* que tenemos no es más que un compendio de un original plutarqueo perdido, Ludwich opina primero que no pueden colegirse con seguridad apreciaciones respecto de su autoría únicamente a partir de las peculiaridades que el tratado presenta en su expresión, como por ejemplo la violación del hiato, puesto que su naturaleza doxográfica, tendente a la brevedad, podría haber distorsionado el estilo del original. A continuación y en lo que atañe a la suposición de que el autor debió ser un gramático o rétor, Ludwich recuerda que, aunque aproximadamente la mitad del texto se concentra en demostrar el conocimiento del poeta del arte retórica, en *De Homero* también existen secciones sobre otras disciplinas, como la táctica, la medicina o la pintura, por lo que no hay razones para prestar más atención a la retórica cuando se trata de establecer hipótesis sobre el origen de la obra. La razón de esa heterogeneidad, nos dice,

⁶⁴ *De Homero 2* cap. 210 (2570-2571): ἔπειτα ἀπονίψας ὕδατι λιαρῶ, ὡς ἀνωδυνώτερον γένοιτο, ρίζαν ἐπιβάλλει.

⁶⁵ Willamowitz-Moellendorff, U. von, *Vitae Homeri et Hesiodi in usum scholarum* (Berlín, 1916) 21-25.

⁶⁶ Ludwich (1917-1918) 537-593.

está en parte en el carácter pedagógico de la obra, en parte en el proceder del compilador quien hubo de ser su autor. Respecto al rechazo de la interpretación alegórica que aparece en *Quomodo adolescens poetas audire debeat*⁶⁷, Ludwich cree que dicho rechazo debe ser tomado con prudencia, porque existen bastantes lugares en la obra plutarquea en los que se recogen alegorías⁶⁸. Por último, sobre la pretendida naturaleza estoica del libro y la imposibilidad de que fuera compuesto por el mismo autor que escribió *Stoicos absurdiora poetis dicere*, opina que es éste un juicio precipitado y desautorizado, pues Plutarco toma ante la filosofía un punto de vista ecléctico, atacando o adhiriéndose a una u otra corriente según las circunstancias. En resumen, Ludwich considera que ninguna de las críticas vertidas en contra de la autoría plutarquea tiene una base realmente sólida⁶⁹.

En 1951 se publicó el vigésimo primer volumen de la *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, en el que Konrad Ziegler fue el encargado de escribir el artículo “Plutarchos”. En la sección destinada a los escritos exegeticos, Ziegler incluyó el *De vita et poesi Homeri*, aclarando que se trata de una obra espuria. Después de redactar un pequeño resumen de su contenido, repasa brevemente algunas hipótesis sobre su autoría, ocasión que aprovecha para criticar las posturas de Baedorf, cuya creencia sobre la posibilidad de que el escrito sea el primer libro de las Ὀμηρικαὶ Μελέται cree completamente errada, y de Ludwich, a quien acusa de tomar la violación del hiato con demasiada ligereza. Respecto a las coincidencias que aparecen entre las obras originales de Plutarco y el *De Homero*, aclara que deben tener su origen en el influjo en ambos de la corriente de exégesis homérica proveniente de Alejandría y Pérgamo.

A mediados del siglo pasado, en 1956, apareció el ya clásico volumen de Félix Buffière sobre la antigua interpretación alegórica de los poemas homéricos. Entre las fuentes en las que apoya su estudio, el autor cita nuestra *Vita Homeri*, de la que también

⁶⁷ Cf. n. 50.

⁶⁸ Ludwich (1917-1918) 559-560 cita un pasaje de *De Iside et Osiride* (363D 5-363D 8): οὔτοι δ' εἰσὶν οἱ λέγοντες, ὥσπερ Ἕλληγες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον, Ἦραν δὲ τὸν ἀέρα, γένεσιν δὲ Ἥφαιστου τὴν εἰς πῦρ ἀέρος μεταβολήν, κτλ.

⁶⁹ Ludwich (1917-1918) 565: *Kurzum, wo ich nur hinblicke, finde ich di bisher gegen die Echtheit der Schrift “über Homer” vorgebrachten gründe so hinfällig, dass ich es zur Zeit für verlorene Mühe halten muss, ihnen weiter nachzugehen.*

aporta algunas ideas respecto a su origen⁷⁰. En primer lugar, consideró que la hipótesis porfiriana de Schmidt había sido convincentemente invalidada por sus contemporáneos y que la consideración de Bernardakis sobre las Ὀμηρικαὶ Μελέται no estaba bien probada, aun cuando aquél había incluido una gran cantidad de paralelos plutarqueos, porque, si bien en ellos se encontraban interpretaciones de muchos versos también comentados en *De Homero*, sin embargo, no habían recibido allí la misma exégesis que en Plutarco. También critica Buffière a quienes hicieron un análisis de la autoría únicamente a partir del estilo, puesto que, siendo evidentes las diferencias entre las obras originales y el *De Homero*, no puede pasarse por alto la naturaleza doxográfica de este tipo de escritos, que difícilmente dejan asomar la personalidad su autor. En segundo lugar, reconoce la imposibilidad de pronunciarse con certeza sobre la autenticidad de *De Homero*, ya que, si realmente fuera una sección de las Ὀμηρικαὶ Μελέται, los fragmentos que conservamos de aquéllas encontrarían paralelos en la *Vita*. Por último, Buffière, reparó en la ausencia en la obra, que sí presenta interpretaciones físicas y morales, de una “exégesis mística” comparable a la de *De Nympharum Antro* de Porfirio, lo que le sirvió de pie para suponerla como *terminus ante quem* y para establecer una época de composición poco anterior, coincidente con el neopitagorismo de Numenio de Apamea (segunda mitad del s. II d.C.), al parecer, la fuente de Porfirio.

En 1979, Robert Drummond Lamberton leyó su tesis acerca de la exégesis neoplatónica sobre Homero⁷¹. En ella dedicaba unas cincuenta páginas a nuestro escrito en las que resume la situación en la que se encuentran los estudios sobre su autenticidad, aportando su propia opinión del asunto, y elabora un interesante comentario a la obra. En primer lugar, sobre la cantidad de paralelos entre Plutarco y *De Homero* que aportó Bernardakis, explica que era muy probable que el autor, quien fuere, conociera los textos plutarqueos y los usara en la composición de su libro. A continuación, critica el punto de vista de Buffière, que adolece, según él, de no aclarar las razones por las que el escritor decidió guardar silencio respecto a la exégesis mística, y considera más segura la propuesta de Volkmann, es decir, situar la obra en el ámbito de Hermógenes. En cuanto a su escuela,

⁷⁰ Buffière, F., *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque* (París, 1956) 72-77.

⁷¹ Lamberton, R.D., *Homer the Theologian: the “Iliad” and “Odyssey” as Read by the Neoplatonists of Late Antiquity*, 2. vols. (Yale, 1979) 106-153.

Lamberton argumenta que, de ser platónico, el escritor habría terminado por mencionar, antes o después, el delicado tema de la expulsión de Homero de la *República* y que, como estoico, según supusieron Volkmann, Diels y Schrader por la mención a la secta en varios capítulos, no habría dedicado a las doctrinas de la secta el mismo espacio que a las procedentes del platonismo o el Perípato, como, de hecho, hace. Sobre su datación, frustrados hasta el momento todos los intentos de adjudicarla a una personalidad en concreto, se ve obligado a fijar un *terminus ante quem* anterior a Máximo Planudes, aun cuando, dice, “su contenido claramente indica que el trabajo pertenece a la antigüedad pagana tardía, más que a la era bizantina.” Afinando un poco más, supone al escrito posterior a Plutarco en varias generaciones y disculpa la omisión de exégesis mística ya como una elección consciente del autor, ya debida, quizá, a su desconocimiento, aunque reconoce que es posible reconocer el germen de ésta en algunos pasajes. Más tarde, en la edición y traducción del texto que publicó junto con John J. Keaney en el año 1996⁷², define aún más claramente su opinión. Considera allí que la obra no debe ser datada más allá del 200 d.C., que su autor debió ser un *grammaticus* de entre finales del s. II d.C. y comienzos del III d.C. y debió componerla para sus alumnos a modo de introducción al pensamiento y a la lengua de Homero, sin adherirse a una doctrina filosófica en particular.

En 1989 apareció en Gredos la traducción al español de Enrique Ángel Ramos Jurado, la primera, si obviamos la versión de Alfonso Fernández de Palencia, confeccionada sobre una traducción latina y, por tanto, inexacta en bastantes ocasiones⁷³. Cinco años antes, en 1984, Ramos Jurado había dedicado dos artículos a la obra: en el primero⁷⁴, demuestra que el autor de *De Homero* es afín a Trifón, Jorge Querobosco, Cocondrio, Gregorio de Corinto y los tratados anónimos sobre retórica en la definición de la “metáfora” como tropo y su tipología⁷⁵, siendo todos ellos herederos directos de la

⁷² Lamberton, R.D. y Keaney, J.J., [*Plutarch*] *Essay on the Life and Poetry of Homer* (Atlanta, 1996) 9.

⁷³ Lasso de la Vega, J.S., “Traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco” *Eclás* 6 n° 35 (1962) 451-514. La sección dedicada a Alfonso Fernández de Palencia, en las pp. 471-483.

⁷⁴ Ramos Jurado, E.A., “La metáfora, su origen y tipos a la luz de un alegorista de Homero, el Pseudo-Plutarco” *Eclás* 26 n° 87 (1984) 427-434.

⁷⁵ En 2009 Ramos Jurado ha publicado un artículo en el que hace extensivas esas mismas conclusiones a las figuras de la ἀλλοίωσις y la alegoría: “Tropos y figuras en *De Homero* del Pseudo-plutarco” *Habis* 40 (2009) 239-245.

concepción aristotélica de dicha figura; en el segundo⁷⁶ se refiere a la necesidad de una revisión del texto del tratado, cuyas últimas ediciones completas en ese momento se remontaban a las de Wyttenbach, Dübner y Bernardakis, del s. XIX, a las que propone algunas correcciones. En ambos trabajos, se muestra partidario de considerar la obra como espuria, pero será en 2002 cuando publique un artículo⁷⁷ en el que vierta sus ideas sobre la datación del escrito. Ramos Jurado, que, en vista de la ausencia de exégesis mística en el tratado, comparte la posición de quienes abogan por una fecha anterior a la aparición del neoplatonismo, aporta nuevas perspectivas que concuerdan con esa datación. Por un lado, en referencia a la terminología que se usa en la obra para expresar el concepto de alegoría, hace notar que en ésta jamás aparece la voz ὑπόνοια, usada por autores arcaicos y clásicos con el significado de “sentido subyacente”, pero sí αἴνιγμα, αἰνίσσομαι y, sobre todo, ἀλληγορεῖσθαι y ἀλληγορικός, términos estos últimos comunes a partir del s. I a.C.⁷⁸. Por otro, señala primero que los filósofos conocidos por el autor de *De Homero* comprenden un arco que va de los presocráticos, con especial atención a Pitágoras, a la filosofía helenística, sobre todo el estoicismo, pero no más allá, y, segundo, que los escritores no filosóficos citados coinciden también con esas mismas fechas, pues los más recientes son Aristarco y Dionisio Tracio⁷⁹. Respecto a la autoría del tratado, supone a alguien formado en la retórica e influido por el estoicismo, no sólo por las referencias directas a la secta, sino por el mismo recurso a la alegoría, un procedimiento común entre los seguidores de Zenón.

En 1990 salió a la luz la última edición del texto para Teubner, preparada por Jan Fredrik Kindstrand. En el prólogo al escrito, dentro de las consideraciones sobre su autoría,

⁷⁶ Ramos Jurado, E.A., “Notas críticas a *De Vita et Poesi Homeri*” *Habis* 15 (1984) 9-14.

⁷⁷ Ramos Jurado, E.A., “En torno a la datación y autoría de *Sobre Homero* del Pseudo-plutarco” *TIMHΣ XAPIN. Homenaje al Profesor Pedro A. Gainzarain* (Vitoria-Gasteiz 2002) 165-170.

⁷⁸ Ramos Jurado cita a Heráclito el Homérico (*All.* 5.2), Quintiliano (*Inst.* VIII 6.44 y IX 2.92), Mario Victorino (*In epist. ad Gal.* II 4.24), San Ambrosio (*De Abraham* I 4.28) y San Agustín (*De trin.* XV 9 [15] 19-20). A éstos pueden unirse dos ocurrencias en Cicerón. En *Orat.* 94.6-94.9: *iam cum fluxerunt continuuae plures tralationes, alia plane fit oratio; itaque genus hoc Graeci appellant ἀλληγορίαν: nomine recte, genere melius ille qui ista omnia tralationes vocat.* En *Att.* 2.20.3.1-2.20.3.3: *De re <publica> breviter ad te scribam; iam enim charta ipsa ne nos prodat pertimesco. itaque posthac, si erunt mihi plura ad te scribenda, ἀλληγορίαις obscurabo.*

⁷⁹ *De Homero* 2 cap. 2 (8-10): οὐκ ὄκνησαν δέ τινες καὶ Σαλαμίνιον αὐτὸν (sc. Ὅμηρον) εἰπεῖν ἀπὸ Κύπρου, τινὲς δὲ Ἀργεῖον, Ἀρίσταρχος δὲ καὶ Διονύσιος ὁ Θραξ Ἀθηναῖον.

Kindstrand añade nuevos argumentos lingüísticos en contra de la autoría plutarquea. En concreto, muestra las diferencias entre *De Homero* y textos genuinos de Plutarco⁸⁰ en la frecuencia de uso de las conjunciones ...τε καί... y τε... καί y en las cláusulas rítmicas más usuales en el de Queronea. Sobre la composición y la autoría de la obra, supone que en la génesis de aquélla hubo de haber, realmente, un original plutarqueo, una colección de fragmentos que habría sido preparada por el mismo Plutarco a modo de bosquejo para alguno de sus trabajos. Tras su muerte, el escrito debió sufrir varias modificaciones y ampliaciones similares a las que apuntó Diels y, aprovechando su autoridad, fue publicada bajo su nombre. Para la datación del tratado, recupera de Weissenberger la mención de los ὁμηρομαντεῖα como *terminus post quem*, pero matiza que, aunque este uso de los versos homéricos aparece testimoniado por primera vez en papiros de los siglos II – IV d.C., es posible suponer una fecha anterior, según puede desprenderse de la mención de éstos en Tertuliano (*De Praesc.*39.5⁸¹). Kindstrand coincide, además, con Buffière y Lamberton en considerar que el escrito es posterior a la divulgación del neopitagorismo, como parecen indicar los capítulos sobre la transmigración, los números o la música, pero anterior al despertar del neoplatonismo, por la ausencia de exégesis mística.

En 1994 y 1999 se publicaron respectivamente los dos volúmenes del primer comentario íntegro de *De Homero* escrito por Michael Hillgruber⁸² para Teubner, que se ha convertido en un punto de referencia obligado para quien se proponga estudiar la obra. En cuanto a la autoría, Hillgruber ha propuesto que el compilador del tratado podría haber sido un pedagogo que lo hubiera escrito para introducir a sus alumnos en el estudio del poeta y coincide en la datación que lo supone anterior a la aparición del neoplatonismo.

Hasta aquí este pequeño esbozo sobre las ediciones y del escrito titulado Πλουτάρχου περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως τοῦ Ὀμήρου y los estudios y las opiniones de los que ha sido objeto, con toda probabilidad, más numerosos y complejos de lo que las dimensiones de este pequeño resumen permiten.

⁸⁰ Kindstrand (1990) vi.

⁸¹ *De Praesc.*39.12-39.13: *Homerocentones etiam uocari solent qui de carminibus Homeri propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciunt corpus.*

⁸² Hillgruber, M., *Die Pseudoplitarchische Schrift De Homero* 2 vols. (Stuttgart y Leipzig, 1994 -1999).

I. De Homero 2 (caps. 112-121).

Homero como teólogo: de los dioses, la providencia, su relación con los mortales y el libre albedrío.

1. De Homero 2 cap. 112 (1209-1217): Los dioses existen, son inmortales y no consumen alimento.

Θεοὺς δὲ εἶναι πάντες οἳ γε ὀρθῶς φρονοῦντες νομίζουσι, καὶ πρῶτος Ὅμηρος. ἀεὶ γὰρ μέμνηται τῶν θεῶν, λέγων μάκαρες θεοὶ⁸³ <καὶ θεοὶ> ῥεῖα ζῶντες⁸⁴. ἀθάνατοι γὰρ ὄντες ῥαδίαν καὶ ἄπαυστον ἔχουσι τὴν τοῦ ζῆν φύσιν. καὶ οὐ δέονται τροφῆς, ἧς δεῖται τῶν θνητῶν ζώων τὰ σώματα·

οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἶθοπα οἶνον,
τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται⁸⁵.

Todos los que razonan correctamente creen que los dioses existen, y el primero, Homero. Pues siempre hace mención de los dioses, cuando dice “los felices dioses” y “los dioses que llevan una fácil existencia”. Pues, como son inmortales, poseen un modo de vida fácil e interminable. Y no necesitan del alimento del que están necesitados los cuerpos de los vivientes:

*“pues no comen pan, no beben oscuro vino,
por lo que carecen de sangre y son llamados inmortales”.*

Paralelos: sobre Homero como primer teólogo, Heródoto (2.53.1-2.53.8), Heráclito (*All.* 58.4.1-58.4.3, 22.1.1-22.1.4 y 49.1.1-49.1.4), Alejandro de Afrodisias (*In Metaph.* 25.7-25.10 y 66.13-66.15), Clemente de Alejandría (*Strom.* 5.4.24.1.1-5.4.24.3.1) y Eustacio (*Ad Il.* 3.524.24-3.524.30); para **μάκαρες θεοί**, Heráclito (*All.* 2.5.1-2.5.6), Mauro Servio Honorato (*Aen.* 6.134.18-6.134.24), Eustacio (*Ad Il.* 1.178.20-1.178.22 y 2.735.15-2.735.17) y un escolio (*sch.* T *Il.* 15.84-85); para **θεοὶ ῥεῖα ζῶντες**, Heráclito (*All.* 2.5.1-2.5.6), Eustacio (*Ad Il.* 1.62.12-1.62.15 y 4.945.14-4.495.15) y Plutarco (*Quomodo adolescens poetas audire debeat* 20E 4-20F 5); para **Il. 5.341-5.342**, Heráclito

⁸³ μάκαρες θεοί, *Il.* 1.406, 1.598, 4.127, 5.430, 5.818, 6.141, 14.71, 14.143, 15.38, 20.54, 24.23, 24.99, 24.422 y *Od.* 1.82, 4.755, 5.7, 5.186, 6.46, 8.281, 8.306, 8.326, 9.276, 9.521, 10.74, 13.54-13.55, 12.61, 12.371, 12.377, 14.83, 15.372, 18.134, 18.425-18.426.

⁸⁴ θεοὶ ῥεῖα ζῶντες, *Il.* 6.138 y *Od.* 4.805, 5.122.

⁸⁵ *Il.* 5.341-342.

(*All.* 2.5.1-2.5.6), Plutarco (*Septem Sapientium Convivium* 160A 6-160B 4) y algunos escolios (*sch. bT Il.* 5.342, *sch. D Il.* 5.342 y *sch. Ge Il.* 5.342).

En los párrafos inmediatamente anteriores a éste, en una sección que comprende los capítulos 93 a 111 de *De Homero* 2, el autor intenta hacer ver cómo el poeta se había anticipado a los filósofos de la naturaleza, al entender que en sus versos se contenían, codificadas, ciertas enseñanzas de corte físico. Por ejemplo, las amenazas de Zeus para disuadir al resto de los dioses de su participación en la guerra a favor de dánaos o teucros (*Il.* 8.23-8.26) habían sido tomadas como una alegoría de la esfericidad del κόσμος y de la disposición de los elementos en él⁸⁶; y en el canto del aedo de Alcínoo, Demódoco, sobre los amores de Ares y Afrodita (*Od.* 8.266-8.366), estas divinidades habían sido identificadas con φιλία y νεῖκος⁸⁷ respectivamente, las fuerzas causantes del movimiento de los cuatro elementos en el sistema empedocleo. En el capítulo 112 de *De Homero* se deja atrás lo relativo a la física y da comienzo una sección cuyo objeto es la demostración de que, más allá del señalado papel que otorga a los dioses en la epopeya homérica, el aedo tenía una profunda comprensión de éstos, de su naturaleza y del modo en que se manifiestan a los mortales, destacando siempre que en este aspecto Homero no sólo había anticipado, sino que también había inspirado lo expuesto por la filosofía en época posterior.

El primer paso que da el autor es, lógicamente, el de justificar una idea tan natural en la mentalidad antigua como la creencia en los dioses. Dado que dicha creencia era un hecho en la gran mayoría de los filósofos de la antigüedad⁸⁸, la disertación sobre lo divino ha mantenido siempre un lugar destacado en la filosofía griega⁸⁹. Son, precisamente,

⁸⁶ *De Homero* 2 cap. 94 (972-981).

⁸⁷ *De Homero* 2 cap. 101 (1042-1044).

⁸⁸ Lo que, naturalmente, no implica la inexistencia del ateísmo. Por ejemplo, Sexto Empírico, en *P.* 3.218.5-3.218.7, refiere algunos pensadores tenidos por ateos entre los antiguos: θεοὺς γὰρ οἱ μὲν πολλοὶ φασιν εἶναι, τινὲς δὲ οὐκ εἶναι, ὥσπερ οἱ περὶ Διαγόραν τὸν Μήλιον καὶ Θεόδωρον καὶ Κριτίαν τὸν Ἀθηναῖον. En *M.* 9.50.1-9.59.4, esboza la opinión de cada uno de ellos y comenta el caso particular de Epicuro. Sobre el ateísmo en la Antigüedad, Drachmann, A.B., *Atheism in Pagan Antiquity* (Londres, 1922) y Derenne, E., *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^eme siècle avant J.-C.* (Lieja, 1930).

⁸⁹ Sobre el desarrollo de la teología en la filosofía griega: Caird, E., *The Evolution of Theology in Greek Philosophers* 2 vols. (Glasgow, 1904); Drozdek, A., *Greek Philosophers as Theologians: the Divine Arche* (Aldershot y Burlington, 2007); Else, G.F., "God and Gods in Early Greek Thought" *TAPhA* 80 (1949) 24-36;

aquellos filósofos que habían aplicado su cálamo a este tipo de reflexiones a quienes parece estar recurriendo Ps. Plutarco como autoridad con la expresión οἱ ὀρθῶς φρονοῦντες. A pesar de que la referencia es imprecisa (ésta suele ser la norma de nuestro exégeta, que rara vez cita sus fuentes), no es difícil hacerse una idea de los sabios a los que podría tener en mente: desde los presocráticos como Tales y su aparente panteísmo (fr. 11A 2 DK), el crítico Jenófanes y su dios único, omnisciente e incorpóreo (frs. 21B 23, 21B 24, 21B 25 y 21B 26 DK), el λόγος del oscuro Heráclito (fr. 22B 1 DK), o el νοῦς de Anaxágoras (frs. 59A 12 y 59A 42 DK), hasta la argumentación platónica sobre el alma como principio motor del universo (Lg. 888e 4-900c 7), la postura aristotélica (*Metaph.* 1071b 3-1073a 13), también apoyada en el movimiento como punto de partida, pero limitando la causa primera a una sola entidad, inmóvil en sí y distinta del alma⁹⁰, el διῆκον πνεῦμα de los estoicos (frs. 416, 441, 473, 785, 1027, etc. Arnim), o Cicerón (*ND* 2.4.1-2.44.17), que aporta una extensa recopilación de pruebas, no sólo opiniones de filósofos, sino también relatos sobre epifanías. El argumento que usa el exegeta de *De Homero*, este apelar al sentido común (ὀρθῶς φρονεῖν) o al sentimiento compartido de que hay dioses no es algo nuevo. Algunos de los autores cuyos testimonios se acaban de apuntar arriba también se habían valido de la misma prueba, por ejemplo, Platón (Lg. 886a 2-886a 5), Aristóteles (*Cael.* 270b 5-270b 9), o Cicerón (*De Haruspicum Responso* 19.6-19.11 y *Tusc.* 1.30.1-1.30.9).

En cuanto al convencimiento de que Homero había sido el primero en hablar sobre lo divino, algo innegable, en tanto que el de Quíos realmente está al comienzo de todo en las letras occidentales, puede contarse, por ejemplo, con el testimonio de Heródoto (2.53.1-2.53.8), que consideraba a Homero y Hesíodo los primeros en transmitir las advocaciones y atribuciones de los dioses⁹¹. Pero podría irse más lejos. Y es que no resulta raro encontrar

Hack, R.K., *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (Princeton, 1931); Jaeger, W.W., *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1936).

⁹⁰ En *Metaph.* 1071b 37-1072a 3, Aristóteles critica a Platón por considerar al alma el principio, ya que en *Ti.* 34a 8-36d 7, describe la creación de ésta por obra del Demiurgo, de lo que se colige que no es el primer motor y, además, que es generada.

⁹¹ Heródoto, 2.53.1-2.53.8: Ὅθεν δὲ ἐγένετο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἶτε δὴ αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὁκοῖοι τέ τινες τὰ εἶδεα, οὐκ ἠπιστάτο μέχρι οὗ πρώην τε καὶ χθὲς ὡς εἰπεῖν λόγῳ. Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἠλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μέο πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι· οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλληνισι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες·

aquí y allá opiniones describiendo al poeta en calidad de θεόλογος⁹². En este sentido es particularmente revelador un pasaje de Clemente de Alejandría (*Strom.* 5.4.24.1.1-5.4.24.3.1) en tanto que reúne ciertos tópicos que constituyen la base de la exégesis alegórica. En él se considera a los poetas, entre ellos Homero, alumnos de los profetas y se explica la razón de ser de la alegoría, al aclarar que los primeros acostumbran a encubrir la verdad sobre la divinidad por medio de enigmas:

Ἀλλὰ καὶ οἱ παρὰ τούτων τῶν προφητῶν τὴν θεολογίαν δεδιδαγμένοι ποιηταὶ δι' ὑπονοίας πολλὰ φιλοσοφοῦσι, τὸν Ὀρφέα λέγω, τὸν Λίνον, τὸν Μουσαῖον, τὸν Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ταύτη σοφοῦς. παραπέτασμα δὲ αὐτοῖς πρὸς τοὺς πολλοὺς ἡ ποιητικὴ ψυχαγωγία· ὄνειροί τε καὶ σύμβολα ἀφανέστερα πάντα τοῖς ἀνθρώποις οὐ φθόνῳ (οὐ γὰρ θέμις ἐμπαθῆ νοεῖν τὸν θεόν), ἀλλ' ὅπως εἰς τὴν τῶν αἰνιγμάτων ἔννοιαν ἢ ζήτησις παρεισδύουσα ἐπὶ τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας ἀναδράμη.

Entonces, si, como opina Clemente, Homero estuvo entre los primeros en revelar la naturaleza de los dioses a través de ὑπόνοιαι, en qué episodios de sus poemas se entrevé aquella y cómo deben ser entendidos. Ésta es la tarea que se dispone a acometer en lo sucesivo el autor del tratado.

En primer lugar, éste fija su atención en dos fórmulas recurrentes en la obra homérica: μάκαρες θεοὶ y θεοὶ ῥεῖα ζῶντες. En su interpretación, esas palabras atañen a la inmortalidad de los dioses, que los dota de una vida “fácil e interminable”. Ciertamente que quizá habría sido más simple la alusión a cualquiera de los hexámetros en los que se atribuye a los dioses el adjetivo ἀθάνατοι⁹³ u otra fórmula, como αἰὲν ἔόντες⁹⁴. Sin embargo, la elección de Ps. Plutarco no es caprichosa y es posible hallar observaciones similares en otros textos, lo que lleva a suponer una tradición exegética común a todos asociada a las

⁹² Heráclito (*All.* 58.4.1-58.4.3, 22.1.1-22.1.4 y 49.1.1-49.1.4), Alejandro de Afrodiasias (*In Metaph.* 25.7-25.10 y 66.13-66.15) o Eustacio (*Ad Il.* 3.524.24-3.524.30). Sobre la denominación de θεόλογος aplicada a Homero, Lamberton (1989) 22-31.

⁹³ 106 veces en *Il.* y 91 en *Od.*

⁹⁴ *Il.* 1.290, 1.494, 21.518, 24.99 y *Od.* 1.263, 1.378, 2.143, 3.147, 4.583, 5.7, 8.306, 8.365, 12.371, 12.377.

mismas citas. Así, Mauro Servio Honorato (*Aen.* 6.134.18-6.134.24⁹⁵), Eustacio (*Ad. Il.* 1.178.20-1.178.22⁹⁶ y 2.735.15-2.735.17⁹⁷) y uno de los escolios de Πιάδα (*sch. T Il.* 15.84-85⁹⁸) transmiten el mismo sentido para μάκαρες θεοί⁹⁹. No obstante, el paralelo más cercano se encuentra en Heráclito (*All.* 2.5.1-2.5.6), y lo es tanto que parece coherente preguntarse si no es que ambos comentarios reflejen simplemente la misma tradición, sino que posiblemente hayan recurrido a una fuente común. Al comienzo de sus *Allegoriae* el exégeta defiende la piedad de Homero valiéndose de los mismos argumentos que nuestro tratado, no sólo las dos fórmulas que se recogen aquí, μάκαρες θεοί y θεοὶ ῥεῖα ζῶοντες, sino trayendo a colación unos versos, *Il.* 5.341-5.342, que en lo sucesivo serán también citados en *De Homero* como apoyo a su discurso sobre la eternidad de los dioses. A continuación, ambos pasajes yuxtapuestos:

⁹⁵ *In Aen.*, 6.134.18-6.134.24: *Styx maerorem significat, unde ἀπὸ τοῦ στυγεροῦ, id est a tristitia Styx dicta est. dii autem laeti sunt semper: unde etiam immortales, quia ἄφθαρτοι καὶ μακάριοι, hoc est sine morte beati. hi ergo quia maerorem non sentiunt, iurant per rem suae naturae contrariam, id est tristitiam, quae est aeternitati contraria. ideo iusiurandum per execrationem habent*

⁹⁶ *Ad Il.* 1.178.20-22: Ὅρα δὲ καὶ ὅτι ἀντιδιαίρει τὸν μάκαρα καὶ τὸν θνητὸν ὡς τῶν ἀνθρώπων μὲν θνητῶν ὄντων, μακάρων δὲ τῶν θεῶν ἦτοι ἀθανάτων, ὡς μὴ ὑποπιπτόντων κηρὶ τουτέστι θανατηφόρῳ μοίρᾳ.

⁹⁷ *Ad Il.* 2.735.15-17: Οἱ δὲ ἀκριβέστεροι τὸ “καρός” ἀντὶ τοῦ κηρός καὶ θανάτου φασὶ συστολῆ τοῦ η εἰς α, καθ’ ὃ καὶ μάκαρες θεοὶ λέγονται οἱ μὴ καρὶ τοιαύτῃ ὑποπίπτοντες.

⁹⁸ *Sch. T Il.* 15.84-5: ex. ἵκετο δ’ αἰπὸν Ὀλύμπου, ὀμηγερέεσσι δ’ ἐπῆλθεν </ ἀθανάτοισι θεοῖσι Διὸς δόμῳ>. ἐν ἀσχολίᾳ ὄντες μακαρίως εὐωχοῦμενοι διάγουσι καὶ ἐν τῇ Α (*Il.* 1.533), “Ζεὺς δὲ ἐὸν πρὸς δῶμα· θεοὶ δ’ ἅμα πάντες ἀνέστησαν”, ὡς ἐν Διὸς ἀφορισμένου αὐτοῖς τόπου τοιούτου πρὸς τὰς εὐωχίας. οἱ δὲ πρὸς τῷ Ὀλύμπῳ.

⁹⁹ Sin embargo, Plutarco (*De Communibus Notitiis Aduersus Stoicos* 1074F 1-1074F 6) reproduce uno de los versos en los que aparece la expresión referida para poner también de relieve la inmortalidad de los dioses, aunque parece evidente que su elección depende más bien de las palabras ἤματα πάντα: τίς γάρ ἐστιν ἄλλος ἀνθρώπων ἢ γέγονεν, ὃς οὐκ ἄφθαρτον νοεῖ καὶ αἰδῖον τὸ θεῖον; τί ταῖς κοιναῖς προλήψεσι περὶ θεῶν ὁμολογουμένως ἀναπεφώνηται μᾶλλον ἢ τὰ τοιαῦτα·

τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα (*Od.* 6.46).

Proclo (*In R.* 1.87.15-1.87.20) ve en ese mismo verso una expresión de la vida pacífica y apartada de las penalidades humanas de la que gozan los dioses: ὅτι μὲν γὰρ οὔτε στάσις ἐστὶν ἐν τοῖς θεοῖς οὔτε διαφορὰ καὶ μερισμὸς θνητοειδής, ἀλλ’ εἰρήνη καὶ ἀπήμων βίος, δηλοῖ που καὶ αὐτὸς ὁ ποιητὴς περὶ τοῦ Ὀλύμπου λέγων, ὡς ὑπέστρωται μὲν τοῖς θεοῖς, οἱ δὲ εὐφροσύνην ἔχουσι πᾶσαν καὶ θεὰς ἀμηχάνους τὸ κάλλος·

τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα.

De Homero 2 cap. 112 (1209-1217):

Θεοὺς δὲ εἶναι πάντες οἳ γε ὀρθῶς
φρονοῦντες νομίζουσι, καὶ πρῶτος Ὅμηρος,
ἀεὶ γὰρ μέμνηται τῶν θεῶν, λέγων μάκαρες
θεοὶ <καὶ θεοὶ> ῥεῖα ζῶντες, ἀθάνατοι γὰρ
ὄντες ῥαδίαν καὶ ἄπαιστον ἔχουσι τὴν τοῦ
ζῆν φύσιν καὶ οὐ δέονται τροφῆς, ἧς δεῖται
τῶν θνητῶν ζῶων τὰ σώματα·

οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ'

αἶθοπα οἶνον,

τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι

καλέονται.

All. 2.5.1-2.5.6:

Ἄ μὲν γὰρ ἐξ ἴσου καὶ κατὰ κοινὸν
ὑπὲρ ἀπάντων ἱεροπρεπῶς τεθεολόγηται, τί
δεῖ καὶ λέγειν; μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἔόντες καὶ
ἄφθιτα μήδε' ἔχοντες ἢ νῆ Δία δωτῆρες ἑάων
καὶ ῥεῖα ζῶντες·

Οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ'

αἶθοπα οἶνον,

Τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι

καλέονται.

Junto con el citado pasaje de Heráclito, se conservan interpretaciones parecidas, que no iguales, para la fórmula θεοὶ ῥεῖα ζῶντες en Eustacio (*Ad Il.* 1.62.12-1.62.15¹⁰⁰ y 4.945.14-4.945.15¹⁰¹), que, en concreto, la pone en relación con la impasibilidad de la vida divina, y en Plutarco, como ejemplo de “opiniones sanas y verdaderas acerca de los dioses”¹⁰². Con todo, el comentario que se repite en la mayor parte de los léxicos¹⁰³, en

¹⁰⁰ *Ad Il.* 1.62.12-15: ἰστέον δὲ καὶ ὅτι οὐ πάντας οἱ παλαιοὶ τοὺς παρ' αὐτοῖς θεοὺς ἀνθρωποπαθεῖς ἐνόμιζον, ἀλλὰ φασιν ὡς τοῦ δαιμονίου φύλου τὸ μὲν ἐμπαθὲς οἶδεν ἢ ποιήσῃς, ὡς προεῖρηται, τὸ δὲ οὐ τοιοῦτον, ὡς ὅτε λέγει “θεοὶ ῥεῖα ζῶντες” τουτέστι μετὰ ῥαστώνης καὶ ἀπαθείας.

¹⁰¹ *Ad Il.* 4.945.14-15: Οὐκοῦν ἐπεὶ θεῖον τὸ μετὰ ῥαστώνης ἔμφρονος ζῆν, ὃ φησιν ἢ ποιήσῃς “θεοὶ ῥεῖα ζῶντες”, οὐκ ἂν οὕτω βιῶεν καὶ οἱ θνητοί;

¹⁰² *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 20E 9-20F 4: καὶ νοεῖς νῆ Δία καὶ λέγεις κρεῖττον ἀλλαχόθι καὶ βέλτιον τὰ τοιαῦτα

θεοὶ ῥεῖα ζῶντες

καὶ

τῶ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἡματα πάντα

καὶ

ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι,

ζῶειν ἀχθυμένοις· αὐτοὶ δὲ τ' ἀκηδέες εἰσίν. (*Il.* 24.525-24.526)

αὗται γὰρ εἰσιν ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν δόξαι καὶ ἀληθεῖς, κτλ.

¹⁰³ Apolonio (*Lex. rho* 138.21), Orión (*Excerpta e cod. Darmstadino* 2773, beta 613.2-613.3), Hesiquio (*rho* 190), Focio (*rho* 485.8), *Etymologicum Genuinum* (beta 119.1-4), *Additamenta in Etymologicum Gudianum*

algunos escolios¹⁰⁴ y en unas líneas de Macrobio (*Sat.* 5.16.14.314.4-5.16.14.314.7¹⁰⁵) se refiere a la aclaración del significado del neutro plural ῥεῖα, que en casi todos los casos se toma por sinónimo de ἀπόνως, y que tiene, quizá, en su origen a Heráclides Póntico, según indica Ateneo (12.5.1-12.5.38¹⁰⁶). La cita tiene aún otra interpretación, posiblemente emanada de la misma que transmite Ps. Plutarco, en Olimpiodoro (*In Alc.* 7.4-7.8¹⁰⁷), que la menciona como una de las admonición para los hedonistas sobre cuál es el verdadero bienestar.

Como se dijo antes, el último argumento para demostrar el conocimiento del aedo sobre la eternidad de los dioses consiste en dos versos, *Il.* 5.341-5.342, en los que Homero cuenta por qué brotaba ἰχώρ de la herida que Diomedes había provocado a Afrodita cuando apartaba del combate a su hijo Eneas. A la explicación de Homero, relacionada con la alimentación de los dioses, nuestro alegorista responde que aquéllos “no necesitan del alimento del que están necesitados los cuerpos de los vivientes”, una indicación que, por sí misma, parecería un tanto vacía, si no fuera porque algo más adelante, en el capítulo 203 de *De Homero*, en un nuevo comentario a estos mismos hexámetros, se nos dice que el alimento genera la sangre del cuerpo, cuya abundancia o descomposición es causante de enfermedades:

(beta 271.13-271.15), *Suda* (rho 110), *Etymologicum Magnum* (beta 198.1-198.19) y Ps. Zonaras (beta 388.8-388.12).

¹⁰⁴ *Sch.* bT *Il.* 6.138b, *sch.* D *Il.* 6.138 y *sch.* H *Od.* 4.805.3.

¹⁰⁵ *Sat.* 5.16.14.314.4-5.16.14.314.7: *Nam cum ille dixisset deos sine labore vivere, θεοὶ ῥεῖα ζῶντες, hoc idem dixit occultissime:*

Di Iovis in tectis casum miserantur inanem

Amborum et tantos mortalibus esse labores, (Aen. 10.758-10.759)

quibus ipsi scilicet carent.

¹⁰⁶ Ateneo, 12.5.1-12.5.38 (= fr. 55 Wehrli): Ἡρακλείδης δ' ὁ Ποντικὸς ἐν τῷ περὶ Ἡδονῆς τάδε λέγει· [...] τοὺς δὲ θεοὺς φησὶν εἶναι ῥεῖα ζῶντας —τὸ δὲ ῥεῖα ἐστὶν ἀπόνως— ὥσπερ ἐνδεικνύμενος ὅτι μέγιστόν ἐστι τῶν κακῶν ἢ περὶ τὸ ζῆν ταλαιπωρία καὶ ὁ πόνος.

¹⁰⁷ *In Alc.* 7.4-7.8: ὁ οὖν Σωκράτης οὐχ οὕτως ἐπανορθοῦται τὰς ψυχάς, ὥσπερ οἱ προειρημένοι, ἀλλὰ διὰ τῶν ὁμοίων μᾶλλον· εἰ μὲν τις ἐστὶν ἐρωτικός, λέγων “μάθε τίς ὁ τῶν καλῶν ἔρωσ”· εἰ δὲ τις φιλοχρήματος, φημὲν “μάθε τί τὸ αὐταρκες”· εἰ δὲ φιλήδονος, “τίς ἢ ἀληθῶς ῥαστώνη, ἦν καὶ θεοῖς ὁ ποιητὴς ἀνατίθησι, λέγων «θεοὶ ῥεῖα ζῶντες»”.

ἡ γὰρ τροφή ἢ τε ξηρὰ καὶ <ή> ὑγρὰ αἵματός ἐστι γεννητικὴ. τοῦτο δὲ τρέφει μὲν τὸ σῶμα, πλεονάσαν δὲ ἢ διαφθαρὲν νόσων αἴτιον γίνεται.

La inmortalidad de los dioses se debería, por tanto, a su abstinencia respecto a las viandas mortales, razón por la que carecían de sangre que los hiciera enfermar. Ésta es la misma solución que dan a esos versos tres escolios (*sch. bT Il. 5.342*¹⁰⁸, *sch. D Il. 5.342*¹⁰⁹ y *sch. Ge Il. 5.342*¹¹⁰) y, especialmente, Plutarco, en *Septem Sapientium Convivium* 160A 6-160B 4:

ἡ δὲ περὶ τὴν διοίκησιν αὐτῆς (sc. τροφῆς) ἀσχολία καὶ δυσχέρεια τί δεῖ λέγειν ὅσων αἰσχυρῶν καὶ ὀδυνηρῶν ἡμᾶς ἐμπίπλησιν; οἶμαι γὰρ εἰς τοσαῦτα βλέψαντα τὸν Ὅμηρον ἀποδείξει κεχρηῆσθαι περὶ θεῶν τοῦ μὴ ἀποθνήσκειν τῷ μὴ τρέφεσθαι
οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον·
τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται,
ὡς μὴ μόνον τοῦ ζῆν ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀποθνήσκειν τὴν τροφήν ἐφόδιον οὔσαν. ἐκ ταύτης γὰρ αἱ νόσοι, συντρεφόμεναι τοῖς σώμασιν οὐκ ἔλαττον ἐνδείας κακὸν ἔχουσι τὴν πλήρωσιν.

Una exégesis distinta de los dos hexámetros explica que, cuando niega la ingesta de pan y vino por parte de los dioses, el poeta quiere decir que realmente lo hacen de néctar y ambrosía. Es la aclaración que se lee en el *Etymologicum* de Orión (*alpha* 30.26-30.27), los *Additamenta in Et. Gud.* (*alpha* 110.22-110.23), algunos escolios (*sch. bT Il. 5.341*, *sch. D Il. 5.341* y *sch. Ge Il. 5.341*) y Eustacio (*Ad Il. 2.85.20-2.86.8*), que nombra como fuente a Porfirio. Por esta razón, H. Schrader¹¹¹ terminó incluyendo en su reconstrucción de las *Quaestiones Homericae* un escolio sobre *Il. 5.341* de la *Venetus B* muy parecido al comentario del bizantino. También citan estos hexámetros Máximo de Tiro (13.6a.1-

¹⁰⁸ *Sch. bT Il. 5.342*: τοῦνεκ' ἀναίμονές <εἰσι> καὶ ἀθάνατοι καλέονται: ἀναίμονες μὲν, ἐπεὶ οὐ τρέφονται, ἀθάνατοι δὲ, ὅτι ἀναίμονες· ὁ γὰρ θάνατος ψύξει τοῦ θερμοῦ γίνεται.

¹⁰⁹ *Sch. D Il. 5.342*: “Ἀναίμονες.” Ἄνευ αἵματος. Ἀναίμονες μὲν, ἐπεὶ οὐ τρέφονται· ἀθάνατοι δὲ, ὅτι ἀναίμονες. Ὁ γὰρ θάνατος ψύξει τοῦ θερμοῦ γίνεται.

¹¹⁰ *Sch. Ge Il. 5.342*: ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι· “ἀναίμονες” μὲν ἐπεὶ οὐ τρέφονται, “ἀθάνατοι” δὲ ὅτι ἀναίμονες· ὁ γὰρ θάνατος ψύξει τοῦ θερμοῦ γίνεται.

¹¹¹ Schrader (1880-1882) vol. 1 p. 81. Sin embargo, en la edición de las *Quaestiones Homericae* preparada por J. A. MacPhail (*Porphyry's Homeric Questions on the Iliad* [Berlín, 2011]) no se recoge este escolio.

13.6c.5), aunque los justifica afirmando que los dioses, como guardianes de la tierra, no pueden dañar nada de lo que provenga de ella, y Teodoreto (*Affect.* 3.69.1-3.71.2), como antítesis homérica a las palabras del Demiurgo en *Ti.* 41a 8-41b 3 sobre la inmortalidad de los dioses¹¹².

En resumen, tanto las fórmulas μάκαρες θεοί y θεοὶ ῥεῖα ζῶντες, como los hexámetros recogidos en este capítulo reciben interpretaciones semejantes en Plutarco, Servio, Eustacio y los escolios, aunque en ellos cada pasaje es comentado por separado. La coincidencia en su exégesis permite suponer el recurso a las mismas fuentes y, por tanto, un hipotético parentesco entre dichos textos. No obstante, sólo en un caso, Heráclito en *All.* 2.5.1-2.5.6, se comentan de un modo conjunto las mismas citas que *De Homero*, hecho que posiciona a este exégeta como el más cercano a nuestro tratado, al menos en esta ocasión. En cuanto al porqué del parecido, cabría la posibilidad de que uno de estos autores, bien Heráclito, bien Ps. Plutarco, se hubiera valido directamente del otro en la composición de su escrito. Empero, de ser así, se esperarían nuevas coincidencias exactas en otros capítulos, algo que no ocurre con la frecuencia que podría esperarse, como se verá en lo sucesivo. La explicación más plausible, entonces, es que Heráclito y Ps. Plutarco hayan coincidido puntualmente en el uso de una fuente determinada cuyo contenido parecen citar con bastante fidelidad, a juzgar por la similitud entre ambos. Ésta pertenecería, además, a la misma tradición exegética causante de los paralelos hallados en Plutarco, Servio, Eustacio y los escolios.

¹¹² *Ti.* 41a 8-41b 3: τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπέιπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλλοι τὸ πάμπαν, κτλ.

2. De Homero 2 cap. 113 (1218-1224): Razones del antropomorfismo.

Ἐπεὶ δὲ εἶδετο ἢ ποιήσις θεῶν ἐνεργούντων, ἵνα τὴν γνώμην αὐτῶν <τῆ> αἰσθήσει τῶν ἐντυγχανόντων παραστήσει, περιέθηκεν αὐτοῖς σώματα. οὐδὲν δὲ ἄλλο σώματος εἶδος ἢ τοῦ ἀνθρώπου δεκτικόν ἐστιν ἐπιστήμης καὶ λόγου. <ῶ> προσεικάσας ἕκαστον τῶν θεῶν μετὰ τοῦ κοσμήσαι μεγέθει τε καὶ κάλλει ἅμα καὶ τοῦτο ὑπέδειξε τὸ εἰκόνας καὶ ἀγάλματα θεῶν εἰς ἀνθρώπων εἶδος ἠκριβωμένα ἰδρῦσθαι ὑπὲρ τοῦ παρέχειν ὑπόμνησιν καὶ τοῖς ἔλασσον φρονοῦσιν, ὅτι εἰσὶ θεοί.

Quando su obra necesitaba de la actuación de los dioses, para poner al alcance de los lectores su noción, los dotó de cuerpos. Ninguna otra forma corpórea más que la del hombre es receptora de conocimiento y razón. Al comparar a éste cada uno de los dioses con ornato de talla y belleza, también mostró esto: que las imágenes y las estatuas de los dioses se construyen imitando con exactitud la figura de los hombres, para dar recuerdo, incluso a los menos sensatos, de que existen los dioses.

Paralelos: sobre la elección de la figura humana por ser el hombre el único ser racional, Cicerón (*ND* 1.46.1-1.49.1), Dion de Prusa (12.59.1-12.59.10), Clemente de Alejandría (*Strom.* 6.9.72.2.1-6.9.72.2.4), Porfirio (*Chr.* 76.23-76.25 y *Περὶ ἀγαλμάτων* 2.8-2.14 [= Eusebio *PE* 3.7.3.2- 3.7.4.1]), Diógenes Laercio 10.139.1-10.139.6 (= Epicuro *Sent.* fr. 1.1-1.7 Arrighetti); sobre el **antropomorfismo para facilitar la comprensión de la divinidad**, Platón (*Lg* 930e 7-931a 4), Aristóteles (*Metaph.*1074a 38-1074b 13), Cicerón (*ND* 1.77.4-1.77.12), Máximo de Tiro (2.2b.1-2.2c.1) y Porfirio (*Περὶ ἀγαλμάτων* 1.1-1.10).

Una vez explicada la índole eterna e imperturbable de la vida divina, el autor pasa a tratar en el capítulo 113 el problema del antropomorfismo, tanto físico como moral, de los dioses homéricos. Esta característica suya venía siendo objeto de críticas desde el despertar de la filosofía, como las de Jenófanes de Colofón, que había visto en aquéllos “todo lo que entre los hombres es reprochable y objeto de censura: robar, cometer adulterio y engañarse mutuamente¹¹³”, o Pitágoras de Samos, que en su bajada al Hades había presenciado la condena del aedo en castigo por sus afirmaciones sobre los dioses¹¹⁴. Estas críticas, según

¹¹³ Fr.21B 11, 12, 14, 15 y 16 DK.

¹¹⁴ Diógenes Laercio, 8.21.2-8.21.7.

la tradición antigua, habían sido las desencadenantes de la interpretación alegórica hecha a *Iliada* y *Odisea* con Teágenes de Regio como discutido primer representante¹¹⁵. Sin embargo, lejos de las acusaciones de impiedad de las que solía ser objeto, para nuestro autor el antropomorfismo en el caso de Homero está justificado. Si, como expondrá más adelante, la divinidad es incorpórea¹¹⁶, se hacía necesario dotarla de entidad física para que su naturaleza resultara comprensible a los mortales que interactuaran con ella. La causa por la que la forma elegida fue precisamente la humana está, según detalla, en el hecho de que el hombre sea el único ser partícipe de la razón. De este modo, mediante una especie de metonimia, es posible sugerir la relación entre la razón misma, la divina, y el ser racional por excelencia, el hombre. Esta misma idea es uno de los apoyos de los que se vale Veleyo para defender el antropomorfismo en su exposición de sobre la teología epicurea en el *De Natura Deorum* de Cicerón (*ND* 1.46.1-1.49.1). Para él, si la felicidad no puede darse sin el ejercicio de la virtud y ésta tampoco, si es de un modo ajeno a la razón, los dioses, que son felices, han de tener el aspecto de un ser racional, es decir, aspecto humano:

¹¹⁵ Porfirio (*Ad Il.* 20.67sq.1-*Ad Il.* 20.67sq.18), en su afamado comentario sobre el pasaje de la θεομαχία: τοῦ ἀσυμφόρου μὲν ὁ περὶ θεῶν ἔχεται καθόλου λόγος, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ ἀπρεποῦς· οὐ γὰρ πρέποντας τοὺς ὑπὲρ τῶν θεῶν μύθους φησίν. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην κατηγορίαν οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν, ἀλληγορία πάντα εἰρησθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον ἐν ταῖς ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν. [...] οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὢν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου, κτλ. Sobre la figura de Teágenes de Regio y su controvertido papel de iniciador de la alegoría como método de exégesis, Buffière (1956) 2, 3, 82, 103 y ss.; Copeland, R. y Struck, P.T., *The Cambridge Companion to Allegory* (Pennsylvania, 2010) 18; Lamberton, R.D., *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (Berkeley y Los Ángeles, 1989) 15, 32 y 322 y, junto con Keaney, J.J. (ed.), *Homer's Ancient Readers: the Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes* (Princeton, 1992) 31; Pepin, J., *Mythe et Allégorie: Les Origines Grecques et les Contestations Judéo-Christiennes* (París, 1976) 97-98; Ramelli, I., Luccheta, G. y Radice, R., *Allegoria: L'Età Classica* (Milán, 2004) 53-56; Ramos Jurado, E.A., "Un ejemplo de exégesis alegórica, la "Teomaquia" homérica de Teágenes de Regio", *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C.: Veintiseis estudios filológicos*, J.A. López Férez coord. (Madrid, 1999) 45-59; Tate, J., "On the History of Allegorism", *CQ* 28 n° 2 (1934) 105-114.

¹¹⁶ *De Homero* 2 cap.114 (1225-1227): Τούτων δὲ πάντων (sc. θεῶν) ἀρχηγὸν καὶ ἡγεμόνα τὸν πρῶτον θεὸν νομίζόντων τῶν ἀρίστων φιλοσόφων, ἀσώματων ὄντα καὶ νοήσει μόνον καταληπτόν, κτλ.

quoniamque deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest nec virtus sine ratione constare nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura, hominis esse specie deos confitendum est.

El argumento vuelve a aparecer en algunos autores como Dion de Prusa (*Or.* 12.59.1-12.59.10¹¹⁷), Clemente de Alejandría (*Strom.* 6.9.72.2.1-6.9.72.2.4¹¹⁸), Diógenes Laercio, que, como Cicerón, lo atribuyó a Epicuro (10.139.1-10.139.6¹¹⁹ [= Epicuro *Sent. fr.* 1.1-1.7 Arrighetti]), o Porfirio (*Chr.* 76.23-76.25¹²⁰ y *Περὶ ἀγαλμάτων* 2.8-2.14¹²¹ [= Eusebio *PE* 3.7.3.2- 3.7.4.1]). No obstante, esta creencia debe de ser más antigua que los testimonios en los que se ha conservado, no sólo por las menciones de Cicerón o Diógenes Laercio sobre la filosofía epicurea, anterior a ellos, sino, además, porque existen textos que, aun sin referirla explícitamente, desarrollan una idea afín. Por ejemplo, Aristóteles sugiere

¹¹⁷ *Or.* 12.59.1-12.59.10: νοῦν γὰρ καὶ φρόνησιν αὐτὴν μὲν καθ' αὐτὴν οὔτε τις πλάστης οὔτε τις γραφεὺς εἰκάσαι δυνατὸς ἔσται· ἀθέατοι γὰρ τῶν τοιούτων καὶ ἀνιστόρητοι παντελῶς πάντες. τὸ δὲ ἐν ᾧ τοῦτο γιγνώμενόν ἐστιν οὐχ ὑπονοοῦντες, ἀλλ' εἰδότες, ἐπ' αὐτὸ καταφεύγομεν, ἀνθρώπινον σῶμα ὡς ἀγγεῖον φρονήσεως καὶ λόγου θεῶ προσάπτοντες, ἐνδεία καὶ ἀπορία παραδείγματος τῷ φανερῷ τε καὶ εἰκαστῷ τὸ ἀνεἰκαστον καὶ ἀφανὲς ἐνδείκνυσθαι ζητοῦντες, συμβόλου δυνάμει χρώμενοι, κτλ.

¹¹⁸ *Strom.* 6.9.72.2.1-6.9.72.2.4: νοερὸς γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καθ' ὃ ὁ τοῦ νοῦ εἰκονισμὸς ὁρᾶται ἐν μόνῳ τῷ ἀνθρώπῳ, ἧ καὶ θεοειδῆς καὶ θεοείκελος ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχὴν ὃ τε αἰ θεὸς ἀνθρωποειδῆς· τὸ γὰρ εἶδος ἐκάστου ὁ νοῦς, ᾧ χαρακτηριζόμεθα.

¹¹⁹ Diógenes Laercio, 10.139.1-10.139.6: Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. ἐν ἄλλοις δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδειαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.

¹²⁰ *Chr.* 76.23-76.25 von Harnack: ἀνθρωποειδῆ δὲ τῶν ἀγαλμάτων εἰκότως εἶναι τὰ σχήματα, ἐπεὶ τὸ κάλλιστον τῶν ζώων ἀνθρώπος εἶναι νομίζεται καὶ εἰκὼν θεοῦ.

¹²¹ *Περὶ ἀγαλμάτων* 2.8-2.14: Καὶ ἀνθρωποειδεῖς μὲν ἀπετύπουν (sc. οἱ Ἕλληνες) τοὺς θεοὺς, ὅτι λογικὸν τὸ θεῖον, καλοὺς δέ, ὅτι κάλλος ἐν ἐκείνοις ἀκήρατον· διαφοροῖς δὲ σχήμασι καὶ ἡλικίαις, καθέδραις τε καὶ στάσεσι καὶ ἀμφιάσεσι, καὶ τοὺς μὲν ἄρρενας, τὰς δὲ θηλείας, καὶ παρθένους καὶ ἐφήβους ἢ γάμου πείραν εἰληφότας, εἰς παράστασιν αὐτῶν τῆς διαφορᾶς.

en PA 686a 27-686a 32¹²² el parentesco entre el género mortal y los dioses a partir de la capacidad del hombre para pensar y reflexionar, acciones que considera las más divinas.

El autor continúa con su reflexión sobre la representación antropomórfica de los dioses indicando su función. Según explica, las estatuas tienen la finalidad de ser recordatorio de la existencia de aquéllos para los mortales, “incluso para los menos sensatos”. Su razonamiento, de nuevo, recoge una impresión plasmada varias veces en la literatura antigua. El caso más temprano remonta a Platón, que se había referido brevemente a esta misma opinión en Lg 930e 7-931a 4¹²³. En lo sucesivo, la idea vuelve a aparecer en Aristóteles (*Metaph.* 1074a 38-1074b 13¹²⁴), para quien la figura humana en los dioses (curiosamente, también la animal) y la creación de mitos tienen como objeto “la persuasión de la gente y su utilidad respecto a las leyes y lo conveniente”. Es decir, que constituirían una especie de ardid para facilitar la comprensión de los mortales. Avanzando el tiempo, Cicerón opina por boca del estoico Cota en ND 1.77.4-1.77.12¹²⁵ que el antropomorfismo llevado a la escultura y la pintura constituye una manera de infundir a los iletrados el respeto por los dioses. El razonamiento da un pequeño giro con Máximo de Tiro (2.2b.1-2.2c.1¹²⁶), que ve en la debilidad humana la razón de su incapacidad para captar la

¹²² PA 686a 27-686a 32: Ὅρθον μὲν γὰρ ἐστὶ (sc. ὁ ἄνθρωπος) μόνον τῶν ζώων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θεῖαν· ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν· τοῦτο δ' οὐ ῥάδιον πολλοῦ τοῦ ἄνωθεν ἐπικειμένου σώματος· τὸ γὰρ βάρος δυσκίνητον ποιεῖ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν κοινὴν αἴσθησιν.

¹²³ Lg 930e 7-931a 4: Νόμοι περὶ θεοῦ ἀρχαῖοι κεῖνται πᾶσιν διχῆ. τοὺς μὲν γὰρ τῶν θεῶν ὀρῶντες σαφῶς τιμῶμεν, τῶν δ' εἰκόνας ἀγάλματα ἰδρυσάμενοι, οὐδὲ ἡμῖν ἀγάλουσι καίπερ ἀψύχους ὄντας, ἐκείνουσ ἠγούμεθα τοὺς ἐμψύχους θεοὺς πολλὴν διὰ ταῦτ' εὐνοίαν καὶ χάριν ἔχειν.

¹²⁴ *Metaph.* 1074a 38-1074b 7: παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι (sc. οὐρανοὶ) καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, κτλ.

¹²⁵ ND 1.77.4-1.77.12: <Primum> omnium quis tam caecus in contemplandis rebus umquam fuit, ut non videret species istas hominum conlatas in deos aut consilio quodam sapientium, quo facilius animos imperitorum ad deorum cultum a vitae pravitate converterent, aut superstitione, ut essent simulacra quae venerantes deos ipsos se adire crederent. auxerunt autem haec eadem poetae pictores opifices; erat enim non facile agentis aliquid et molientes deos in aliarum formarum imitatione servare.

¹²⁶ Máximo de Tiro, 2.2b.1-2.2c.1: τῆ τοῦ θεοῦ φύσει δεῖ μὲν οὐδὲν ἀγαλμάτων οὐδὲ ἰδρυμάτων, ἀλλὰ ἀσθενὲς ὄν κομιδῆ τὸ ἀνθρώπειον, καὶ διεστὸς τοῦ θεοῦ ὅσον “οὐρανὸς γῆς,” σημεῖα ταῦτα ἐμηχανήσατο, ἐν οἷς ἀποθήσεται τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα καὶ τὰς φήμας αὐτῶν.

naturaleza incorpórea de los seres superiores, de los que es tan diferente. Por último, Porfirio adopta la misma postura que el sofista justo al comienzo de su *Περὶ ἀγαλμάτων* (1.1-1.10). En su opinión, al contrario de lo que ocurría en Platón, Cicerón o Ps. Plutarco, los más ignorantes, incapaces de entender que la noción de lo divino necesita de una concreción física para poder ser percibida por los sentidos, ven sólo madera o piedra en las esculturas de los dioses:

“Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι”¹²⁷ σοφίας θεολόγου νοήματα δεικνύς, οἷς τὸν θεὸν καὶ τοῦ θεοῦ τὰς δυνάμεις διὰ εἰκόνων συμφύλων αἰσθήσει ἐμήνυσαν ἄνδρες τὰ ἀφανῆ φανεροῖς ἀποτυπώσαντες πλάσμασι, τοῖς καθάπερ ἐκ βίβλων τῶν ἀγαλμάτων ἀναλέγειν τὰ περὶ θεῶν μεμαθηκόσι γράμματα. Θαυμαστὸν δὲ οὐδὲν ξύλα καὶ λίθους ἠγεῖσθαι τὰ ξόανα τοὺς ἀμαθεστάτους, καθὰ δὴ καὶ τῶν γραμμάτων οἱ ἀνόητοι λίθους μὲν ὀρῶσι τὰς στήλας, ξύλα δὲ τὰς δέλτους, ἐξυφασμένην δὲ πάπυρον τὰς βίβλους.

En fin, la explicación que se contiene en *De Homero* tanto sobre la función del antropomorfismo, como sus razones en la religión tradicional es bastante antigua, al menos tanto como Epicuro o Platón, y da la impresión de haberse mantenido estable a lo largo del tiempo e incluso en el ámbito de escuelas filosóficas distintas, a pesar de algunas diferencias muy superficiales. Dicha estabilidad, en consecuencia, dificulta la determinación del lugar que pudiera haber ocupado Ps. Plutarco en la transmisión de esta idea.

¹²⁷ *Orph. fr.* 245.1 K.

3. *De Homero* 2 cap. 114 (1225-1252): Sobre la naturaleza de la deidad.

Τούτων δὲ πάντων (sc. θεῶν) ἀρχηγὸν καὶ ἡγεμόνα τὸν πρῶτον θεὸν νομιζόντων τῶν ἀρίστων φιλοσόφων, ἀσώματον ὄντα καὶ νοήσει μόνον καταληπτόν, καὶ Ὅμηρος ταῦτα ὑπολαμβάνων φαίνεται, παρ' ᾧ λέγεται ὁ Ζεὺς

πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε¹²⁸

καὶ

ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη, ὕπατε κρειόντων¹²⁹.

καὶ αὐτὸς μὲν ὁ Ζεὺς φησιν

ὅσσον ἐγὼ περὶ τ' εἰμὶ θεῶν περὶ τ' εἴμ' ἀνθρώπων¹³⁰,

ἢ δὲ Ἀθηνᾶ πρὸς αὐτὸν

εὔ νυ καὶ ἡμεῖς ἴδμεν ὅ τοι σθένος οὐκ ἐπιεικτόν¹³¹.

εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῦτο ζητῆσαι, εἰ νοητὸν ἠπίστατο τὸν θεόν, οὐκ ἀντικρυς μὲν λέγεται ἐν τῇ ποιήσει, πολὺ τὸ μυθῶδες ἐχούση, ὅμως δὲ ἔστι καταμαθεῖν ἐν οἷς φησιν

εὔρεν δ' εὐρύοπα Κρονίδην ἄτερ ἤμενον ἄλλων¹³²

καὶ ἐν οἷς αὐτὸς λέγει

ἀλλ' ἦ τοι μὲν ἐγὼ μενέω πτυχὶ Οὐλύμποιο

ἤμενος, ἐνθ' ὀρόων φρένα τέρψομαι¹³³.

ἢ γὰρ μόνωσις αὕτη καὶ τὸ μὴ καταμιγνύειν τοῖς ἄλλοις θεοῖς ἑαυτὸν ἀλλὰ χαίρειν ἑαυτῷ συνόντα καὶ χρώμενον, ἡσυχίαν ἄγοντι καὶ ἀεὶ διακοσμοῦντι τὰ πάντα, τὴν τοῦ νοητοῦ θεοῦ φύσιν παρίστησιν. οἷδε δὲ ὅτι νοῦς ἐστὶν ὁ θεὸς ὁ πάντα ἐπιστάμενος καὶ διέπων τὸ πᾶν· φησὶ γὰρ ὁ Ποσειδῶν

ἦ μὰν ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος ἠδ' ἴα πάτρη,

ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ἦδει¹³⁴.

καὶ τοῦτο <τὸ> πολλὰκις

¹²⁸ *Il.* 1.544, 4.68, 5.426, 8.49, 8.132, 11.182, 15.12, 15.47, 16.458, 20.56, 22.267, 24.103; *Od.* 1.28, 12.445, 18.137.

¹²⁹ *Il.* 8.31 y *Od.* 1.45, 1.81 y 24.473.

¹³⁰ *Il.* 8.27. En *Ilíada* encontramos τόσσον por ὅσσον en ese verso. *De Homero* 2 cap. 114 es el único lugar donde se encuentra esta variante textual.

¹³¹ *Il.* 8.32.

¹³² *Il.* 1.498.

¹³³ *Il.* 20.22-20.23.

¹³⁴ *Il.* 13.354-13.355.

ἐνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησε¹³⁵

τοῦτο σημαίνει, ὅτι ἀεὶ διανοεῖται.

Siendo que los mejores filósofos consideran que el primer dios, causante y señor de todos estos (sc. dioses), es incorpóreo y alcanzable sólo mediante el pensamiento, también Homero parece haber supuesto esto en donde se dice de Zeus:

“padre de hombres y dioses”

y

“padre nuestro Crónida, el más excelso entre los soberanos.”

Y Zeus en persona dice:

“cuán superior soy a los dioses y a los hombres,”

y Atenea a él:

“bien sabemos nosotros que tu fuerza no es comparable.”

Pero, si también hay que examinar esto, si sabía que la divinidad es inteligible, (es algo que) no se dice abiertamente en su obra, porque tiene mucho de mítico, sino que, pese a ello, es posible colegirlo en donde dice:

“encontró al longividente Crónida sentado aparte de los otros”

y en los que él mismo dice:

*“pero en verdad que yo permaneceré en la cima del Olimpo
sentado, donde, observando, mi ánimo recrearé.”*

Pues esta soledad y el no mezclarse con el resto de los dioses, sino el alegrarse de estar y tratar consigo mismo, tranquilamente y ordenándolo todo, muestran la naturaleza de la divinidad inteligible. Sabe que la divinidad es intelecto que lo sabe todo y cuida de todo. En efecto, dice Posidón

*“en verdad, de ambos el mismo origen y un solo linaje,
pero Zeus nació antes y sabía más.”*

y muchas veces esto,

“entonces otra cosa pensó”

significa que siempre está pensando.

Paralelos: sobre el carácter incorpóreo e inteligible de lo divino, Jenófanes (fr. 21B 23 DK), Empédocles (fr. 31B 134 DK y 31B 133 DK), Anaxágoras (fr. 59B 12 DK), Platón (R. 509b 6-509b

¹³⁵ Il. 23.140, 23.193, Od. 2.382, 2.393, 4.795, 6.112, 18.187.

10, *Lg.* 899b 3-899b 9, *Ti.* 29d 7-30a 2 y *Plt.* 286a 5-286a 7), Aristóteles (*Metaph.* 1073a 3-1073a 13), etc.; sobre la fórmula **πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε**, quizá Diodoro Sículo (1.12.1.1-1.12.2.7), Estobeo (1.1.15.1-1.1.15.3) y Proclo (*In Ti.* 1.318.21-1.319.1 e *In Cra.* 98.1-98.8, 99.27-99.43 y 114.1-114.7); no se han hallado paralelos exactos **sobre los tres pasajes siguientes; sobre la soledad divina**, Arriano (*Epict.* 3.13.7.1-1.13.7.4), Séneca (*Ep.* 9.16.4-9.17.1), Numenio (fr.2.5-2.15 des Places [= Eusebio *PE* 11.22.1.2-11.22.2.1]), Proclo (*In Cra.* 99.27-99.43, *Ti.* 42e 5-42e 6) y Simplicio (*In Ph.* 9.156.13-9.156.15); para **II. 1.498** hay una interpretación cercana en Estobeo (1.1.28.36-1.1.28.34) y para **II. 20.22-20.23**, en Proclo (*In Ti.* 1.73.4-1.73.8); sobre **la deidad como νοῦς**, Jenófanes (fr. 11A 1.15-1.18 DK [= Diógenes Laercio, 9.19.7-9.19.11]; fr. 21A 34.3-34.6 DK [= Cicerón, *ND* 1.28.4-1.28.8]; fr. 21B 25 DK [= Simplicio, *In Ph.* 9.23.20]), Anaxágoras (fr. 59A 48 DK [= Aecio, *DDG* 299.19-299.22 y 302.11-302.12, Filodemo, *De pietate* c. 4a p. 66 G. [*DDG* 532], y Cicerón, *ND* 1.26.7-1.27.3]; fr. 59B 12 DK [= Simplicio, *In Ph.* 156.13-156.15]), Jenócrates (fr. 213.1-213.6 Parente [= Aecio, *DDG* 304.1-304.10]), Aristóteles (*Metaph.* 1072b 13-1072b 24, 1074b 25-1074b 27, 1074b 33-1074b 35), el estoicismo (fr. 634 Arnim [= Diógenes Laercio, 7.138.8-7.138.11]; fr. 157 Arnim [= Aecio, *DDG* 303.11-303.12]; fr. 158 Arnim [= Temistio, *In de An.* 5,3.35.32-5,3.35.34]; fr. 146 Arnim [= Epifanio, *Haer.* 3.508.16-3.508.17]; fr. 102 Arnim [= Diógenes Laercio, 7.135.9-7.136.1]), Numenio (fr. 16.2-16.4 des Places [= Eusebio *PE* 11.22.3.2-11.22.3.3]; fr. 17.2-17.8 des Places [= Eusebio *PE* 11.18.22.2-11.18.23.2]) o Plotino (5.1.4.1-5.1.4.10); aunque para **II. 13.354-13.355** no se encuentra la misma interpretación, algunos autores relacionan la cita con la sabiduría divina, como Plutarco (*Quomodo adolescens poetas audire debeat* 31E 12-32A 5 y *De Iside et Osiride* 351D 1-351E 1) y Juliano (Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας, 5.1-5.12), en Proclo la interpretación neoplatónica (*In Cra.* 151.1-151.10, *In Ti.* 2.115.13-21, 3.47.6-3.47.9 y 3.310.8-3.310.15); de **la última cita** no se encuentran paralelos.

Como se había hecho notar antes, todo este esfuerzo por disculpar la evidente humanidad de los dioses homéricos está motivado por la descripción de la divinidad que se hace en el capítulo 114. La razón por la que el autor se veía forzado a disfrazar el antropomorfismo de licencia artística es que, en su particular entendimiento de *Iliada* y *Odisea*, Homero había descrito a un dios “incorpóreo y únicamente aprehensible mediante la reflexión”. En ese aspecto, el aedo aparecía, bastante irónicamente, como inspiración para el dios de Jenófanes, “ni en aspecto semejante a los mortales, ni en pensamiento”¹³⁶,

¹³⁶ Fr.21 B 23 DK (= Clemente de Alejandría, *Strom.* 5.14.109.1.1-5.14.109.1.4): Ξ. ὁ Κολ. διδάσκων ὅτι εἰς καὶ ἀσώματος ὁ θεὸς ἐπιφέρει·

pero también para el de Empédocles, en absoluto antropomórfico¹³⁷, imposible de captarse con la mirada e inasible para las manos¹³⁸, o el Νοῦς de Anaxágoras, que es “infinito, autónomo y no se halla mezclado con cosa alguna”¹³⁹. Aunque éstas son las referencias más tempranas a la naturaleza incorpórea de la divinidad, cuando Ps. Plutarco la describe con el adjetivo ἀσώματος, muy posiblemente no sea bajo el influjo de la filosofía presocrática. Es más probable que el exégeta esté pensando en Aristóteles y en la entidad que describe en *Metaph.* 1073a 3-1073a 13 como eterna, inmóvil y apartada de lo sensible, sin magnitud ni partes, indivisible, impasible e inalterable y que es origen de todo movimiento¹⁴⁰; o, quizá, en su maestro, Platón, cuyas opiniones sobre teología, lejos de ser sistemáticas¹⁴¹, hacen

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

¹³⁷ Fr.31 B 134 DK (= Amonio, *In Int.* 249,1-249.10): διὰ ταῦτα δὲ καὶ ὁ Ἀκραγαντῖνος σοφὸς ἐπιρραπίσας τοὺς περὶ θεῶν ὡς ἀνθρωποειδῶν ὄντων παρὰ τοῖς ποιηταῖς λεγομένους μύθους [...]

οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέη κεφαλῆι κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νότιοιο δύο κλάδοι αἴσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γούνα, οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοισα θοῆισιν.

¹³⁸ Fr.31 B 133 DK (= Clemente de Alejandría, *Strom.* 5.12.81.2.1-5.12.81.2.5): τὸ γὰρ τοι θεῖον, ὁ Ἀκραγαντῖνός φησι ποιητής,

οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἤπερ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.

¹³⁹ Fr.59 B 12 DK (= Simplicio, *In Ph.* 9.156.13-9.156.15): [...] νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν.

¹⁴⁰ *Metaph.* 1073a 3-1073a 13: ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀίδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων· δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχει ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν (κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄπειρον μέγεθος)· ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον· πᾶσαι γὰρ αἱ ἄλλαι κινήσεις ὕστεραι τῆς κατὰ τόπον. ταῦτα μὲν οὖν δῆλα διότι τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

¹⁴¹ Sobre la dificultad de identificar el dios platónico, Diès, A., *Autour de Platon: essai de critique et d'Histoire* (París, 1972) 523-574; Drozdek (2007) 151-167; Caird (1904) vol. 1 pp. 198-220; Hackforth, R., “Plato's Theism”, *CQ* 30 n° 1 (1936) 4-9; Legido López, M., *El Problema de dios en Platón: la Teología del*

aparecer como causa primera a entidades incorpóreas: la idea del bien en *R.* 509b 6-509b 10¹⁴², el alma en *Lg.* 888e 4-900c 7¹⁴³, o el demiurgo del *Timeo*. Sea como fuere, pese a la falta de afirmaciones claras al respecto en estos autores y en el caso de que nuestro exégeta no hubiera acudido a ellos directamente, podría haberse valido de la tradición doxográfica, en la que es común atribuir a uno y otro la idea de un dios incorpóreo¹⁴⁴.

Tal como se aclara en *De Homero* 114, la ruptura de lo incorpóreo con la materia es lo que hace que la divinidad sea inaprensible para los sentidos y únicamente visible por la razón, por tanto, inteligible. Esta argumentación, aunque aplicada de un modo general a lo incorpóreo, tiene en Platón (*Plt.* 286a 5-286a 7) el precedente más antiguo:

τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται.

El autor, con la determinación de hacer aparecer a Homero como fuente de esta concepción de lo divino y a Zeus como ese dios inmaterial regente de todo, recopila algunos pasajes en los que se pone de relieve su preeminencia respecto a los otros olímpicos. Para mostrar al Cronida como ἀρχηγός y ἡγεμών, señala primero la recurrente fórmula πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. La misma cita había sido usada con una intención

Demiurgo (Salamanca, 1963); Wolfson, H.A., “The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle”, *HSPH* 56/57 (1947) 233-249.

¹⁴² *R.* 509b 6-509b 10: Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

¹⁴³ *Lg.* 899b 3-899b 9: Ἄστρον δὴ πέρι πάντων καὶ σελήνης, ἐνιαυτῶν τε καὶ μηνῶν καὶ πασῶν ὥρῶν πέρι, τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτια ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετὴν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπη τε καὶ ὅπως; ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;

¹⁴⁴ Diógenes Laercio, 3.77.5-3.77.6: δοκεῖ δ' αὐτῷ (sc. Πλάτωνι) τὸν θεὸν ὡς καὶ τὴν ψυχὴν ἀσώματον εἶναι. Ps. Galeno, *De historia philosophica* 16.14-16.17: Πλάτων μὲν οὖν καὶ Ζήνων ὁ Στωικὸς περὶ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ διεληλυθότες οὐχ ὁμοίως περὶ ταύτης διενόηθησαν, ἀλλ' ὁ μὲν Πλάτων θεὸν ἀσώματον, Ζήνων δὲ σῶμα, περὶ τῆς μορφῆς μηδὲν εἰρήκοτες. Diógenes Laercio, 5.32.3-5.32.5: τὸν δὲ θεὸν ἀσώματον ἀπέφαινε (sc. Ἀριστοτέλης), καθὰ καὶ ὁ Πλάτων. διατείνειν δὲ αὐτοῦ τὴν πρόνοιαν μέχρι τῶν οὐρανίων καὶ εἶναι ἀκίνητον αὐτόν.

parecida, aunque partiendo de presupuestos distintos, por Diodoro de Sicilia. Éste cuenta en su *Bibliotheca Historica* (1.12.1.1-1.12.2.7) cómo los egipcios, que, según explica, “proporcionaban una denominación particular a cada dios conforme a lo apropiado”, dieron el nombre de Zeus al πνεῦμα, considerado por ellos el causante de la vida en los seres animados, y cómo por aquella razón lo consideraban el padre de todo. Partiendo de la misma advocación usada por nuestro autor, el historiador deduce que Homero, “el más destacado de los poetas griegos”, había coincidido con dicha doctrina egipcia:

τούτων δ' ἕκαστον θεὸν νομίσαι καὶ προσηγορίαν ἰδίαν ἑκάστω θεῖναι κατὰ τὸ οἰκεῖον τοὺς πρώτους διαλέκτῳ χρησαμένους διηρθρωμένη τῶν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπων. τὸ μὲν οὖν πνεῦμα Δία προσαγορευῆσαι μεθερμηνευομένης τῆς λέξεως, ὃν αἴτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζώοις ἐνόμισαν ὑπάρχειν πάντων οἰοεῖ τινὰ πατέρα. συμφωνεῖν δὲ τούτοις φασὶ καὶ τὸν ἐπιφανέστατον τῶν παρ' Ἑλλησι ποιητῶν ἐπὶ τοῦ θεοῦ τούτου λέγοντα
πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Se cree que Diodoro pudo haberse valido de los *Aegyptiaca* de Hecateo de Abdera para la composición del libro primero de su *Bibliotheca*¹⁴⁵, por lo que cabe la posibilidad de hacer remontar el origen de la interpretación de tal fórmula a dicho autor, al menos, hasta el s. IV a.C.

También Proclo, aunque dentro de la tradición platónica, pone en relación el epíteto con el demiurgo como creador de todas las cosas en *In Ti.* 1.318.21-1.319.1¹⁴⁶ y en *In Cra.* 98.1-98.8¹⁴⁷ y 114.1-114.7¹⁴⁸. Sin embargo, es en otro de sus comentarios, *In Cra.* 99.27-

¹⁴⁵ Schwartz, E., “Hekataeos von Teos” *RhM* 40 (1885) 223-262.

¹⁴⁶ *In Ti.* 1.318.21-1.319.1, aunque no se refiere a Homero: πηγαῖός ἐστιν οὗτος δημιουργός, φαῖεν ἂν οἱ ἐκ τῆς θεοπαραδότου θεολογίας ὀρμώμενοι, κατὰ τὰς ἰδέας καὶ αὐτὸς δημιουργῶν τὸν ὅλον κόσμον καὶ ὡς ἓνα καὶ ὡς πολλὸν καὶ ὡς καθ' ὅλα διηρημένον καὶ ὡς κατὰ μέρη, καὶ εἷς ὑπὸ τε Πλάτωνος καὶ Ὀρφέως καὶ τῶν λογίων ποιητῆς καὶ πατὴρ ὑμνεῖται τοῦ παντός, “πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε”, γεννῶν μὲν τὰ πλήθη τῶν θεῶν, ψυχὰς δὲ πέμπων εἰς γενέσεις ἀνδρῶν, ὡς καὶ τοῦτο φησιν ὁ Τίμαιος.

¹⁴⁷ *In Cra.* 98.1-98.8: Ὅτι τὸ πατρικὸν αἴτιον ἄρχεται μὲν ἄνωθεν ἀπὸ τῶν νοητῶν καὶ κρυφίων θεῶν (ἐκεῖ γὰρ οἱ πρόωτοι τῶν ὅλων πατέρες), πρόεισι δὲ διὰ πάντων τῶν νοερῶν θεῶν εἰς τὴν δημιουργικὴν τάξιν. καὶ γὰρ ταύτην ἅμα ποιητικὴν τε καὶ πατρικὴν ἀνυμνεῖ ὁ Τίμαιος λέγων “δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργων”, ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν ἀνωτέρω τῆς μιᾶς δημιουργίας “θεοὶ θεῶν” λέγονται πατέρες, ὁ δὲ δημιουργὸς “πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε” ὑφιστάς θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους, κτλ.

99.43, donde puede identificarse el paralelo más cercano para este capítulo. Al igual que en *De Homero*, no sólo se destacan como indicativas de la naturaleza divina las expresiones πατέρα θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ ἡγεμόνα καὶ βασιλέα καὶ ὑπατον κρειόντων, sino que también se describe al hacedor como un ente introspectivo, vuelto a sí mismo, solitario y ensimismado en su tarea de ordenar el κόσμος:

καὶ Ὅμηρος δ' ἐπόμενος Ὀρφεῖ πατέρα μὲν αὐτὸν ἀνυμνεῖ κοινῇ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ ἡγεμόνα καὶ βασιλέα καὶ ὑπατον κρειόντων, καὶ περὶ αὐτὸν συνάγεσθαι φησι πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐγκοσμίων θεῶν καὶ ἐν αὐτῷ μένειν καὶ ὑπ' αὐτοῦ τελειοῦσθαι· καὶ γὰρ ἐπιστρέφειν πάντας πρὸς αὐτὸν διὰ τῆς Θέμιδος·

Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε καλέσσαι

ἢ δ' ἄρα πάντη

φοιτήσασα κέλευσε Διὸς πρὸς δῶμα νέεσθαι¹⁴⁹

καὶ ἀγείρονται πάντες κατὰ τὴν μίαν τοῦ Διὸς βούλησιν καὶ γίνονται Διὸς ἔνδον, ὡς φησιν ἢ ποιήσις¹⁵⁰, καὶ διακρίνει πάλιν ἔνδον αὐτοὺς κατὰ τὰς δύο συστοιχίας καὶ εἰς τὴν πρόνοιαν ἀνεγείρει τῶν δευτέρων, μένων αὐτὸς ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει κατὰ τὸν Τίμαιον¹⁵¹.

ὡς ἔφατο Κρονίδης, πόλεμον δ' ἀλίαστον ἔγειρεν¹⁵².

A pesar de estos ejemplos, la mayoría de los casos en los que la expresión πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε o alguna variante se cita en un contexto exegético tiene por objeto otros usos. Por ejemplo, unas veces se la menciona en relación con la monarquía, como en Aristóteles (*Pol.* 1259b 10-1259b 17) y Dion Crisóstomo (53.12.1-53.12.9); otras, curiosamente, para hacer ver que Homero no sabía nada de los dioses, como en Clemente

¹⁴⁸ *In Cra.* 114.1-114.7: Ὅτι Ὅμηρος οὐκ ἄνεισιν ἐπέκεινα τῆς Κρονίας διακοσμήσεως, ἀλλὰ τὸ τοῦ δημιουργοῦ προσεχὲς αἴτιον ἀποφαινόμενος, Κρονίδην καλεῖ· τὰ δὲ σύστοιχα αὐτοῦ Ἦραν καὶ Ποσειδῶνα καὶ Ἄϊδην· τὰ δ' ὑποβεβηκότα, “πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε” φησί· τὸν δὲ Κρόνον οὐτ' ἐνεργοῦντα οὔτε τι φθεγγόμενον εἰσάγει, ἀλλ' ὄντως ἀγκυλομήτην, ὡς εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένον.

¹⁴⁹ *Il.* 20.4-20.6.

¹⁵⁰ *Il.* 20.13

¹⁵¹ *Ti.* 42e 5-42e 6.

¹⁵² *Il.* 20.31.

de Alejandría (*Strom.* 6.17.151.4.2-6.17.152.1.1¹⁵³); o, con frecuencia, formando parte de los siguientes dos versos de *Odisea* (*Od.* 18.136-137):

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
οἷον ἐπ' ἧμαρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Esta advertencia que Odiseo, bajo la apariencia de un vagabundo, dirige a Anfínomo en su demorado regreso a Ítaca aparece en Plutarco (*Consolatio ad Apollonium* 104D 3-104E 3) y en Juan Filopono (*In de An.* 15.486.16-15.486.26) como confirmación de la imposibilidad humana frente al destino. En Sexto Empírico, en *P.* 3.244.1-3.244.9, es usada como una reflexión sobre la dificultad de conocer el carácter de un hombre sólo por sus actos y, en *M.* 7.126.1-7.128.4, como indicativa de la primacía de la razón sobre los sentidos. Temistio, por el contrario, los cita en *In de An.* 5,3.87.17-5,3.87.28 como prueba de que los antiguos confundían la αἴσθησις con el λόγος. Ha de suponerse que en Estobeo (1.1.15.1-1.1.15.3) esos hexámetros reciben una interpretación muy parecida a la desarrollada en *De Homero*, pues se mencionan bajo el título ὅτι θεὸς δημιουργὸς τῶν ὄντων καὶ διέπει τὸ ὅλον τῷ τῆς προνοίας λόγῳ καὶ ποίας οὐσίας ὑπάρχει. El autor de nuestro libro los transcribe también en el capítulo 155 (1492-1493) como fuente para el fr. 131 de Arquíloco en la edición de M.L. West:

τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε Λεπτίνεω πάϊ,
γίνεται θνητοῖς, ὁποίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγηι.

Como puede verse, la exégesis que sigue *De Homero* no es la más extendida y, aunque es posible ponerla en relación con las de Diodoro de Sicilia, Proclo y, tal vez, la recogida por Estobeo, pues se explica difícilmente que estos autores recurrieran al mismo pasaje de un modo espontáneo, sus comentarios, no obstante, incluyen matices que las diferencian. Diodoro nos muestra a un Homero inspirado por la teología egipcia, Proclo ofrece una visión neoplatónica y la interpretación recogida por Estobeo no es exactamente

¹⁵³ *Strom.* 6.17.151.4.2-6.17.152.1.1: οὕτως καὶ Ὅμηρος εἶπεν “πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε”, μὴ εἰδὼς τίς ὁ πατὴρ καὶ πῶς ὁ πατήρ.

de la fórmula πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, sino de los dos versos mencionados. Pudiera ser, entonces, que alguna exégesis sobre aquél epíteto, anterior a todos ellos, estuviera en el origen de sus comentarios, aunque, evidentemente, ha debido sufrir modificaciones en cada caso para adecuarse a la coyuntura filosófica o la intención del autor.

La siguiente prueba de que el aedo había cantado sobre un dios de las características del capítulo 114, la ve Ps. Plutarco en el siguiente hexámetro:

ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη, ὕπατε κρειόντων.

Aunque se conservan algunos comentarios a este verso, como los de Eustacio (*Ad. Il.* 2.520.5-2.520.8 y 2.520.13-2.520.16) o los de los escolios (*sch. bT Il.* 8.31 ó *sch. D Il.* 8.31), ninguno transmite una interpretación que pueda relacionarse con la de *De Homero*, siendo la mayor parte de ellos una simple paráfrasis. Existe, con todo, un escolio al segundo verso de las *Nubes* de Aristófanes perteneciente al comentario de Tzetzes que, al referirse a Zeus como padre y rey, cita no sólo el mencionado hexámetro, sino también la fórmula πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε:

ὦ Ζεῦ βασιλεῦ· μὴ πείθου τοῖς λαλοῦσιν, ἀλλὰ τοῖς λέγουσιν. πατήρ γὰρ ἀνδρῶν καὶ θεῶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων ὁ Ζεὺς τοῖς Ἑλλησιν ἐνομίζετο καὶ ἐλέγετο, ὡς τὸ

πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε

καὶ

ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη, ὕπατε κρειόντων.

Pero, a pesar de esa coincidencia con las dos primeras citas del capítulo 114, el comentario de Tzetzes, al igual que Eustacio y los escolios, no hace alusión alguna al conocimiento de Homero sobre los dioses, ni explica nada de la naturaleza de éstos. Es por eso que, aunque se reproduzcan los mismos hexámetros, no parece verosímil que este escolio y *De Homero* compartan fuente a este respecto. La interpretación teológica de este pasaje aparece, entonces, únicamente en nuestro tratado, de modo que, en ausencia de paralelos que puedan ayudar a discernir su parentesco con otra obra, se hace imposible

determinar si nuestro autor bebió de una fuente perdida o si, por el contrario, su exégesis es de cosecha propia.

Uno de los pasajes en los que aparece este último hexámetro es la famosa amenaza que Zeus profiere en *Ilíada*, 8.5-8.27, a los dioses que presten apoyo a griegos o a troyanos en su guerra por devolver Helena a Menelao, aquél en el que asegura que su poder aventaja tanto al del resto de los dioses que, suspendida una cadena áurea desde el cielo y puestos aquéllos al extremo junto con la tierra y el mar, podría dejarlos en el aire si él, al otro lado, decidiera tirar. Es a este episodio al que pertenecen también los dos versos que nuestro alegorista añade a continuación. El primero de ellos es *Il.* 8.27. La historia de la cadena dorada y la amenaza de Zeus había recibido ya bastantes interpretaciones¹⁵⁴, como, sin ir más lejos, la del capítulo 94 de *De Homero* sobre la disposición de los elementos en el cosmos¹⁵⁵, o la de Heráclito en sus *Allegoriae* (36.2.1-36.3.4), donde se explica, mediante la identificación del Cronida con el éter, que la cadena es la estela que dejan los astros en su curso celeste¹⁵⁶, la de Aristóteles (*MA* 699b 32-700a 6) que ve en ella su motor inmóvil¹⁵⁷

¹⁵⁴ Lénêque, P., *Aurea catena Homeri. Une etude sur l'allegorie grecque* (París, 1959), recopila un buen número de ellas.

¹⁵⁵ *De Homero* 2 cap. 94 (972-981): σφαιροειδοῦς γὰρ ὄντος τοῦ κόσμου, ὁ μὲν περιέχων τὰ πάντα οὐρανὸς τὸν ἄνω τόπον ἐπέχειν εἰκότως λέγοιτ' ἄν, ἡ δὲ γῆ, ἐν μέσῳ οὕσα πανταχόθεν, κατωτέρω τοῦ περιέχοντός ἐστι. τοῦτο δὴ ὁ ποιητὴς ἐν τούτοις μάλιστα δηλοῖ, ἐν οἷς φησιν ὁ Ζεὺς, εἰ ἀπὸ τοῦ Ὀλύμπου σειρὰν ἀνάψαιτο, τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν ἀνασπάσειν, ὡς πάντα μετέωρα γενέσθαι·

ἀλλ' ὅτε κεν καὶ ἐγὼ πρόφρων ἐθέλωμι ἐρύσσαι,
αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμι' αὐτῇ τε θαλάσσει·
σειρὴν μὲν κεν ἔπειτα περὶ ρίον Οὐλύμπιο
δησαίμην, τὰ δὲ κ' αὖθι μετήορα πάντα γένοιτο.

¹⁵⁶ *Ill.* 36.2.1-36.3.4: Πρῶτος ἔστηκεν αὐτός (sc. Ζεὺς), ἐπειδὴ τὴν ἀνωτάτω τάξιν, ὡσπερ ἐδηλοῦμεν, ἡ αἰθεριώδης ἐπέχει φύσις. Σειρὰν δ' ἀπήρητησεν ἀπὸ τοῦ αἰθέρος ἐπὶ πάντα χρυσῆν· οἱ γὰρ δεινοὶ τῶν φιλοσόφων περὶ ταῦτα ἀνάμματα πυρὸς εἶναι τὰς τῶν ἀστέρων περιόδους νομίζουσι.

¹⁵⁷ *MA* 699b 32-700a 6: ἄρα δὲ δεῖ τι ἀκίνητον εἶναι καὶ ἡρεμοῦν ἔξω τοῦ κινουμένου, μηδὲν ὄν ἐκείνου μόριον, ἢ οὐ; καὶ τοῦτο πότερον καὶ ἐπὶ τοῦ παντός οὕτως ὑπάρχειν ἀναγκαῖον; ἴσως γὰρ ἂν δόξειεν ἄτοπον εἶναι, εἰ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐντός. διὸ δόξειεν ἂν τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν εὖ εἰρησθαι Ὀμήρω

ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε
Ζῆν' ὑπατον πάντων, οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε·
πάντες δ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναί.

ο, la más antigua, la de Platón, en cuya exégesis (*Tht.* 153c 8-153d 5) cuenta que con la cadena dorada Homero se estaba refiriendo en realidad al sol¹⁵⁸. No obstante, aparte de su ocurrencia en el presente capítulo de *De Homero*, el verso al que nos referimos sólo se encuentra interpretado aisladamente y en clave teológica en Eustacio (*Ad Il.* 2.514.22-2.514.25), que, sin embargo, aporta una lectura muy distinta:

Ὁ δὲ ταῦτα λέγων Ζεὺς ἢ κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς εἰμαρμένη ἐστίν, ὅς καὶ πάντων περιεῖναι λέγει ἐν τῷ “τόσσον ἐγὼ περὶ τ’ εἰμὶ θεῶν περὶ τ’ εἰμὶ ἀνθρώπων”, τουτέστιν ὑπὲρ πάντα εἰμὶ τὰ περὶ γῆν καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτήν.

Esta identificación entre Zeus y el destino a la que se refiere Eustacio en su comentario, que parece haber sido algo común entre los miembros de la secta¹⁵⁹, será

τὸ γὰρ ὅλως ἀκίνητον ὑπ’ οὐδενὸς ἐνδέχεται κινήθηναι. ὅθεν λύεται καὶ ἡ πάλαι λεχθεῖσα ἀπορία, πότερον ἐνδέχεται ἢ οὐκ ἐνδέχεται διαλυθῆναι τὴν τοῦ οὐρανοῦ σύστασιν, εἰ ἐξ ἀκινήτου ἤρτηται ἀρχῆς.

¹⁵⁸ *Tht.* 153c 8-153d 5: καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα, προσβιβάζω τὴν χρυσὴν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει, καὶ δηλοῖ ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σφύζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὡς περὶ δεθέν, πάντα χρήματ’ ἂν διαφθαρεῖη καὶ γένοιτ’ ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα;

¹⁵⁹ Fr. 30 Arnim (= Plutarco, *De Stoicorum repugnantibus* 1035B 2-1035B 11). Ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον, ὃν ἔσχατόν φησι δεῖν τάττεσθαι <τὸν> περὶ θεῶν, ἔθει προτάττει καὶ προεκτίθησι παντὸς ἠθικοῦ ζητήματος· οὔτε γὰρ περὶ Τελῶν, οὔτε περὶ Δικαιοσύνης, οὔτε περὶ Ἀγαθῶν καὶ Κακῶν, οὔτε περὶ Γάμου καὶ Παιδοτροφίας οὔτε περὶ Νόμου καὶ Πολιτείας φαίνεται τὸ παράπαν φθεγγόμενος, εἰ μὴ, καθάπερ οἱ τὰ ψηφίσματα ταῖς πόλεσιν εἰσφέροντες προγράφουσιν Ἀγαθὴν Τύχην, οὕτω καὶ αὐτὸς προγράψει τὸν Δία, τὴν Εἰμαρμένην, τὴν Πρόνοιαν, τὸ συνέχεσθαι μιᾷ δυνάμει τὸν κόσμον, ἕνα ὄντα καὶ πεπερασμένον. Fr. 102 Arnim (= Diógenes Laercio, 7.135.9-7.136.1): ἔν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία· πολλαῖς τε ἐτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. Fr. 528 Arnim (= Eusebio, *PE* 15.15.1.1-15.15.6.3): Ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν· τοῦτον δὲ ἕνα μόνον εἶναί φασι καὶ πεπερασμένον καὶ ζῶον καὶ αἰδίων καὶ θεόν. [...] διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστίν. καθ’ ὅσον δὲ εἰρομένῳ λόγῳ πάντα διοικεῖ ἀπαραβάτως ἐξ αἰδίου, προσονομάζεσθαι εἰμαρμένην. Fr. 931 Arnim (= *sch. bT Il.* 8.69): οἱ Στωϊκοὶ δὲ φασιν ὡς ταῦτόν εἰμαρμένη καὶ Ζεὺς. Fr. 937 Arnim (= Plutarco, *De Stoicorum repugnantibus* 1050A 12-1050B 5): Ὅτι δ’ ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἰμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεὺς ἐστίν, οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε· πανταχοῦ γὰρ ταῦτα θρυλεῖται ὑπ’ αὐτῶν· καὶ τὸ Διὸς δ’ ἐτελείετο βουλή (*Il.* 1.5), τὸν Ὅμηρον εἰρηκέναι φησὶν ὀρθῶς, ἐπὶ τὴν εἰμαρμένην ἀναφέροντα καὶ τὴν τῶν ὄλων φύσιν, καθ’ ἣν πάντα διοικεῖται. Fr. 1076 Arnim (= Filodemo, *De pietate*, DDG 545b 12-545b 35): ἀλλὰ μὴν καὶ Χρῦσ(ι)ππος ἐν μὲν τῷ πρώτ(ῳ) περὶ θεῶν Δία φη(σὶν εἶναι τὸ)ν ἅπαντ(α διοικου)ντα

empleada un poco más adelante, en los capítulos 115-119, por el exégeta de *De Homero*, aunque sin relación con la amenaza del dios y la cadena dorada o con *Il.* 8.27. Como quedó dicho arriba, no existen más interpretaciones de este verso, por lo que tampoco es posible en este caso encontrar un precedente claro para nuestro exégeta.

Igualmente, el último verso citado a este respecto (*Il.* 8.32), perteneciente también al mismo pasaje, en concreto, a la respuesta de Atenea a las advertencias de su padre, tampoco encuentra ninguna explicación comparable a la de nuestro autor. Si bien Porfirio (*Quaestionum Homericarum liber I* 78.21-80.14, en la edición de A.R. Sodano¹⁶⁰) y un escolio a *Odisea* (*sch. E Od.* 2.315) lo mencionan, lo hacen sólo para indicar el sentido de la palabra σθένος, mientras Eustacio (*Ad. Il.* 2.520.5-2.520.8) se limita a parafrasear su contenido y a explicar el término ἐπιεικτόν (*Ad. Il.* 2.520.16-2.520.18).

Nuestro autor, entonces, se vale de algunos versos del relato de la cadena, al que ya había dado una explicación de tipo físico en el capítulo 94, para ilustrar la concepción que, en su opinión, tenía Homero de la deidad como ἀρχηγός y ἡγεμόν, es decir, como rector del κόσμος. Sin embargo, aunque ese celeberrimo pasaje había recibido numerosos comentarios en clave teológica, el alegorista de *De Homero* da la sensación de haber optado por no incluirlos en su exposición y haber preferido, en su lugar, la cita de aquellos hexámetros de manera descontextualizada. Esta posibilidad iría en contra de su objetivo, puesto que, si algo lo caracteriza, es el no dejar escapar oportunidad alguna para hacer depender del poeta toda pizca del conocimiento humano, tomando de aquí y allá cualquier exégesis que se adecúe a su propósito. En efecto, a pesar de que en los capítulos sucesivos examina la relación de los dioses y los hombres con el destino y la manera en que Homero la hace patente en su épica, no hace mención alguna de la interpretación estoica sobre la cadena dorada como εἰμαρμένη de la que se hacía eco Eustacio y cuyo rastro también se

λόγον κ(αὶ τήν) τοῦ ὄλου ψυχῆ(ν καὶ) τῆ τούτου μ(ετοχ)ῆ πάντα (ζῆν)? καὶ τοὺς λίθους, (δ)ιὸ καὶ Ζῆνα καλεῖσθαι, Δία δ' (ὄ)τι (πάν)των αἴτ(ι)ος (καὶ κύ)ριος· τόν τε κόσμον ἔμψ(υ)χον εἶναι καὶ θεό(ν, κ)αὶ τὸ ἡ(γεμον)ικόν (κ)αὶ τήν ὄ(λην ψ)υχ(ή)ν· καὶίαν ὄ(νομά)ζεσθαι τὸν Δία καὶ τήν κοινήν πάντων φύσιν καὶ εἰμαρμ(έ)νην καὶ ἀνά(γ)κην...

¹⁶⁰ Sodano, A.R., *Porphyrus quaestionum Homericarum liber I* (Nápoles 1970).

deja sentir, por ejemplo, en Elio Arístides (Εἰς Δία 5.1-5.5¹⁶¹), pero tampoco de otras lecturas que relacionan el mito con la realidad superior, como es el caso de Macrobio (*Comm.* 1.15.1-1.15.7¹⁶²), para quien la cadena sirve de vínculo transversal entre aquella y el mundo físico, o el de Olimpiodoro (*In Grg.* 47.2.18-47.2.25¹⁶³), que la toma por una alegoría de la conexión entre las causas actuantes en el universo. En lugar de eso, el autor se limitó a la lectura física del mito que nos muestra en el capítulo 94. Si hubiera de buscarse, entonces, el origen de la exégesis que se hace en *De Homero* sobre *Il.* 8.27, 8.31 y 8.32 en uno de los comentarios de los que fue objeto el episodio de la cadena dorada al que pertenecen dichos hexámetros, el más cercano y con el que podría compartir, quizá, una hipotética fuente, sería el transmitido por Ps. Justino (*Coh. Gr.* 22C 5-22D 1) para quien Homero estaba aludiendo a “la autoridad y el poder” del “único y primer dios” en aquel pasaje:

Τῷ γὰρ ἐνὶ καὶ πρώτῳ θεῷ τὴν ἐξουσίαν καὶ τὸ κράτος ἀπάντων Ὅμηρος διὰ τῆς χρυσῆς ἐκείνης ἀναφέρει σειρᾶς, τοὺς δὲ λοιποὺς θεοὺς τοσοῦτ' ἀπέχειν ἔφη τῆς ἐκείνου θεότητος, ὥστε αὐτοὺς καὶ μετὰ ἀνθρώπων ὀνομάζειν ἀξιοῦν.

Pese a todo, como se ha dicho, no se encuentran comentarios semejantes a los que transmite *De Homero* para los versos 8.27, 8.31 y 8.32 de *Ilíada*.

¹⁶¹ Εἰς Δία 5.1-5.5: Ὡς δὲ καὶ θεῶν ὅσα φύλα ἀπορροῆν τῆς Διὸς τοῦ πάντων πατρὸς δυνάμεως ἕκαστα ἔχει καὶ ἀτεχνῶς κατὰ τὴν Ὀμήρου σειρὰν ἅπαντα εἰς αὐτὸν διήρηται καὶ πάντα ἐξ αὐτοῦ ἐξῆπται, πολὺ καλλίων ἄλυσις ἢ κατὰ χρυσῆν τε καὶ εἴ τινα ἄλλην τις ἐπινοήσειεν.

¹⁶² *Comm.*1.15.1-1.15.7: *secundum haec ergo cum ex summo deo mens, ex mente anima fit, anima vero et condit et vita compleat omnia quae sequuntur, cuncta que hic unus fulgor illuminet et in universis appareat, ut in multis speculis per ordinem positus vultus unus, cum que omnia continuis successionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad inum meandi: inveniatur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faecem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio. et haec est Homeri catena aurea, quam pendere de caelo in terras deum iussisse commemorat.*

¹⁶³ *In Grg.* 47.2.18-47.2.25: εἰσὶν οὖν μείζους ἄλλαι δυνάμεις, ἃς καὶ χρυσῆν σειρὰν οἱ ποιηταὶ φασιν διὰ τὴν συνέχειαν αὐτῶν. ἔστιν οὖν πρώτη δύναμις νοερά, εἴτα ἡ ζωοποιὸς καὶ ἡ παιωνία καὶ ἐφεξῆς, ἃς ὀνόμασι θέλοντες σημάνα καλοῦσι συμβολικῶς· οὐ δεῖ οὖν ταράσσεσθαι πρὸς τὰ ὀνόματα ἀκούοντα Κρονίαν δύναμιν καὶ Δίαν καὶ τὰ τοιαῦτα, ἀλλὰ τῶν πραγμάτων φροντίζεω, ὅτι γὰρ ἄλλο τι οὖν σημαίνομεν ταῦτα λέγοντες.

Volviendo al comienzo del capítulo 114, nuestro exégeta había hecho allí una descripción de la divinidad en la que ésta aparecía, en la opinión “de los mejores filósofos”, como principio rector, ἀρχηγός y ἡγεμών, algo que puso de relieve, como acaba de verse, con la mención de algunos versos referidos a Zeus. En su descripción también insistía en su carácter incorpóreo y, por eso, únicamente apprehensible mediante la reflexión (ἀσώματων ὄντων καὶ νοήσει μόνον καταληπτών). Para dejar claro que Homero también había supuesto eso mismo con anterioridad, se reproducen dos citas de *Ilíada*, 1.498 y 3.22-3.23. En ambos casos el poeta muestra a Zeus apartado del resto de los dioses, una circunstancia la de su soledad que el autor del escrito aprovecha para mostrar a un dios ensimismado en su creación. Además, este reflexivo retiro es tomado por el autor como indicativo de la naturaleza inteligible de lo divino. Tal enfoque de un dios introspectivo es, en última instancia, deudor de la *Metafísica* peripatética, cuyo primer motor no sólo es pensamiento en acto¹⁶⁴, sino que, como su objeto ha de ser “lo más divino y lo más estimado”, tiene por única actividad la autointelección¹⁶⁵, de modo que, en las palabras del mismo Aristóteles, “si es lo más excelso, entonces se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento”¹⁶⁶. Pese a la aparente afinidad con el planteamiento peripatético, la idea se desvía en *De Homero* respecto del original cuando en el capítulo siguiente el autor se refiere a la providencia como una de las atribuciones de la divinidad. En consecuencia, ha de suponerse que la teoría del motor inmóvil aristotélica ha debido de llegar al exégeta no directamente, sino a través de alguna de las adaptaciones que otras escuelas de pensamiento hicieron de la misma. Sabemos que la idea gozó de gran fortuna en la Academia platónica,

¹⁶⁴ *Metaph.* 1072b 13-1072b 24: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἡδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνημαὶ διὰ ταῦτα). ἢ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκεῖνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον.

¹⁶⁵ *Metaph.* 1074b 25-1074b 27: δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κινήσις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.

¹⁶⁶ *Metaph.* 1074b 33-1074b 35: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἢ νόησις νοήσεως νόησις.

que con el tiempo terminó por adoptar tal concepto¹⁶⁷. Pero, como se decía antes, no fue la única escuela filosófica en hacerlo. De hecho, la descripción que encontramos en *De Homero* es, a grandes rasgos, la misma que puede leerse en las *Disertaciones* de Epicteto que compilara Arriano (*Epict.* 3.13.7.1-1.13.7.4). Allí, a tenor de la soledad y el solitario, se dice que el padre de los dioses “convive consigo mismo y encuentra el sosiego en sí mismo”, mientras reflexiona sobre “su propio gobierno”:

ὥς ὁ Ζεὺς αὐτὸς ἑαυτῷ σύνεστιν καὶ ἡσυχάζει ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἐννοεῖ τὴν διοίκησιν τὴν ἑαυτοῦ οἷα ἐστὶ καὶ ἐν ἐπινοίαις γίνεται πρεπούσαις ἑαυτῷ

Otro miembro de la secta, Séneca, en *Ep.* 9.16.4-9.17.1, también en un contexto relativo a la soledad, se expresa de un modo semejante sobre Júpiter:

Qualis est Iovis, cum resolutio mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura adquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quiddam sapiens facit: in se reconditur, secum est.

No obstante, no sólo entre los estoicos se apela a esta imagen peripatética de la deidad. Simplicio, en *In Ph.* 9.156.13-9.156.15, describe en unos términos parecidos al νοῦς de Anaxágoras cuando afirma que “no se halla mezclado con cosa alguna, sino que está solo en sí mismo”:

περὶ δὲ τοῦ νοῦ τάδε γέγραφε· νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστὶν.

¹⁶⁷ Por ejemplo, Plutarco (*Epítome libri de animae procreatione in Timaeo* 1032B 5-1032B 8): ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ μόνιμος ἦν καὶ ἀκίνητος, ἐγγενόμενος δὲ τῇ ψυχῇ καὶ κρατήσας εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ συμπεραίνει τὴν ἐγκύκλιον φορὰν περὶ τὸ μένον ἀεὶ μάλιστα ψαύουσαν τοῦ ὄντος. O Albino (*Epítome Doctrinae Platonicae* 10.2.1-10.2.9): Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ ἀεὶ, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἂν ἔτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ ἀεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ. Ἐνεργεῖ δὲ ἀκίνητος, αὐτὸς ὢν εἰς τοῦτον, ὡς καὶ ὁ ἥλιος εἰς τὴν ὄρασιν, ὅταν αὐτῷ προσβλέπη, καὶ ὡς τὸ ὄρεκτὸν κινεῖ τὴν ὄρεξιν ἀκίνητον ὑπάρχον· οὕτω γε δὴ καὶ οὗτος ὁ νοῦς κινήσει τὸν νοῦν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ.

Por otro lado, un pitagórico como Numenio (fr.2.5-2.15 des Places [= Eusebio *PE* 11.22.1.2-11.22.2.1]) se expresa de un modo similar, aunque esta vez respecto a la idea del Bien:

τάγαθὸν δὲ οὐδενὸς ἐκ παρακειμένου οὐδ' αὖ ἀπὸ ὁμοίου αἰσθητοῦ ἐστὶ λαβεῖν μηχανή τις οὐδεμία, ἀλλὰ δεήσει, [...] δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὀμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε τι ζῷον ἕτερον μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ μικρόν, ἀλλὰ τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, ἔνθα τοῦ ἀγαθοῦ ἦθη διατριβαί τε καὶ ἀγλαΐαι, αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἡρεμον, τὸ ἡγεμονικὸν ἴλεω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ.

Ya se hizo antes referencia, además, a un pasaje del comentario al *Crátilo* de Proclo que recogía esta misma reflexión (*In Cra.* 99.27-99.43¹⁶⁸) y que decía basarse en el *Timeo* platónico, concretamente, en *Ti.* 42e 5-42e 6:

Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει.

En cuanto a las citas homéricas de este pasaje, el primer verso, *Il.* 1.498, precede a la súplica de Tetis a Zeus, que acaba de volver al Olimpo tras un banquete de doce días con los etíopes, para que repare a su hijo, Aquiles, el agravio que había sufrido de Agamenón. Estobeo (1.1.28.36-1.1.28.34) reproduce un fragmento de filiación platónica que, en relación con el mismo hexámetro, hace aparecer a Zeus como δημιουργός. Sin embargo, a pesar de hacer hincapié en que a su vuelta de Etiopía el Cronida se mantiene alejado de los demás dioses, no llega a expresar con claridad la misma idea que *De Homero*:

οἱ τε γὰρ θεοὶ ἅμα πάντες εἶποντο, τὸ δὲ πλῆθος τῶν θεῶν ἔργον ἐστὶ τοῦ δημιουργοῦ ἅμα τῷ κόσμῳ γενόμενον. Ὅποταν δὲ εἰς τὸν Ὀλυμπον ἀφίκωνται, δηλοῦσι καὶ τὴν διαφορὰν, ἑτέρου λεγομένου Διὸς τοῦ κεχωρισμένου τῶν θεῶν. Ἡ γοῦν Θέτις εἰς μὲν τὸν Ὀλυμπον ἦκε (χρῆν γὰρ τὴν ποίησιν ἐκτελεῖν τὸ μύθευμα):

εὔρε δὲ εὐρύοπα Κρονίδην ἄτερ ἡμενον ἄλλων
ἀκροτάτῃ κορυφῇ πολυδειράδος Οὐλύμποιο.

¹⁶⁸ Cf. p. 48.

Hecha excepción de este texto conservado en Estobeo, no existe ningún comentario de *Il.* 1.498 que se refiera a la actividad solitaria y reflexiva del dios, pues tanto los escolios¹⁶⁹ como Eustacio¹⁷⁰ se concentran en la explicación de la palabra εὐρύοπα. Sólo un escolio, *sch. bT Il.* 1.498¹⁷¹, glosa la posición apartada de Zeus, pero únicamente para explicar que ésta se debe a su autoridad.

Los otros dos versos a los que hace mención el autor, es decir, *Il.* 20.22-20.23 están relacionados con el famoso pasaje de la teomaquia. En ellos es el retiro de Zeus a la cumbre del monte Olimpo para observar la batalla entre los dioses partidarios de los dánaos y los afectos a los teucros el que el exégeta toma por el aislamiento contemplativo de la divinidad, algo que ya había adelantado en el capítulo 102¹⁷² al analizar dicho episodio. En Proclo (*In Ti.* 1.73.4-1.73.8) encontramos la misma explicación:

ὥσπερ οὖν ὁ παρ' Ὀμήρῳ Ζεὺς καθήμενος ἐν τῇ ἄκρᾳ τοῦ Ὀλύμπου πτυχί και μένων ἐν τῇ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἐνότητι πέμπει τοὺς θεοὺς ἐπὶ τὸν Ἑλληνικὸν πόλεμον τοὺς τῆς ἐναντιώσεως προεστηκότας τῆς κοσμικῆς.

La exégesis de Proclo enlaza, además, con aquella interpretación física de la teomaquia entendida como una exposición mítica sobre la doctrina filosófica de la oposición de los contrarios. Recuérdese que éstos debían entenderse como personificados

¹⁶⁹ *Sch. A Il.* 1.498: εὐρύοπα· ἦτοι μεγαλόφθαλμον, παρὰ τοὺς ὄπας· ἢ μεγαλόφωνον, παρὰ τὴν ὄπα, ὃ ἐστὶ τὴν φωνήν. *Sch. Ge Il.* 1.498: εὐρύοπα· ἢ τὸν μεγαλόφωνον, ἢ τὸν βροντοποιὸν, ἢ τὸν μεγαλόφθαλμον, ἦτοι τὸν πάντα ἐφορῶντα. *Sch. bT Il.* 1.498: ex. εὐρύοπα: ψιλῶς μεγαλόφωνον, ὡς τὸ “ἐριβρεμέτης” (13.624). ἢ μεγαλόφθαλμον διὰ τὸ προνοητικόν.

¹⁷⁰ *Ad Il.* 1.217.25-1.218.7: “Ὅτι εὐρύοπα τὸν Δία λέγει ἢ ὡς μεγαλόφθαλμον διὰ τὸ προνοητικόν ἢ ὅτι εὐρὸ βλέπομεν διὰ τοῦ ἀέρος, ὅς ἐστι Ζεὺς, ἢ ὅτι εὐρεῖαν ἔχει ὄπα. Βροντητικὸς γὰρ ὁ αὐτὸς Ζεὺς και ἐριβρεμέτης και ἐρισμάραγος. λέγεται δὲ και διηχῆς ὑπὸ τῶν φυσικῶν. και Δία μὲν οὕτως εὐρύοπα λέγει ὁ ποιητής. Ἥρα δὲ βοῶπις, ὡς μὲν ἀήρ και αὐτὴ εἴοικε τῇ βοῇ παρονομάζεσθαι διὰ τοὺς ἀερίους ἤχους· μυθικῶς δὲ ἡ λέξις ἐπαινὸς ἐστὶν αὐτῆς ὡς γυναικὸς διὰ τὸ κατὰ βοῦν μεγαλόφθαλμον· ἐξ οὗ και κύριον ὄνομα Εὐρώπη τέθειται. [Ἵρα δὲ ὡς νῦν μὲν ἀναλόγως κατὰ πτώσιν αἰτιατικὴν ἔφη εὐρύοπα Δία· ὅτε δὲ εἶπη “εὐρύοπα Ζεὺς”, καινοσημάτιστος ἐκείνη εὐθεῖα, ὡς προδεδήλωται, κατὰ αἰτιατικὴν και κλητικὴν ἐκπεφωνημένη.]

¹⁷¹ *Sch. bT Il.* 1.498: ἰδίᾳ δὲ κάθηται διὰ τὴν ἐξοχήν.

¹⁷² *De Homero* 2 cap. 102 (1061-1062): θεατὴν δὲ τῆς μάχης <παρίστησι> (sc. Ὀμηρος) τὸν πρῶτον θεὸν και ἐπὶ τούτῳ γεγηθότα.

en cada uno de los dioses¹⁷³, de ahí la expresión ἐναντίωσις κοσμική con la que termina este texto. Curiosamente los comentarios que ofrecen Eustacio (*Ad Il.* 4.359.10-4.359.17 y 4.360.10-4.360.11) y los escolios (*sch.* AbT *Il.* 20.23a y *sch.* bT *Il.* 20.23b), paráfrasis en su mayoría acerca del contenido de aquellos hexámetros, no tienen ninguna relación con las explicaciones contenidas en nuestro tratado y en Proclo. Éste aparece así como el único paralelo plausible para *De Homero* en este caso.

Para terminar con el capítulo 114 y antes de comenzar en el siguiente su disertación sobre la providencia y el destino, el dios incorpóreo e inteligible del que se nos habla en *De Homero* es equiparado a aquel νοῦς¹⁷⁴ omnisciente y regente del κόσμος que se rastrea en la filosofía griega desde Jenófanes¹⁷⁵ y Anaxágoras¹⁷⁶, quien junto con sus homeomerías

¹⁷³ La interpretación de dicho pasaje (*Il.* 20.67-20.74) entre los comentaristas antiguos: *De Homero* 2 cap. 102; Heráclito (*All.* 52.1.1-58.4.3), Plutarco (*De Primo Frigido* 950e 9-950e 11), Porfirio (*Ad Il.* 20.67sqq), Máximo de Tiro (26.8a 1-26.8i 2), Cirilo (*Contra Iulianum* 1.36.1-1.36.32), Eustacio (*Ad Il.* 4.369.17-4.374.26) y en los escolios (*sch.* D *Il.* 20.67, *sch.* D *Il.* 20.74, *sch.* bT *Il.* 20.68b, *sch.* bT *Il.* 20.69c, *sch.* bT *Il.* 20.70-71, *sch.* T *Il.* 20.72a, *sch.* bT *Il.* 73-74 y *sch.* A^{int} *Il.* 20.74a). Algunas opiniones modernas: Buffière (1956) 101-106; Pepin (1976) 97-98; Ramos Jurado (1999) 45-59.

¹⁷⁴ Sobre la evolución del concepto de νοῦς en la filosofía griega, von Fritz, K., “NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides”, *CPh* 40.4 (1945) 223-242 y “NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period” *CPh* 41.1 (1946) 12-34, Warden, J. R., “The Mind of Zeus” *JHI* 32.1 (1971) 3-14.

¹⁷⁵ Fr. 11A 1.15-1.18 DK (= Diógenes Laercio, 9.19.7-9.19.11): οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὅμοιον ἔχουσιν ἀνθρώπων· ὅλον δὲ ὄραν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν· σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ αἰδίων. πρῶτός τε ἀπεφίηνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτὸν ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ πνεῦμα. Fr. 21A 34.3-34.6 DK (= Cicerón, *ND* 1.28.4-1.28.8): *tum Xenophanes qui mente adiuncta omne praeterea quod esset infinitum deum voluit esse, de ipsa mente item reprehendetur ut ceteri, de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens neque coniunctum potest esse.* Fr. 21B 25 DK (= Simplicio, *In Ph.* 9.23.20): ἀλλ' ἀπάνευθε πόνιοι νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

¹⁷⁶ Fr. 59A 48 DK (= Aecio *DDG* 299.19-299.22): ὁ δὲ Ἀναξαγόρας φησὶν, ὡς εἰστήκει κατ' ἀρχὰς τὰ σώματα, νοῦς δὲ αὐτὰ διεκόσμησε θεοῦ καὶ τὰς γενέσεις τῶν ὄλων ἐποίησεν. Aecio, *DDG* 302.11-302.12: Ἀ. νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν. [...] Filodemo, *De pietate* c. 4a p. 66 G. (*DDG* 532): [θε]ὸν γεγονέναι τε καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι καὶ πάντων ἄρχειν καὶ κρατεῖν. καὶ νοῦν ἄπειρα ὄντα [με]μειγμένα τὰ σύμπαντα διακοσμήσαι. Cicerón, *ND* 1.26.7-1.27.3: *inde A., qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus omnium rerum discriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione dissignari et confici voluit: in quo non vidit neque motum sensu iunctum et continentem infinito ullum esse posse neque sensum omnino, quo non tota natura*

había popularizado tal principio, y que en lo sucesivo fue retomado por Aristóteles¹⁷⁷, como se comentó en páginas anteriores, algún miembro de la Academia¹⁷⁸, después por los estoicos¹⁷⁹ y, finalmente, por el neopitagorismo¹⁸⁰ y el neoplatonismo¹⁸¹. Con la intención de justificar el origen homérico de esa identificación, el autor recurre, como es costumbre, a

pulsa sentiret. deinde si mentem istam quasi animal aliquod esse voluit, erit aliquid interius ex quo illud animal nominetur. quid autem interius mente? cingatur igitur corpore externo. quod quoniam non placet, aperta simplexque mens nulla re adiuncta, qua sentire possit, fugere intellegentiae nostrae vim et rationem videtur; Fr. 59B 12 DK (= Simplicio, *In Ph.* 156.13-156.15): περι δὲ τοῦ νοῦ τάδε γέγραφε· νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τρωὶ ἐμέμεικτο ἄλλωι, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τρωι.

¹⁷⁷ Cf. n. 164, 165 y 166.

¹⁷⁸ Jenócrates, fr. 213.1-213.6 Parente (= Aecio, *DDG* 304.1-304.10): Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Καλχηδόνιος τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεοῦς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατρὸς ἔχουσιν τάξιν ἐν οὐρανῶ βασιλεύουσιν, ἦντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῶ πρῶτος θεός· τὴν δ' ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἣτις ἐστὶν αὐτῶ ψυχὴ τοῦ παντός.

¹⁷⁹ Fr. 634 Arnim (= Diógenes Laercio, 7.138.8-7.138.11): τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρῦσιππος ἐν τοῖς περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῇ ιγ' περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς. Fr. 157 Arnim (= Aecio, *DDG* 303.11-303.12): Ζήνων ὁ Στωικὸς νοῦν κόσμου πύρινον (sc. θεὸν ἀπεφήνατο). Fr. 158 Arnim (= Temistio, *In de An.* 5.3.35.32-5.3.35.34): τάχα δὲ καὶ τοῖς ἀπὸ Ζήνωνος σύμφωνος ἢ δόξα, διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεὸν τιθεμένους καὶ ποῦ μὲν εἶναι νοῦν, ποῦ δὲ ψυχὴν, ποῦ δὲ φύσιν, ποῦ δὲ ἔξιν. fr. 146 Arnim (= Eripanio, *Haer.* 3.508.16-3.508.17): Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ὁ Στωικὸς ἔφη μὴ δεῖν θεοῖς οἰκοδομεῖν ἱερά, ἀλλ' ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῶ νῶ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν. fr. 102 Arnim (= Diógenes Laercio, 7.135.9-7.136.1): Ἐν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία· πολλαῖς τ' ἐτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.

¹⁸⁰ Numenio, fr. 16.2-16.4 des Places (= Eusebio, *PE* 11.22.3.2-11.22.3.3): Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἢ ἰδέα, ταύτης δ' ὠμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὔρηται ὢν τὸ ἀγαθόν. Fr. 17.2-17.8 des Places (= Eusebio, *PE* 11.18.22.2-11.18.23): Ἐπειδὴ ἦδει ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτόν, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς, διὰ τοῦτο οὕτως εἶπεν ὡσπερ ἂν τις οὕτω λέγοι· “Ὁ ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλ' ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θεϊότερος”.

¹⁸¹ Plotino, 5.1.4.1-5.1.4.10: κόσμον αἰσθητὸν τόνδε εἴ τις θαυμάζει εἰς τε τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν τάξιν τῆς φορᾶς τῆς αἰδίου ἀποβλέπων καὶ θεοῦς τοὺς ἐν αὐτῶ, τοὺς μὲν ὀρωμένους, τοὺς δὲ καὶ ἀφανεῖς ὄντας, καὶ δαίμονας καὶ ζῶα φυτὰ τε πάντα, ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθινώτερον ἀναβάς κάκει πάντα ἰδέτω νοητὰ καὶ παρ' αὐτῶ αἰδία ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῆ, καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην, καὶ σοφίαν ἀμύχανον, καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς ἐπὶ Κρόνου βίον θεοῦ κόρου καὶ νοῦ ὄντος.

algunos versos del poeta, en esta ocasión, ayudándose de la etimología, a *Il.* 13.354-355 y a la fórmula ἐνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησε.

En la primera, la referencia a la sabiduría que confiere al Cronida el haber sido el primogénito¹⁸² es la que sirve de pretexto al exégeta. Aunque no parece que existan lecturas equivalentes para aquellos dos hexámetros, es decir, que los vinculen con el νοῦς como inteligencia ordenadora, sí hay, no obstante, algunos testimonios de su uso para ilustrar la sabiduría propia de la divinidad. Es el caso de Plutarco en *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 31E 12-32A 5, donde, advirtiendo del vínculo que une la torpeza y la cobardía a la ignorancia, declara que “el conocimiento es lo más divino y lo más regio”, causa de la “superioridad de Zeus” y la primera de las virtudes:

σφόδρα δὲ τούτοις κάκεῖνα σύμφωνά ἐστιν ἃ λέγει περὶ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος

ἧ μὰν ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος ἦδ' ἴα πάτρη,
ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ἦδει.

θειότατον γὰρ ἀποφαίνει τὴν φρόνησιν καὶ βασιλικώτατον, ἐν ἧ τίθεται τὴν μεγίστην ὑπεροχὴν τοῦ Διὸς, ἅτε δὴ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἔπεσθαι ταύτη νομίζων.

En *De Iside et Osiride* 351D 1-351E 1 el de Queronea vuelve a hacer un comentario muy parecido a los mismos hexámetros para poner en el conocimiento y la sabiduría la solemnidad del gobierno de Zeus :

οὐ γὰρ ἀργύρῳ καὶ χρυσῷ μακάριον τὸ θεῖον οὐδὲ βρονταῖς καὶ κεραυνοῖς ἰσχυρόν, ἀλλ' ἐπιστήμη καὶ φρονήσῃ, καὶ τοῦτο κάλλιστα πάντων Ὅμηρος ὧν εἶρηκε περὶ θεῶν ἀναφθεγζάμενος

ἧ μὰν ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος ἦδ' ἴα πάτρη,
ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ἦδει

σεμνοτέραν ἀπέφηνε τὴν τοῦ Διὸς ἡγεμονίαν ἐπιστήμη καὶ σοφία πρεσβυτέραν οὖσαν.

¹⁸² En la versión más extendida, sin embargo, fue Zeus el último en nacer: Hesíodo (*Th.* 453-506) ó Ps. Apolodoro (*Bibl.* 1.4.1-1.7.8).

Junto con *De Homero* sólo Plutarco cita los dos versos en un contexto relativo a la sabiduría divina, aunque, según se ha visto, no para darles la misma interpretación. En otros autores se reproduce únicamente el segundo de ellos, como, por ejemplo, en Juliano (Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας, 5.1-5.12¹⁸³), como demostración de que la omnisciencia de los dioses es el producto de conocerse a sí mismos. Pero es Proclo quien, a pesar del enfoque neoplatónico y de no referirse expresamente al νοῦς, nos ofrece una explicación más parecida del hexámetro en las cuatro ocasiones en las que aparece mencionado en su obra: así Zeus, como dios más antiguo y, por tanto, más sabio, es en *In Cra.* 151.1-151.10¹⁸⁴ “el principio inteligible” (τὸ πρῶτον νοητόν), en *In Ti.* 2.115.13-21¹⁸⁵ “rey de todo lo pensante” (πάντων βασιλεὺς τῶν νοερῶν), en *In Ti.* 3.47.6-3.47.9¹⁸⁶, en calidad de ente inteligible, perfecto e inalterable (τὸ δὲ νοητὸν ἀεὶ τέλειον, ἀεὶ ἀκμαῖον, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ

¹⁸³ Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας, 5.1-5.12: Ὅτι μὲν τοι καὶ τὸ τῷ θεῷ κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦσθαι οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ τὸ τὴν ἐφικτὴν ἀνθρώποις γνῶσιν τῶν ὄντων περιποιήσασθαι, πρόδηλον ἐντεῦθεν. [...] Ὅμηρός φησι
θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασι,

καὶ μέντοι καὶ περὶ τοῦ Διὸς

Ἄλλὰ Ζεὺς πρότερος γέγονει καὶ πλείονα ἦδει·

ἐπιστήμη γὰρ ἡμῶν οἱ θεοὶ διαφέρουσιν. Ἠγεῖται γὰρ ἴσως καὶ αὐτοῖς τῶν καλῶν τὸ αὐτοῦς γινώσκειν· ὅσῳ δὴ κρείττονες ἡμῶν εἰσι τὴν οὐσίαν, τοσοῦτῳ γνόντες ἑαυτοῦς ἴσχουσι τῶν βελτιόνων ἐπιστήμην.

¹⁸⁴ *In Cra.* 151.1-151.10: Ὅτι τριχῶς τὸ Ποσειδῶν ὄνομα ἀναλέλυται νῦν, καὶ γὰρ τριαινοῦχος ὁ Ποσειδῶν, καὶ οἱ Τρίτωνες καὶ ἡ Ἀμφιτρίτη οἰκεῖα τοῦ θεοῦ τούτου. [...] τὸ δὲ δεύτερον ἀπὸ τῆς πρὸς τὸ πρῶτον κοινωνίας, καθ’ ὃ συγκριτικῶς εἴρηται περὶ τοῦ Διός·

ἄλλὰ Ζεὺς πρότερος γέγονει καὶ πλείονα ἦδει·

καὶ γὰρ προσεχὲς νοητὸν τοῦ Ποσειδῶνος ὁ τοιοῦτος Ζεὺς.

¹⁸⁵ *In Ti.* 2.115.13-21: ἔτι τὸ τὰ πρεσβύτερα τῶν νεωτέρων ἄρχειν ἀπ’ αὐτῶν καθήκει τῶν νοητῶν καὶ εἰς τὸ πᾶν· καὶ γὰρ ἐκεῖ πάντων βασιλεὺς τῶν νοερῶν ὁ Πρωτόγονος, ὁ ὑπὸ πάντων ὀνομαζόμενος, καὶ ἐν τοῖς νοεροῖς πάντων λέγεται πατὴρ τῶν Κρονιδῶν πρεσβύτατος·

ἄλλὰ Ζεὺς πρότερος γέγονει καὶ πλείονα ἦδει·

πανταχοῦ γὰρ τὸ μὲν πρεσβύτερον νοερωτέρας καὶ ὀλικωτέρας καὶ μοναδικωτέρας ἐστὶ ζωῆς σύμβολον...

¹⁸⁶ *In Ti.* 3.47.6-3.47.9: τὸ δὲ νοητὸν ἀεὶ τέλειον, ἀεὶ ἀκμαῖον, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει· ὅθεν καὶ πρεσβύτερόν ἐστὶ τι ἐκεῖ·

ἄλλὰ καὶ Ζεὺς πρότερος γέγονει·

καὶ ὡσαύτως) y, por último, en *In Ti.3.310.8-3.310.15*¹⁸⁷, asimilado al demiurgo platónico, autor de la creación.

En esta ocasión, ni Eustacio (*Ad Il. 3.484.6-3.484.28*), ni los escolios (*sch. bT Il. 13.355* y *sch. V Od. 13.142*) coinciden con *De Homero* en sus comentarios, puesto que en ambos casos, en una interpretación ética de *Il. 13.354-355*, sólo se centran en la sabiduría que la experiencia confiere a los mayores y el respeto con el que, por ello, deben ser tratados.

A falta de paralelos más claros para *De Homero* en su exégesis de *Il. 13.354-355* y de la fórmula ἐνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησε, sí puede determinarse, sin embargo, el origen de la identificación entre Zeus y el νοῦς de Anaxágoras, que debió darse primero entre los seguidores del filósofo, según cuenta Jorge Sincelo (*Ecloga Chronographica 174.25-175.2*):

ἐρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόριοι τοὺς μυθώδεις θεοὺς νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν τέχνην, ὅθεν καὶ τὸ χειρῶν ὄλλυμένων ἔρρει πολύμητις Ἀθήνη¹⁸⁸.

Los estoicos, tiempo después, recogieron el testigo cuando, además de tomar a Zeus por el aire o el éter que todo lo habita¹⁸⁹, vieron en él el destino o la mente ordenadora (fr. 102 Arnim [= Diógenes Laercio, 7.135.9-7.136.1]):

¹⁸⁷*In Ti. 3.310.8-3.310.15*: ὅτι μὲν γὰρ οἱ ἐγκόσμοι θεοὶ νέοι προσαγορεύονται, δῆλον. εἰκόασι δὲ οὕτω κεκλήσθαι παρὰ τοῦ Πλάτωνος ἢ πρὸς τὸ πρεσβεῖον παραβαλλόμενοι τῆς ἀφανοῦς δημιουργίας καὶ τὴν ὑπεροχὴν τῆς ἐν ἐκείνῃ δυνάμεως καὶ τὴν τελειότητα τῆς νοήσεως (τὸ γὰρ νοερώτερον παρὰ τοῖς θεοῖς πρεσβύτερον·

ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γηγόνει καὶ πλείονα ἤδει, φησὶν Ὅμηρος).

¹⁸⁸ Fr. 347 K.

¹⁸⁹ Fr. 1000.1-1000.3 Arnim (= *sch. MQDΔVA in Aratum 1.49-1.54*: μετέβη ἐπὶ τὸν κατ' ἐπωνυμίαν Δία, τὸν φυσικόν, ὃς ἐστὶν ἄηρ. καὶ γὰρ τὸν ἀέρα Δία λέγουσιν· οὗτος γὰρ ἐστὶ κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς ὁ διὰ πάντων διήκων. Fr. 1061.3-1061.5 Arnim (= Servio, *Aen. 10.18.11-10.18.13*): “*O pater, o hominum divumque aeterna potestas*” [...] *nam divum potestas est, quia ipse (sc. Iuppiter) est aether, qui elementorum possidet principatum*. Fr. 154.4-154.6 Arnim (= Cic. *Acad. Pr. 2.12611-2.126.13*): *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur*.

Ἔν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία· πολλαῖς τ' ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.

También entre los comentaristas del poeta, al amparo del hábito en dichos círculos filosóficos, hubo de ser común aquella identificación, de la que se conservan numerosos ejemplos: Porfirio (Περὶ ἀγαλμάτων 3.1-3.3¹⁹⁰), algunos escolios de *Ilíada* (*sch.* bT *Il.* 14.252 y *sch.* D *Il.* 4.2¹⁹¹) y, sobre todo, Eustacio¹⁹², especialmente en *Ad Il.* 1.33.25-1.34.1, donde además de referirse a Zeus como νοῦς, también señala su papel como padre de hombres y dioses y como personificación de la providencia y el destino, lo que lo acerca bastante a nuestro *De Homero*:

ὥς δὲ Ζεὺς οὐ μόνον ὁ κατὰ μῦθον πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, οὐδὲ μόνον ὁ καθ' ἱστορίαν Κρητικὸς βασιλεύς, ἀλλὰ καὶ ὁ κατὰ ἀναγωγὴν ἀήρ καὶ αἰθήρ καὶ ἥλιος καὶ οὐρανὸς καὶ εἰμαρμένη καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ παντός ἢ καὶ πρόνοια καὶ ὁ νοῦς δὲ ὁ κατὰ ἄνθρωπον, καθωμίληται τοῖς παλαιοῖς.

Es casi seguro, entonces que el autor de *De Homero* recurrió a la misma tradición exegética que todos ellos, si, como parece por su cita de *Il.* 13.354-355, entendió que Zeus actúa como el νοῦς rector del κόσμος.

En cuanto a la fórmula ἔνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησε, sólo se nos han transmitido los comentarios que hicieron de ella Eustacio (*Ad Il.* 4.711.6-17, *Ad Od.* 1.193.5-1.193.8 y 1.160.17-1.160.22) y un escolio a *Odisea* (*sch.* S *Od.* 2.382), pero en ningún caso pueden ponerse en relación con la interpretación que transmite el capítulo 114 de *De Homero*. Aun

¹⁹⁰ Περὶ ἀγαλμάτων 3.1-3.3: Ὅρα δὲ τὴν τῶν Ἑλλήνων σοφίαν οὕτως διασκοπούμενος. Τὸν γὰρ Δία τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ὑπολαμβάνοντες, ὃς τὰ ἐν αὐτῷ ἐδημιούργησεν ἔχων τὸν κόσμον, ...

¹⁹¹ *Sch.* bT *Il.* 14.252: ex. Διὸς νόον: τὸν Δία, ὃς ἐστὶ νοῦς κόσμου. *Sch.* D *Il.* 4.2.25-4.2.28: Γαννυμήδης δὲ ὑπηρετεῖ μόνῳ τῷ Διὶ, ὅτι ὁ μὲν Ζεὺς πρῶτος ἐστὶ νοῦς, μόνος δὲ ὁ νοῦς ἔχει οἰκεῖον τὸ, τοῖς μήδεσι γάννυσθαι. τοῦτο γὰρ ὁ Γαννυμήδης. Schrader (1880-1882) vol. 1 p. 68 recoge este último escolio en su edición de las *Quaestiones Homericae*. No así MacPhail (2011).

¹⁹² A continuación se citan sólo algunos casos por no redundar demasiado: *Ad Il.* 1.190.19: Δία δὲ (sc. τινὲς φασὶ) τὸν θεῖον νοῦν, τὴν ψυχὴν τοῦ παντός; *Ad Il.* 1-16-26: εἶγε Ζεὺς μὲν ὁ νοῦς, Μοῦσαι δὲ ἡ κατὰ νοῦν γνῶσις; *Ad Il.* 1.300.20-1.300.21: Ζεὺς γὰρ ἐνταῦθα ὁ νοῦς, δι' οὗ τὸ ζῆν εἶ τοῖς ἀνθρώποις ἐστίν; *Ad Od.* 2.124.16-2.124.17: Ζεὺς, τουτέστιν ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς καὶ ἡ φρόνησις.

así, parece evidente que en el trasfondo de su explicación (τοῦτο σημαίνει, ὅτι ἀεὶ διανοεῖται) vuelve a estar, como ya se apuntó arriba, Aristóteles y su motor inmóvil, es decir, pensamiento eterno en acto¹⁹³, aunque con la salvedad de que para el estagirita el objeto de aquella reflexión del ser supremo no puede ser otro que sí mismo¹⁹⁴.

¹⁹³ Cf. n. 164, 165 y 166.

¹⁹⁴ *Metaph.*1074b 25-1074b 27: δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χειρὸν γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. *Metaph.*1074b 33-1074b 35: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

4. De Homero 2 cap. 115 (1253-1264): La providencia y el hado pertenecen al pensamiento divino.

Τῆς δὲ τοῦ θεοῦ διανοίας ἔχεται καὶ ἡ πρόνοια καὶ ἡ εἰμαρμένη, περὶ ὧν εἴρηνται λόγοι πολλοὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις. τούτων δὲ πάντων τὰς ἀφορμὰς Ὅμηρος παρέσχε. τὰ μὲν γὰρ τῆς προνοίας τῶν θεῶν τί ἂν καὶ λέγοι τις, ὅπου διὰ πάσης τῆς ποιήσεως οὐ μόνον πρὸς ἀλλήλους ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων διαλέγονται ἀλλὰ καὶ καταβάντες ἐπὶ τὴν γῆν τοῖς ἀνθρώποις ὁμιλοῦσιν; ὀλίγα δὲ παραδείγματος ἕνεκα θεασώμεθα, ἐν οἷς ἐστὶν ὁ Ζεὺς λέγων πρὸς τὸν ἀδελφὸν

ἔγνωσ, Ἐννοσίγαιε, ἐμὴν ἐν στήθεσι βουλήν,
ὧν ἕνεκα ξυνάγειρα· μέλουσί μοι ὀλλύμενοί περ¹⁹⁵,

καὶ ἐν ἄλλοις

ὦ πόποι, ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τεῖχος
ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι· ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ¹⁹⁶.

Con la reflexión de lo divino se relacionan tanto la providencia como el hado, sobre los que se han expuesto muchos razonamientos por parte de los filósofos. El punto de partida para todos éstos lo ofreció Homero, pues respecto a la providencia de los dioses, ¿qué más podría decirse, cuando en toda su obra, no sólo hablan entre ellos en socorro de los hombres, sino que incluso bajando a la tierra tienen trato con los hombres? Veamos unos pocos versos a modo de ejemplo en los que es Zeus quien habla a su hermano:

*“conocías, Ennosigeo, la voluntad de mi pecho,
las razones por las que os reuní: me preocupa que perezcan”*

y en otros versos:

*“ay, ay, a un hombre querido en torno al muro perseguido
con los ojos veo y mi corazón se lamenta.”*

Paralelos: para el hado como concerniente a la actividad intelectual de la divinidad, Plutarco (*De Stoicorum repugnantibus* 1056C 1-1056C 4 [= fr. 937 Arnim]), Ps. Plutarco (*De fato* 572F 5-572F 8), Diógenes Laercio (7.135.9-7.136.1 [= fr. 102 Arnim]), Porfirio (*Περὶ ἀγαλμάτων* 3.1-3.3), Eustacio (*Ad Il.* 1.33.25-1.34.1), algunos escolios de *Ilíada* (*sch.* bT *Il.* 14.252 y *sch.* D *Il.* 4.2) y uno de los escolios de *Trabajos y Días* (*Scholia in Op.*105 Gaisford); acerca de **Homero como**

¹⁹⁵ *Il.* 20.19-20.20.

¹⁹⁶ *Il.* 22.168-22.169.

origen de las opiniones sobre el destino, Plutarco (*De Stoicorum repugnantibus* 1050A 11-1050B 5 y 1056B 3-1056B 8 y en *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 23C 6-23D 14), Porfirio (*Ad. Il.* 6.488) y Eusebio de Cesarea (*PE* 6.8.1.1-6.8.7.5); sobre **el trato de los dioses con los hombres**, Platón (*Io.* 531c 2-531d 2), Cicerón (*ND* 2.166.1-2.166.4), Luciano (*JTr.* 39.5-39.6) y Marcelino (*Rerum Gestarum Libri* 21.14.5.1-21.14.5.2); no se han hallado paralelos exactos para las citas de este capítulo.

Con el capítulo 114 se da por finalizada la sección respectiva a la naturaleza de la deidad. A lo largo de los próximos siete apartados, 115-121, el autor enumera las breves alusiones sobre el hado y la providencia que, a su juicio, Homero había diseminado a lo largo de sus dos epopeyas. En nuestro tratado, tanto uno como otra, pertenecen al ámbito del pensamiento divino (τοῦ θεοῦ διάνοια) y, aunque parecen regirlo todo, el hombre no está atado irremisiblemente a su influjo por gozar de cierto libre albedrío, tal como nos cuenta en el capítulo 120¹⁹⁷. Sobre la escuela seguida en ambas afirmaciones, parece, en principio, que Ps. Plutarco se distancia sensiblemente de la estoica, la que más importancia había dado al concepto de εἰμαρμένη, primero, porque al presentar al destino como producto de la reflexión de aquél, difiere de la identificación total entre ambos propia de la secta¹⁹⁸, y, además, porque abriendo la posibilidad de que el hombre pueda modificar su destino, está negando el fatalismo en el que debieron de haber creído los estoicos¹⁹⁹. No

¹⁹⁷ *De Homero* 2 cap. 120 (1312-1315): ἡγεῖται μέντοι καὶ αὐτός, ὥσπερ καὶ μετ' αὐτὸν οἱ δοκιμώτατοι τῶν φιλοσόφων, Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Θεόφραστος, οὐ πάντα καθ' εἰμαρμένην παραγίνεσθαι ἀλλὰ τι καὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι.

¹⁹⁸ Cf. n. 159.

¹⁹⁹ Fr. 915 Arnim (= Diógenes Laercio, 7.149.2-7.149.6): καθ' εἰμαρμένην δὲ φασὶ τὰ πάντα γίνεσθαι Χρῦσιππος ἐν τοῖς περὶ εἰμαρμένης καὶ Ποσειδώνιος ἐν δευτέρῳ περὶ εἰμαρμένης καὶ Ζήνων, Βόηθος δὲ ἐν πρώτῳ περὶ εἰμαρμένης. ἔστι δὲ εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. Fr. 916 Arnim (= Teodoreto, *Affect.* 6.14.1-6.14.3): Καὶ Χρῦσιππος δὲ ὁ Στωϊκὸς μηδὲν διαφέρειν εἶπε τοῦ εἰμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον, εἶναι δὲ τὴν εἰμαρμένην κίνησιν ἀίδιον συνεχῆ καὶ τεταγμένην. Fr. 918 Arnim (= Nemesio, *Nat. Hom.* 36.20-36.24) εἰ δὲ ἡ εἰμαρμένη εἰρμός τις οὔσα αἰτιῶν ἀπαράβατος· οὕτω γὰρ αὐτὴν οἱ Στωϊκοὶ ὀρίζονται· (τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράλλακτον) οὐ κατὰ τὸ συμφέρον, ἀλλὰ κατὰ τὴν οἰκείαν κίνησιν καὶ ἀνάγκην ἐπάγει τὰ τέλη. Fr. 919 Arnim (= Servio, *Aen.* 3.376.3-3.376.3): “*Voluitque vices*” definitio fati secundum Tullium, qui ait: *Fatum est conexio rerum per aeternitatem se invicem tenens, quae suo ordine et lege variatur, ita tamen, ut ipsa varietas habeat aeternitatem.* Fr. 920 Arnim (= Ps. Alejandro de Afrodisias, *De anima libri mantissa* 185.1-185.5): ἀλλὰ μὴν ὁμολογεῖται πάντα τὰ

obstante, se conservan ejemplos en los que éstos se apartaron de la ortodoxia, como se verá a continuación, de modo que no es difícil leer algunas opiniones parecidas a la expresada en este capítulo entre los adeptos del pórtico. Por supuesto, el autor se aparta claramente de la escuela epicurea, para la que el devenir no seguía más regla que el caprichoso movimiento de los átomos²⁰⁰. Al menos, en lo que respecta al libre albedrío, del que se trata al final de la sección, en el capítulo 120, el autor citará sus fuentes, una de las pocas ocasiones en las que lo haga, que no son otras que Platón, Aristóteles y Teofrasto.

Volviendo a la relación que tiende *De Homero* entre la reflexión divina y el destino, aunque no se hallan paralelos exactos para la expresión usada, τοῦ θεοῦ διάνοια, es éste un enfoque, ya se apuntó antes²⁰¹, que puede encontrarse a veces entre los estoicos, para quienes lo canónico era, sin embargo, la equiparación metonímica entre dios y el hado. Así, en uno de los escolios a *Trabajos y Días* de Hesíodo (*Scholia in Op.*105 Gaisford), Proclo explica que el destino es para los seguidores de Zenón la “mente de Zeus”:

Διὸς νόον ἐξαλέασθαι. Οὐ δυνατόν ἐστι τοῦ Διὸς νοῦν ἐκκλῖναι, ὃ ἐστι τὴν εἰμαρμένην· ταύτην γὰρ οἱ Στωϊκοὶ Διὸς νοῦν προσηγορεύκασιν.

καθ' εἰμαρμένην γιγνώμενα κατὰ τάξιν καὶ ἀκολουθίαν γίνεσθαι τινα καὶ τι ἐφεξῆς ἔχειν ἐν αὐτοῖς. [...] εἰρμὸν γοῦν αἰτίων αὐτῆν φασιν εἶναι. Fr. 921 Arnim (= Cicerón, *Diu.* 1.125.10-1.126.5): *Fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod quum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit: eodemque modo nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. Ex quo intelligitur ut fatum sit non id quod superstitiose, sed id quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea quae praeterierunt facta sint, et quae instant fiant, et quae sequentur futura sint.* Fr. 923 Arnim (= Servio, *Aen.* 1.257.13-1.257.14): *et simul per transitum Stoicorum dogma ostendit, nulla ratione posse fata mutari.* Fr. 924 Arnim (= *M. Annaei Lucani Commenta Bernensia* 2.306): *et hoc secundum Stoicos qui omnia dicunt fato regi et semel constituta nec a numinibus posse mutari.*

²⁰⁰ Claudio Eliano, fr. 61.1-61.6 Hercher: εἶχε δὲ ἄρα τὸ βιβλίον τὰς Ἐπικούρου δόξας, ἃς ἐκεῖνοι κυρίας οὕτω καλοῦσιν, Ἐπικούρου κακὰ γνωρίσματα· ἐν αἷς ἄρα καὶ τότε ἦν, ὅτι τὸ πᾶν φέρεται τύχῃ τινί, οὐ μὴν βουλήσει καὶ κρίσει θεοῦ. ταύτας δὲ τὰς θρυλουμένας ἀτόμους πληττομένας ὑπ' ἀλλήλων, κτλ.

²⁰¹ Cf. pp. 63 y 64.

De una manera parecida a ésta, refiere Plutarco, en *De Stoicorum repugnantibus* 1056C 1-1056C 4 (= fr. 937 Arnim), que Crisipo identificaba al hado con la “razón de Zeus”:

τέλος δέ φησι (sc. Χρύσιππος) μηδὲν ἴσχεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι μηδὲ τοῦλάχιστον ἄλλως ἢ κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον, ὃν τῆ εἰμαρμένη τὸν αὐτὸν εἶναι.

Por otro lado, en el ámbito del platonismo medio también aparece la providencia relacionada con la actividad intelectual de la divinidad. Es el caso de otro tratado pseudopltarqueo, *De fato* 572F 5-572F 8, donde la πρόνοια es descrita como τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις:

Ἔστιν οὖν πρόνοια ἢ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις οὔσα εὐεργέτις ἀπάντων, καθ' ἣν πρώτως ἕκαστα τῶν θείων διὰ παντὸς ἄριστα τε καὶ κάλλιστα κεκόσμηται, κτλ.

Respecto a los filósofos a los que menciona Ps. Plutarco al comienzo del capítulo, podría estar haciendo alusión al autor de alguno de los tratados conservados en los que se discute sobre el hado, como los de Alejandro de Afrodisias, Nemesio, Juan Crisóstomo o el pseudopltarqueo citado arriba; o, tal vez, a una de las innumerables noticias o alguno de los fragmentos de los que se han perdido, como los de Crisipo, Zenón, Epicuro, etc. Sin embargo, en la exposición sobre el destino en *De Homero* no se recoge la división tripartita de la providencia propia del platonismo medio y del neoplatonismo, es decir, una primera providencia que se ocupa del movimiento celeste y de las ideas, una segunda de los seres generados y una tercera de las acciones humanas²⁰². Ese tipo de ausencias, que ha de

²⁰² La que puede leerse, por ejemplo, en Ps. Plutarco (*De fato*, 572F - 573A 6): Ἔστιν οὖν πρόνοια ἢ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις οὔσα εὐεργέτις ἀπάντων, [...] ἢ δὲ δευτέρα δευτέρων θεῶν τῶν κατ' οὐρανὸν ἰόντων, [...] τρίτη δ' ἂν εἰκότως ῥηθεῖη πρόνοιά τε καὶ προμήθεια τῶν ὄσσοι περι γῆν δαίμονες τεταγμένοι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων φύλακές τε καὶ ἐπίσκοποί εἰσι.; o también en Nemesio (*Nat. Hom.*, 42.6-42.21): Πλάτων μὲν οὖν καὶ τὰ καθόλου καὶ τὰ καθ' ἕκαστα πρόνοιαν διοικεῖν βούλεται, διαιρῶν τὸν τῆς προνοίας λόγον εἰς τρία. πρώτην μὲν γὰρ εἶναι τὴν τοῦ πρώτου θεοῦ. [...] τῆς δὲ γενέσεως τῶν ἀτόμων ζώων τε καὶ φυτῶν καὶ πάντων τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ τοὺς δευτέρους θεούς, [...]

deberse, de nuevo, al desconocimiento de nuestro autor y no a una omisión voluntaria (recuérdese, contraria al objeto homerólatra de esta obra), es, precisamente, el que sugiere la crítica cuando pone en el neoplatonismo el *terminus ante quem* para la composición del tratado.

En la perspectiva del autor de *De Homero*, también había sido el poeta el punto de partida de las incontables disertaciones de los filósofos sobre el destino a las que se refiere al comienzo del capítulo 115. En este sentido, en suponer que el ciego de Quíos ya había hablado en sus versos sobre la εἰμαρμένη, no es una rareza nuestro tratado, ya que la atribución al poeta de tal conocimiento encuentra bastantes paralelos. Plutarco, en *De Stoicorum repugnantibus* 1050A 11-1050B 5²⁰³ y 1056B 3-1056B 8²⁰⁴, nos informa sobre tal práctica entre los estoicos. Pero es él mismo quien, en *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 23C 6-23D 14, cuenta que los poetas, entre ellos Homero, al que cita dos veces en ese pasaje, se valen con frecuencia del nombre de Zeus con la intención de referirse a la fortuna o al hado:

πολλῶν οὖν οὕτω λεγομένων εἰδέναι δεῖ καὶ μνημονεύειν ὅτι καὶ τῷ τοῦ Διὸς καὶ Ζηνὸς ὀνόματι ποτὲ μὲν τὸν θεὸν ποτὲ δὲ τὴν τύχην πολλάκις δὲ τὴν εἰμαρμένην προσαγορεύουσιν (sc.οἱ ποιηταί). ὅταν μὲν γὰρ λέγωσι

Ζεῦ πάτερ, Ἰδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε,
δοῦς νίκην Αἴαντι²⁰⁵

καὶ

τῆς δὲ διεξαγωγῆς καὶ τοῦ τέλους τῶν πρακτῶν καὶ τῆς τεύξεως τῶν κατὰ τὸν βίον τῶν τε φυσικῶν καὶ τῶν ὑλικῶν τε καὶ ὀργανικῶν καλουμένων ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἀντικειμένων, τὴν τρίτην εἶναι πρόνοιαν Πλάτων ἀποφαίνεται.

²⁰³ *De Stoicorum repugnantibus* 1050A 11-1050B 5: ὅτι δ' ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἰμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεὺς ἐστίν, οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε· πανταχοῦ γὰρ ταῦτα θρυλεῖται ὑπ' αὐτῶν (sc. τῶν Στωϊκῶν)· καὶ τὸ “Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή” (*Il.* 1.5) τὸν Ὅμηρον εἰρηκέναι φησὶν (sc. Χρῦσιππος) ὀρθῶς ἐπὶ τὴν εἰμαρμένην ἀναφέροντα καὶ τὴν τῶν ὄλων φύσιν, καθ' ἣν πάντα διοικεῖται.

²⁰⁴ *De Stoicorum repugnantibus* 1056B 3-1056B 8: ὁ δὲ λέγων, ὅτι Χρῦσιππος οὐκ αὐτοτελῆ τούτων αἰτίαν (sc. τοῦ κατορθοῦν καὶ φρονεῖν) ἀλλὰ προκαταρκτικὴν μόνον ἐποιεῖτο τὴν εἰμαρμένην, ἐκεῖ πάλιν αὐτὸν ἀποδείξει μαχόμενον πρὸς αὐτόν, ὅπου τὸν μὲν Ὅμηρον ὑπερφυῶς ἐπαινεῖ περὶ τοῦ Διὸς λέγοντα (*Il.* 15.109)· “τῷ ἔχεθ', ὅττι κεν ὕμμι κακὸν πέμπησιν ἐκάστῳ”, κτλ.

²⁰⁵ *Il.* 7.202-7.203.

ὦ Ζεῦ, τίς εἶναί φησι σοῦ σοφώτερος²⁰⁶;
 τὸν θεὸν αὐτὸν λέγουσιν· ὅταν δὲ ταῖς αἰτίαις πάντων τῶν γιγνομένων ἐπονομάζωσι τὸν
 Δία καὶ λέγωσι
 πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαμεν
 ἥρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν
 οἰωνοῖσι τε δαῖτα, Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή²⁰⁷,
 τὴν εἰμαρμένην.

Si se tiene en cuenta que, junto con los citados, en algunos episodios de *Ilíada*, como el peso de los destinos de Héctor y Aquiles (*Il.* 22.208-22.213) o la fábula de los dos toneles de los que el Cronida reparte las suertes (*Il.* 24.527-24.533), se da por hecho que el conocimiento del destino es una de sus atribuciones, no resulta extraño que tanto Plutarco como nuestro autor emplearan pasajes relativos al dios para poner a Homero en relación con tal o cual doctrina sobre el devenir.

Porfirio (*Ad. Il.* 6.488²⁰⁸) también hace un extenso uso de las citas homéricas²⁰⁹ para demostrar que el poeta era consciente de la inviolabilidad del destino²¹⁰, que, en sus palabras, “domina no sólo a los hombres, sino también a los dioses”²¹¹. Otro tanto ocurre con un fragmento de un tal Diogeniano²¹² conservado en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio (*PE* 6.8.1.1-6.8.7.5), en el que se transmiten algunos versos de *Ilíada*²¹³ de los que Crisipo, con la intención de demostrar que todo acaece conforme a lo predeterminado, se había valido en el primer libro de su *Περὶ Εἰμαρμένης*. Diogeniano niega esta afirmación

²⁰⁶ Fr.351 Nauck.

²⁰⁷ *Il.* 1.3-1.5.

²⁰⁸ El comentario de este verso también es recogido por MacPhail en su edición de las *Quaestiones Homericae* (pp. 120-125).

²⁰⁹ *Od.* 1.35-1.36 y 3.66 e *Il.* 5.83, 15.367, 2.155, 23.80-23.81, 5.613, 15.117-15.118, 15.208-15.210, 16.441-16.459, 16.849, 18.117-18.119 y 18.328-18.329.

²¹⁰ *Ad Il.* 6.488.23-6.488.24: Ὅμηρος μέντοι ἀπαράβατον τὴν μοῖραν τὴν κατὰ τὴν εἰμαρμένην οἶδεν, κτλ.

²¹¹ *Ad Il.* 6.488.29-6.488.30: κρατεῖν δὲ οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θεῶν ἀποφαίνεται, κτλ.

²¹² Gercke, A., *Chrysippea* (Leipzig, 1885) 701-703, intenta identificar la fecha, la patria y la escuela de este Diogeniano, llegando a la única conclusión segura de que hubo de ser epicureo, a pesar de que el fragmento de Eustacio viene precedido del título ΑΠΟ ΤΩΝ ΔΙΟΓΕΝΕΙΑΝΟΥ ΤΟΥ ΠΕΡΙΠΑΤΗΤΙΚΟΥ.

²¹³ *Il.* 23.78-79 y 20.127-128.

por considerar que en otros hexámetros, de *Odisea* esta vez²¹⁴, se demuestra lo contrario, es decir, que en Homero el hado es sólo causa de algunos acontecimientos²¹⁵.

En lo sucesivo, el autor se dispone a mostrar los episodios en los que, supuestamente, Homero había dejado constancia sobre su conocimiento respecto a la providencia y el hado. Con este propósito, señala primero que las escenas en las que los dioses bajan del Olimpo a departir con los humanos no son sino la manifestación de la providencia a los mortales. En lo referente al trato entre aquéllos como tema de la poesía homérica, Hillgruber, el comentarista de la obra para Teubner²¹⁶, encontró como paralelos a Cicerón (*ND* 2.166.1-2.166.4²¹⁷), Luciano (*JTr* 39.5-39.6²¹⁸) y Marcelino (*Rerum Gestarum Libri* 21.14.5.1-21.14.5.2²¹⁹). A éstos debería añadirse también el testimonio de Platón, que en *Ión* 531c 2-531d 2 incluye por boca de Sócrates la relación entre hombres y dioses como uno de los temas de la poesía homérica:

ἢ Ὅμηρος περὶ ἄλλων τινῶν λέγει ἢ ὧν περὶ σύμπαντες οἱ ἄλλοι ποιηταί; οὐ περὶ πολέμου τε τὰ πολλὰ διελήλυθεν καὶ περὶ ὁμιλιῶν πρὸς ἀλλήλους ἀνθρώπων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ ιδιωτῶν καὶ δημιουργῶν, καὶ περὶ θεῶν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς ἀνθρώπους ὁμιλούντων, ὡς ὁμιλοῦσι, καὶ περὶ τῶν οὐρανίων παθημάτων καὶ περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, καὶ γενέσεις καὶ θεῶν καὶ ἡρώων; οὐ ταῦτά ἐστι περὶ ὧν Ὅμηρος τὴν ποίησιν πεποίηκεν;

Los versos en concreto en los que el autor considera que Homero había descrito esa revelación de la providencia son, según aquél, *Il.* 20.19-20.20, en donde Zeus da a conocer a Posidón su propósito de permitir la participación de los dioses en el combate entre dánaos

²¹⁴ *Od.* 1.7 y 1.32-34.

²¹⁵ *PE* 6.8.3.1-6.8.4.1: οὐ μὴν οὐδ' ἐκεῖνο συνιδεῖν ἠδυνήθη, τὸ μηδαμῶς τὸν Ὅμηρον μὴδ' ἐν ἐκείνοις τοῖς ἔπεσι συμμαρτυρεῖν αὐτοῦ τῷ δόγματι. οὐ γὰρ τὸ πάντα γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην, ἀλλὰ μᾶλλον τό τινα κατ' ἐκείνην συμβαίνειν δι' αὐτῶν ὑποβάλλων εὐρεθήσεται.

²¹⁶ Hillgruber (1994-1999) vol. 2 pp. 256-257.

²¹⁷ *ND* 2.166.1-2.166.4: *quae ratio poetas maximeque Homerum impulit ut principibus heroum Ulixi Diomedii Agamemnoni Achilli certos deos discriminum et periculorum comites adiungeret.*

²¹⁸ *JTr* 39.5-39.6: Οὐκοῦν ἐκεῖνο (sc. Ὅμηρος) ἐπέισθην τὴν πρόνοιαν τῶν θεῶν ἐμφανίζοντι.

²¹⁹ *Rerum Gestarum Libri* 21.14.5.1-21.14.5.2: *sempiternis Homeri carminibus intellegi datur non deos caelestes cum uiris fortibus collocutos nec affuisse pugnantibus uel iuuisse, sed familiares genios cum isdem uersatos, etc.*

y teucros, e *Il.* 22.168-22.169, en los que el Tonante, temiendo ya por la vida de Héctor, contempla cómo es perseguido por Aquiles en torno a los muros de Ilión.

La primera cita es recogida sólo por dos autores más: Galeno (*PHP* 3.2.19.1-3.2.19.12²²⁰) y Eustacio (*Ad Il.* 4.359.10-4.359.13²²¹). En ninguno de los dos casos reciben una interpretación equivalente a la de *De Homero*. Galeno, criticando el uso interesado que Crisipo hacía de los hexámetros del poeta, lo menciona sólo para contarnos que había tomado, entre otros, el segundo de ellos como prueba de que el raciocinio tiene su asiento en el pecho; y Eustacio únicamente se limita a hacer una paráfrasis de los mismos.

En cuanto a *Il.* 22.168-22.169, el testimonio más antiguo que recoge aquellos versos es Platón, que en *R.* 388b 8-388c 5 critica a Homero por mostrar a los dioses sometidos a las pasiones que también azotan a los humanos:

πολὸν δ' ἔτι τούτων μᾶλλον δεησόμεθα μήτοι θεοὺς γε ποιεῖν ὀδυρομένους καὶ λέγοντας

ὦμοι ἐγὼ δειλή, ὦμοι δυσαριστοτόκεια·

εἰ δ' οὖν θεοὺς, μήτοι τόν γε μέγιστον τῶν θεῶν τολμῆσαι οὕτως ἀνομοίως μιμήσασθαι, ὥστε

ὦ πόποι, φάναι, ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ ἄστυ

ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι, ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ·

²²⁰ *PHP* 3.2.19.1-3.2.19.12: τὰ μὲν γὰρ τοιαῦτα τῶν ἐπῶν ἅπαντ' ἐχρῆν ὑπ' αὐτοῦ παραλελειφθαι, δι' ὧν δὲ νοῦν καὶ φρένας καὶ διάνοιαν καὶ λογισμὸν εἶπέ τις ποιητῆς ἐν καρδίᾳ περιέχεσθαι, συνάγειν ἔδει, καθάπερ ἔχει καὶ τὰ τοιαῦτα·

“καὶ τότε δὴ στηθέων Ἀθάμα φρένας ἐξέλετο Ζεὺς.”

καὶ

“ἔγνωσ, Ἐννοσίγαιε, ἐμὴν ἐν στήθεσι βουλήν.”

²²¹ *Ad Il.* 4.359.10-4.359.13: (v. 20 s.) “Ὅτι ὁ φωραθεῖς, ἐφ' οἷς ὑπὲρ τινων κρύβδην νοεῖ, ἐρεῖ “ἔγνωσ ἐμὴν ἐνὶ στήθεσι βουλήν· μέλουσί μοι ὀλλύμενοί περ”. Ζεὺς δὲ τοῦτό φησιν, ἐφ' οἷς αὐτὸς μὲν βουλήν ἠθροισε, Ποσειδῶν δὲ ἤρετο “τί ποτε αὖ ἀργικέραυνε θεοὺς ἀγορήνδε κάλεσας; ἦ τι περὶ Τρώων καὶ Ἀχαιῶν μερμηρίζεις” καὶ ἐξῆς.

Siguiendo su estela, Atenágoras (*Leg.* 21.1.1-21.2.7²²²) y Ps. Justino (*Coh. Gr.* 2B 4-2E 1²²³), recurren a los mismos hexámetros para criticar la humanización de los dioses homéricos, pero, como en el caso de Platón, no hay mención alguna de la providencia, que tampoco se recoge en el comentario de Eustacio (*Ad Il.* 4.599.23-4.599.27). Carecemos, entonces, de paralelos para la interpretación de aquellas dos citas y, sin embargo, pese a esta ausencia, la alusión a la πρόνοια no es rara entre los exégetas del poeta. Por ejemplo, Eustacio en *Ad Od.* 1.17.23-1.17.25²²⁴ y *Ad Il.* 1.132.23-1.132.24²²⁵ explica que Atlas en el primer caso y Atenea en el segundo han de entenderse como personificaciones de aquélla; o uno de los escolios de Odisea (*sch. E Od.* 5.1.28-5.1.30) en donde se lee que “Homero llama asamblea de los dioses a la providencia superior”:

ὁ δὲ Ὅμηρος ἄθροισιν τῶν θεῶν τὴν ἄνω πρόνοιαν λέγει, καθημένην ἐκεῖ καὶ τὰ τῆδε οἰκονομοῦσαν καὶ ὑπὲρ τῶνδε βουλευομένην.

²²² *Legat.* 21.1.1-21.2.7: Καίτοι εἰ σαρκοειδεῖς μόνον ἔλεγον αὐτοὺς καὶ αἷμα ἔχειν καὶ σπέρμα καὶ πάθη ὀργῆς καὶ ἐπιθυμίας, καὶ τότε ἔδει λῆρον καὶ γέλωτα λόγους τούτους νομίζειν· οὔτε γὰρ ὀργή οὔτε ἐπιθυμία καὶ ὄρεξις οὐδὲ παιδοποιὸν σπέρμα ἐν τῷ θεῷ. ἔστωσαν τοίνυν σαρκοειδεῖς, ἀλλὰ κρείττους μὲν θυμοῦ καὶ ὀργῆς, ἵνα μὴ Ἀθηνᾶ μὲν βλέπεται “σκυζομένη Διὶ πατρί, χόλος δὲ μιν ἄγριος ἦρει”, Ἥρα δὲ θεωρῆται “Ἥρη δ' οὐκ ἔχαδε στήθος χόλον, ἀλλὰ προσηύδα”, κρείττους δὲ λύπης,

ὦ πόποι, ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τεῖχος
ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι· ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ.

²²³ *Coh. Gr.* 2B 4-2E 1: Τίνας τοίνυν, ὧ ἄνδρες Ἕλληνες, τῆς θεοσεβείας ὑμῶν διδασκάλους εἶναι φατε; Τοὺς ποιητάς; [...] Ἐπειτα δὲ καὶ ἅ περὶ τοῦ πρώτου παρ' αὐτοῖς νομιζομένου θεοῦ λέγει, ὃν καὶ πατέρα ὀνομάζει πολλάκις ἀνδρῶν τε θεῶν τε, ἀναγκαῖον ὑπομῆσαι. [...] τοῦτον ἐρῶντα καὶ σχετλιάζοντα καὶ ὀλοφυρόμενον καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων θεῶν ἐπιβουλευόμενον Ὅμηρος εἰσάγει, καὶ ποτὲ μὲν ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ παιδὸς λέγοντα·

Ἦ μοι ἐγών, ὅτε μοι Σαρπηδόνα, φίλτατον ἀνδρῶν,
Μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιῳ Μενoitιάδαο δαμῆναι

ποτὲ δὲ ὑπὲρ τοῦ Ἔκτορος·

Ἦ πόποι, ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τεῖχος
ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι· ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ.

²²⁴ *Ad Od.* 1.17.23-1.17.25: ὁ δὲ Ὅμηρος ἄθροισιν τῶν θεῶν τὴν ἄνω πρόνοιαν λέγει, καθημένην ἐκεῖ καὶ τὰ τῆδε οἰκονομοῦσαν καὶ ὑπὲρ τῶνδε βουλευομένην.

²²⁵ *Il.* 1.132.23-1.132.24: ὁ δὲ Παραβάτης, ἐν οἷς Δία νοεῖ τὸν ἥλιον, ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι λέγει τὴν Ἀθηνᾶν ἥτοι τὴν πρόνοιαν.

5. De Homero 2 cap. 116 (1265-1271): las cualidades humanas que aprecia la divinidad.

Ἔτι δὲ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα καὶ τὸ φιλόφρονον ἦθος ἐμφαίνει, εἰπὼν

πῶς ἂν ἔπειτ' Ὀδυσσεύς ἐγὼ θείοιο λαθοίμην,
ὅς περὶ μὲν νόον ἐστὶ βροτῶν, περὶ δ' ἰρὰ θεοῖσιν
ἀθανάτοισι δέδωκε, τοὶ οὐρανὸν εὐρὸν ἔχουσιν;²²⁶

ἐν οἷς ὁρᾶν ἔστιν ὅτι ἐπήνεσε τὸν ἄνδρα πρῶτον <μὲν> ἐπὶ τῷ νοῦν ἔχειν, δεύτερον δὲ ἐπὶ τῷ σέβειν τοὺς θεούς.

Y aun muestra su dignidad regia y su carácter filántropo cuando dice

*“¿cómo podría entonces yo del divino Odiseo olvidarme,
que en inteligencia supera a los mortales y más que nadie dedica sacrificios
a los dioses inmortales, que el ancho cielo tienen?”*

Versos en los que es posible ver que alabó al hombre primero por tener inteligencia y segundo por venerar a los dioses.

Paralelos: aproximadamente la misma interpretación de **Od. 1.65-1.67** en Máximo de Tiro (38.7b.1-38.7b.7) y Eustacio (*Ad Od.* 1.20.43-1.21.1).

En un pequeño excursus dentro de esta exposición sobre el hado y la providencia, el autor muestra las cualidades humanas por las que la divinidad tiene aprecio, en esta ocasión, la prudencia y la piedad. Como siempre, el exégeta se apoya en la obligada cita homérica, *Od.* 1.65-1.67, donde Zeus asegura a su hija, Atenea, que no se ha olvidado del errar de su protegido Odiseo. Aunque Plutarco (*Quomodo adulator ab amico internoscatur* 55.B.4-55.B.10) y Sinesio (*Ep.* 139.22-139.25) mencionan el primer verso, es Máximo de Tiro (38.7.b1-38.7b.7) quien transmite una interpretación equivalente a la hallada en *De Homero*, al afirmar que Zeus, aun quejándose de la mezquindad de algunos mortales, no es indiferente a los hombres buenos. Este autor, curiosamente, o bien poseía una edición de *Ilíada* que difería en el pasaje en cuestión, o bien pudo haber cometido un error al transcribir la cita, quizá de memoria, puesto que los hexámetros que reproduce pertenecen,

²²⁶ *Od.* 1.65-1.67.

en realidad, a *Il.* 10.243-10.245 y son pronunciados por Diomedes, no por el Cronida, a pesar de que comparten el primer verso con los referidos en *De Homero*:

Περὶ δὲ τῶν ἀγαθῶν ἀνθρώπων οὐκ ἀκούση τοιοῦτον οὐδὲν λέγοντος (sc. Διός),
οὐδὲ ἀπωθουμένου τὴν αἰτίαν, οὐδὲ ἀποτιθεμένου τὴν φροντίδα, ἀλλ' αὐτὸ τοῦναντίον·
πῶς ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆος ἐγὼ θεῖοιο λαθοίμην,
οὔ περὶ μὲν πρόφρων κραδίη, καὶ θυμὸς ἀγήνωρ
ἐν πάντεσσι πόνοισι, φιλεῖ δέ ἐ Πάλλας Ἀθήνη;

Sea como fuere, no obstante el desliz de Máximo, parece evidente por la referencia a Zeus que su intención era semejante a la de nuestro autor y que posiblemente ambos se insertan en la misma tradición exegética. Otro tanto ocurre con Eustacio, que ofrece una explicación equivalente en su comentario a ese pasaje en *Ad Od.* 1.20.43-1.21.1, aunque la prudencia y la piedad son tomadas por él como virtudes en general, sin mencionar si son especialmente valoradas por los dioses o no:

Ὅτι δύο ταῦτα ὁ ποιητὴς τῷ Ὀδυσσεῖ ἐπιμαρτύρεται διὰ τοῦ Διὸς ὡς προδεδήλωται ἀγαθὰ, ὅτι τὲ κατὰ νοῦν περίεστι πάντων ὃ ἐστὶν ὑπερέχει, καὶ ὅτι περὶ τὸ θεῖον εὐσεβεῖ. σύνεσις ἄρα καὶ εὐσέβεια μᾶλλον τῶν ἄλλων οἶδε κοσμεῖν τὸν ἄνθρωπον. καὶ ἔστιν ἔπαινος ἀνδρὸς τοιοῦτου τὸ, ὃς περὶ μὲν νόον ἐστὶ βροτῶν, περὶ δὲ ἱερὰ θεῶ ἀθανάτῳ ἔδωκεν ὃς οὐρανὸν εὐρὸν ἔχει. διὸ καὶ θεῖον αὐτὸν εἶπε καὶ περίνοιαν αὐτῷ ἐπεμαρτύρατο.

6. De Homero 2 cap. 117 (1272-1279): el trato entre dioses y hombres.

Πῶς δὲ καὶ αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις ὁμιλοῦντας ποιεῖ τοὺς θεοὺς, ἐν πολλοῖς ἔστι καταμαθεῖν, ὥσπερ καὶ τὴν Ἀθηνᾶν ποτὲ μὲν τῷ Ἀχιλλεῖ²²⁷, ἀεὶ δὲ τῷ Ὀδυσσεῖ²²⁸, καὶ τὸν Ἑρμῆν τῷ Πριάμῳ²²⁹ καὶ αὖ πάλιν τῷ Ὀδυσσεῖ²³⁰. καθόλου δὲ ἀεὶ τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις παραστατεῖν οἶεται· φησὶ γὰρ

καὶ τε θεοὶ <ξεῖνοισιν> εὐκότεις ἄλλοδαποῖσι,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόλιας,
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες²³¹.

Y cómo describe a los dioses teniendo trato con los propios hombres, en muchos episodios es posible comprobarlo, como, por ejemplo, Atenea a veces con Aquiles y siempre con Odiseo y Hermes con Príamo y también con Odiseo. En general cree que los dioses siempre asisten a los hombres, pues dice

*“y los dioses semejantes a huéspedes extranjeros,
mostrándose de toda clase de formas, frecuentan las ciudades,
vigilando la soberbia de los hombres y su rectitud.”*

Paralelos: sobre la asistencia divina dada a ciertos héroes, Cicerón (ND 2.165.11-2.166.4), Máximo de Tiro (4.8d.1-4.8d.5) o Favorino (fr. 96,8.1-96,8.17 Barigazzi); para **Od. 17.485-17.487**, Diodoro de Sicilia (1.12.9.1-1.12.10.6), Caritón (2.3.6.7-2.3.7.5), Eunapio (VS 6.7.7.1-6.7.8.1), Himerio (*Declamationes et orationes* 38.14-38.19) y un escolio a *Odisea* (sch. H *Od.* 17.485); en algunos autores platónicos, referidos a los demonios, como en Máximo de Tiro (8.8f.4-8.8f.14) y Plotino (6.5.12.29-6.5.12.36).

En el capítulo 117 se retoma el discurso acerca de la relación de la divinidad con los mortales, sobre cuyo trato se ha hablado en páginas anteriores²³². Ya al comienzo de su

²²⁷ *Il.* 1.188-1.222 y 22.214-22.223.

²²⁸ En multitud de ocasiones, por ejemplo, *Il.* 2.173-2.181, a lo largo de toda la *Dolonía* en el canto décimo, *Il.* 23.768-23.783 y prácticamente durante toda la *Odisea* (*Od.* 5.424-5.443, 6.321-6.331, 7.14-7.77, etc.)

²²⁹ *Il.* 24.334-24.694.

²³⁰ *Od.* 10.277-10.308.

²³¹ *Od.* 17.485-17.487.

²³² Cf. pp. 66-74.

apología (*De Homero* 2 cap. 5 [37-40]), nuestro autor, había aclarado que el contacto entre dioses y hombres es prueba de la tutela que éstos ejercen sobre nosotros y que el poeta, al tanto de esto y con la intención de mostrarlo, había descrito en *Ilíada* y *Odisea* la relación entre unos y otros:

πεποίηκε δὲ καὶ τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις ὁμιλοῦντας οὐ μόνον ψυχαγωγίας καὶ ἐκπλήξεως χάριν, ἀλλ' ἵνα καὶ ἐν τούτῳ παραστήσῃ ὅτι κήδονται καὶ οὐκ ἀμελοῦσι τῶν ἀνθρώπων οἱ θεοί.

De Homero ilustra ahora esa idea mediante los ejemplos de Atenea y Hermes y la protección que éstos brindaron en ambas epopeyas a Aquiles, Odiseo y Príamo. En el mismo sentido, contamos con los paralelos de Máximo de Tiro (4.8d.1-4.8d.5²³³), sobre la asistencia de Atenea a Odiseo y Aquiles, o, de un modo particularmente cercano a nuestro tratado, un texto de Cicerón al que se aludió antes²³⁴ (ND 2.165.11-2.166.4), donde algunos héroes homéricos, Ulises, Diomedes, Agamenón y Aquiles, son traídos como ejemplo de la ayuda divina recibida por ciertos hombres destacados:

multosque praeterea et nostra civitas et Graecia tulit singulares viros, quorum neminem nisi iuvante deo talem fuisse credendum est. quae ratio poetas maximeque Homerum inpulit ut principibus heroum Ulixi Diomedi Agamemnoni Achilli certos deos discriminum et periculorum comites adiungeret.

A estas líneas, puede añadirse, también, un fragmento papiráceo de Favorino (fr. 96,8.1-96,8.17 Barigazzi), que brinda una visión parecida a la de *De Homero*, al explicar cómo los dioses asisten a los hombres “buenos y piadosos”, y donde se ponen de ejemplo el favor de Apolo por Orestes o el de Palas por Odiseo:

²³³ Máximo de Tiro (4.8d 1-4.8d 5): Συνήμι δὲ καὶ Ἀθηναῖς, νῦν μὲν τῷ Ἀχιλλεῖ ξυνισταμένης καὶ ἀπαγούσης τοῦ θυμοῦ τὸν ἄνδρα καὶ σπώσης ὀπίσω, νῦν δὲ τῷ Ὀδυσσεῖ παρισταμένης ἐν πάντεσσι πόνοισι (*Il.* 10.245 y 10.279 y *Od.* 13.301).

²³⁴ Cf. n. 217.

Κ]αθόλου δὲ περὶ μὲν θεῶν οὕτω | χρῆ διανοεῖσθαι, ὡς ἀνδρὶ μὲν πονηρῷ καὶ ἀ|δίκῳ οὐδαμ[οῦ] ὑπακουσομένων, [...] ἀγδ[ρὶ δ' ἀ]γαθῷ | καὶ ὀσίῳ [τοὺς θεοὺς ἀπ]ανταχοῦ [ὑπακουσομέ]νους ἐά[ν τ' ἐν…… Ἀθ]ηναίων Ἀρ[είῳ πάγῳ] | αὐτοὺς καλῆ ὄπου [Ἀπόλ]λω[ν Ὀρέστη διε]λέγετο, ἐάν τε ἐν[……] καλ[ῆ ὄπου Παλ]λάς | Ὀδυσσεῖ διελέγετο, ἐάν τε ἐν τ[ῷ Σκοπαδῶ]ν | συμποσίῳ ὡς [Σιμῳ]νίδης ὁ π[οιητής, ἐ]άν | τε ἐξ Ἄιδου ὄπου Πρωτεσιλάου κ[α]λέσαντ[ος] | τοὺς οὐρανίου[ς] ὑπακοῦσαι λέγο[ουσιν ἢ ἐ]άν | ἐν θαλάσῃ εὔξεται, τοῦτ[ο] δὴ τοῦ λόγ[ου], | ἐπὶ ῥιπὸς π[λέ]ων, ὥσπερ Ὀδυσσεὺς ἐπὶ τῆς σχε|δίας ἢ Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος ἐπὶ δελφῖνος | ὀχοῦμενος.

Los mencionados son los textos más cercanos a la postura desarrollada por Ps. Plutarco en este capítulo, al menos en el recurso a la tutela de ciertos dioses sobre determinados héroes, y podría ser que, de algún modo, estuvieran emparentados con *De Homero*, pero, más allá del parecido en el contenido, lo cierto es que, de haber existido una fuente común a todos, se habría esperado que la coincidencia en los pocos héroes y dioses aludidos fuera algo más contundente. No puede descartarse, entonces, que el parecido entre estos autores se deba, simplemente, al azar.

Seguidamente, como sustento a la idea de que los dioses no sólo se relacionan con los mortales, sino que, incluso, los socorren en algunas ocasiones, el exégeta trae a colación la advertencia que en *Od.* 17.485-17.487 uno de los pretendientes hizo a Antínoo, pues había agredido a Odiseo aún bajo la apariencia de mendigo: “los dioses semejantes a huéspedes extranjeros, mostrándose de toda clase de formas, frecuentan las ciudades, vigilando la soberbia de los hombres y su rectitud”. Para quien quisiera hacer ver que Homero, en su conocimiento de lo divino, había asegurado que los dioses andan entre nosotros transfigurados, la mención de aquellos versos se hacía obligada. Por ello no es extraño el número de casos en los que son citados con esa intención o, por considerar que el poeta decía disparates, con la contraria. El uso más temprano de esos hexámetros tiene lugar en la *República* platónica (*R.* 381.c.7-381.d.4) donde se explica que la divinidad, que por imperativo parmenídeo, no podía ser otra cosa que “El Ser”, no podía aceptar cambio alguno, por ser ajeno a su naturaleza:

Ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῶ ἐθέλειν αὐτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ.

Ἄπασα, ἔφη, ἀνάγκη ἔμοιγε δοκεῖ.

Μηδεὶς ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὧ ἄριστε, λεγέτω ἡμῖν τῶν ποιητῶν, ὡς
θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσι,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας·

La primera muestra del uso de estos versos con una intención similar a la del capítulo 117 de nuestro tratado se encuentra en Diodoro de Sicilia (1.12.9.1-1.12.10.6), al hilo de su exposición sobre la teología egipcia, cuyos dioses, como explica, acostumbraban a tomar la forma de animales u hombres en sus epifanías. Según él, Homero había oído de los sacerdotes egipcios tales historias y las había incluido en sus poemas:

φασὶ δὲ τοὺς πέντε θεοὺς τοὺς προειρημένους²³⁵ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην
ἐπιπορεύεσθαι, φανταζομένους τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἱερῶν ζώων μορφαῖς, ἔστι δ' ὅτε εἰς
ἀνθρώπων ἰδέας ἢ τινῶν ἄλλων μεταβάλλοντας· καὶ τοῦτο μὴ μυθῶδες ὑπάρχειν, ἀλλὰ
δυνατόν, εἴπερ οὗτοι πρὸς ἀλήθειάν εἰσιν οἱ πάντα γεννῶντες, καὶ τὸν ποιητὴν δὲ εἰς
Αἴγυπτον παραβαλόντα καὶ μετασχόντα παρὰ τῶν ἱερέων τῶν τοιούτων λόγων θεῖναι· πού
κατὰ τὴν ποιήσιν τὸ προειρημένον ὡς γινόμενον,
καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσι
παντοῖοι τελέθοντες ἐπιστρωφῶσι πόληας,
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐσορῶντες.

Como ocurriera en el capítulo 114, cabe la posibilidad de retrotraer la interpretación de estos hexámetros, según la transmite Diodoro, a los *Aegyptiaca* de Hecateo, al s. IV a.C., por tanto. No obstante, el comentario negativo de Platón podría tener muy bien su origen en la alusión a una de aquellas interpretaciones alegóricas, una práctica que el discípulo de Sócrates condenaba²³⁶ y ejercía²³⁷ a partes iguales, lo que nos llevaría a una fecha más

²³⁵ Cada uno de los dioses a los que se refiere Diodoro, es decir, Zeus, Hefesto, Deméter, Océano y Atenea, considerados los constituyentes del universo, respectivamente, el espíritu, el fuego, la tierra, lo húmedo y el aire (1.11.1.1-1.12.10.6).

²³⁶ Por ejemplo, en el famoso pasaje de *República* (378d 3-378d 7): Ἦρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ ὕεος καὶ Ἡφαίστου ῥίγεις ὑπὸ πατρὸς, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν.

temprana aún. Sea como fuere, el mismo uso que puede leerse en *De Homero* y Diodoro es el que también les dan Caritón (2.3.6.7-2.3.7.5²³⁸), Eunapio (VS 6.7.7.1-6.7.8.1²³⁹), Himerio (*Declamationes et orationes* 38.14-38.19²⁴⁰) y un escolio a *Odisea* (sch. H *Od.* 17.485²⁴¹). Ha de pensarse que la coincidencia en ellos, por tanto, se debe al uso, directo o indirecto, de una misma fuente.

Exceptuando el caso del comentario de Eustacio (*Ad Od.* 2.157.21-2.157.24²⁴²), que vuelve a ser, como en otras ocasiones, una simple paráfrasis, se percibe la misma interpretación, aunque con matices, en el ámbito del platonismo medio y el neoplatonismo. En la Academia los hexámetros que cita *De Homero* suelen tener por objeto a los démones intermediarios de los dioses más que a la divinidad en sí misma, por ejemplo, en Máximo

²³⁷ Sin ir más lejos, por las etimologías que encontramos en el *Crátilo*: para hacer de Hera el aire (404c 2-404c 4), para hacer derivar el nombre de Zeus del verbo ζῆν (395d 7-396d 1), en el caso de Posidón, de “ποσι δεσμός” (402d 7-403a 8), o Hermes para relacionarlo con el λόγος (408a 5-408b 5).

²³⁸ *De Chaerea et Callirhoe* 2.3.6.7-2.3.7.5: ὁ δὲ Διονύσιος πλήξας τὸν Λεωνᾶν “ἀσεβέστατε” εἶπεν, “ὡς ἄνθρωποις διαλέγῃ τοῖς θεοῖς; σὺ ταύτην λέγεις ἀργυρώνητον; δικαίως οὖν οὐχ εὗρες τὸν πιπράσκοντα. οὐκ ἤκουσας οὐδὲ Ὅμηρου διδάσκοντος ἡμᾶς

καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἄλλοδαποῖσιν
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶσι;”

²³⁹ VS 6.7.7.1-6.7.8.1: καὶ ὑπερεπήνει γε τὸν Ὅμηρον κατὰ ψυχὴν, ὡς ὑπερφυῆς τι χρῆμα καὶ δαιμόνιον τοῦτο ἀνυμνήσαντα·

καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἄλλοδαποῖσι,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόληας.

καὶ γὰρ αὐτὸς ᾤετο ξένοις μὲν ἀνδράσι, θεοῖς δὲ συντετυχηκέναι.

²⁴⁰ Himerio, *Declamationes et orationes*, 38.14-38.19: ποιηταὶ πολλάκις εἰς ἀνθρώπων εἶδη μορφᾶς τε ποικίλας ἀμείβοντες, πόλεις τε εἰς μέσας καὶ δήμους ἄγουσιν, ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφέποντας, οἷαν Ὅμηρος μὲν Ἀθηνᾶν, Διόνυσον δὲ Ἀνακρέων Εὐριπίδης τ' ἔδειξαν.

²⁴¹ Sch. H *Od.* 17.485: οὐκ ἄπιστον οὖν εἰ καὶ μεταίτη εἰκασθήσεται τις θεῶν.

²⁴² *Ad Od.* 2.157.21-2.157.24: εἶτα ἐκφαίνων ὁ ποιητὴς, οἷαν οἱ τότε δόξαν εἶχον περὶ θείας ἐναργείας, ποιεῖ τοὺς μνηστῆρας ἐπαγαγόντας οὕτως· οὐλόμενε, εἰ δὴ πού τις ἐπουράνιος θεὸς ἐστί, καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἄλλοδαποῖσι παντοῖοι τελέθοντες ἐπιστροφῶσιν, ἦτοι περιέρχονται, πόληας, ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.

de Tiro (8.8f.4-8.8f.14²⁴³) y en Plotino (6.5.12.29-6.5.12.36), que establece una contraposición entre aquéllos y el Uno:

Οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ πολλῶν παρόντων ἐνὶ φαίνονται πολλάκις, ὅτι ὁ εἷς ἐκεῖνος μόνος δύναται βλέπειν. Ἄλλ' οὕτοι μὲν οἱ θεοί, ὅτι παντοῖοι τελέθοντες ἐπιστροφῶσι τὰς πόλεις, εἰς ἐκεῖνον δὲ αἱ πόλεις ἐπιστρέφονται καὶ πᾶσα γῆ καὶ πᾶς οὐρανός, πανταχοῦ ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ μένοντα καὶ ἔχοντα ἐξ αὐτοῦ τὸ ὄν καὶ τὰ ἀληθῶς ὄντα μέχρι ψυχῆς καὶ ζωῆς ἐξηρημένα καὶ εἰς ἓν ἄπειρον ἰόντα ἀμεγέθει τῷ ἀπείρῳ.

Por último, aunque no se pueda hablar *sensu stricto* de la misma interpretación, Estobeo (1.1.14.1-1.1.14.4) incluye la cita en una sección dedicada a la providencia bajo el siguiente epígrafe: "Ὅτι θεὸς δημιουργὸς τῶν ὄντων καὶ διέπει τὸ ὅλον τῷ τῆς προνοίας λόγῳ καὶ ποίας οὐσίας ὑπάρχει.

²⁴³ Máximo de Tiro, 8.8f.4-8.8f.14; οἱ μὲν ἰατροὶ νοσημάτων, οἱ δὲ τῶν ἀπόρων σύμβουλοι, οἱ δὲ τῶν ἀφανῶν ἄγγελοι, οἱ δὲ τέχνης συνεργάται, οἱ δὲ ὁδοῦ συνέμποροι· οἱ μὲν ἀστικοί, οἱ δὲ ἀγροικικοί, οἱ δὲ θαλάττιοι, οἱ δὲ ἠπειρωτικοί· εἴληχεν δὲ ἄλλος ἄλλην ἐστίαν σώματος, ὁ μὲν Σωκράτην, ὁ δὲ Πλάτωνα, ὁ δὲ Πυθαγόραν, ὁ δὲ Ζήνωνα, ὁ δὲ Διογένην· ὁ μὲν φοβερὸς, ὁ δὲ φιλόανθρωπος, ὁ δὲ πολιτικός, ὁ δὲ τακτικός· ὅσαι φύσεις ἀνδρῶν, τοσαῦται καὶ δαιμόνων·

καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἄλλοδαποῖσιν,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόλιν·

7. *De Homero 2 cap. 118 (1280-1297): la providencia desea el comportamiento justo en la humanidad; ésta recurre a los dioses en todo trance.*

Τῆς δὲ προνοίας τῶν θεῶν ἴδιόν ἐστι τὸ βούλεσθαι δικαίως τοὺς ἀνθρώπους βιοῦν, καὶ τοῦτό φησιν ὁ ποιητὴς ἐναργέστατα

οὐ γὰρ σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν,
ἀλλὰ δίκην τίουσιν καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων²⁴⁴

καὶ

Ζεὺς, ὅς τ' ἀνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,
οἱ βίη <εἶν> ἀγορῆ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας.²⁴⁵

ὥσπερ γὰρ τοὺς θεοὺς προνοουμένους τῶν ἀνθρώπων εἰσάγει, οὕτω καὶ τοὺς ἀνθρώπους μεμνημένους αὐτῶν ἐν πάσῃ τύχῃ. καὶ ὁ μὲν εὐημερῶν στρατηγός φησιν

ἔλπομαι εὐχόμενος Διὶ τ' ἄλλοισίν τε θεοῖσιν
ἐξελάαν ἐνθένδε κύνας κηρεσσιφορήτους,²⁴⁶

ὁ δὲ κινδυνεύων

Ζεῦ πάτερ, ἀλλὰ σὺ ρῦσαι ὑπ' ἠέρος νῆας Ἀχαιῶν,²⁴⁷

καὶ πάλιν ὁ μὲν κτείνας

ἐπεὶ δὴ τόνδ' ἀνδρα θεοὶ δαμάσασθαι ἔδωκαν,²⁴⁸

ὁ δὲ θνήσκων

φράζο νῦν, μὴ τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι.²⁴⁹

Es propio de la providencia de los dioses el querer que los hombres vivan conforme a la justicia, y esto lo dice el poeta muy claramente:

*“pues no gustan los dioses de las acciones malvadas,
sino que honran la justicia y los actos correctos”*

y

*“Zeus, que irritado con los hombres se enoja,
los que por la fuerza en el ágora dictan sentencias torcidas.”*

²⁴⁴ *Od.* 14.83-14.84.

²⁴⁵ *Il.* 16.386-16.387.

²⁴⁶ *Il.* 8.526-8.527.

²⁴⁷ *Il.* 17.645.

²⁴⁸ *Il.* 22.379.

²⁴⁹ *Il.* 22.358.

Así pues, del mismo modo que describe a los dioses previendo sobre los hombres, así también a los hombres acordándose de ellos en toda suerte de avatares. Así, el estratego afortunado dice

“espero al rogar a Zeus y los otros dioses
echar de aquí a esos perros ávidos de muerte.”

Y el que está en peligro

“Zeus padre, ¡ea!, libra de la niebla a los hijos de los aqueos,”

y a su vez el que acaba de matar

“puesto que a este hombre los dioses me concedieron vencerlo,”

y al que agoniza

“cuidate ahora, no sea que me convierta en motivo de la cólera de los dioses en tu contra.”

Paralelos: sobre la providencia, Zeus en concreto, **como garante de la justicia**, el mismo Homero (*Il.* 1.238-1.239, 4.155-4.168, 4.235-4.236 y 13.622-13.627 u *Od.* 1.32-1.35 y 5.103-5.104), Hesíodo (*Op.* 1-4), Solón (fr.13.16-13.28 West), Eurípides (*Tr.* 884-888), Platón (*Phd.* 62b 6-62b 8, *R.* 378e 7-380c 10, *Lg.* 887b 5-887b 8, 899d 4-907b 9 y 907a 2-907b 7), en la escuela estoica (fr.326 Arnim [= Plutarco *De Stoicorum repugnantibus* 1035C 2-1035C 6]; fr.1117.5 Arnim [= Seneca *Ep.* 95.49.3]), o Elio Aristides (Εἰς Δία, 6.8-6.14); para ***Od.* 14.83-14.84**, Orión (*Anthologion* 6.12.1-6.12.3) y Estobeo (1.3.31.1-1.3.31.3); para ***Il.* 16.386-16.387**, Estobeo (1.3.46.1-1.3.46.3); sobre **el recurso de los mortales a los dioses**, Platón (*Lg.* 887a 2- 887e 5), Cicerón (*ND* 1.3.8-1.3.12), Elio Aristides (Εἰς Δία 6.23-6.25); para ***Il.* 8.526-8.527**, un escolio a *Trabajos y Días* (*scholia vetera in Op.* 96a.7-96a.14 Pertusi); para ***Il.* 17.645** no se han hallado paralelos significativos; para ***Il.* 22.379**, un escolio (*sch.* bT *Il.* 22.379d); para ***Il.* 22.358**, Eustacio (*Ad Il.* 4.361.15-4.361.18).

Según nuestro exégeta, es algo propio de la providencia “el querer que los hombres vivan conforme a la justicia”. Tal reflexión acerca de la tutela que ejercen los dioses sobre los humanos es tan antigua como estos mismos versos que reproduce *De Homero*. Y es que en la épica homérica no son extrañas las descripciones de Zeus como dios de la justicia²⁵⁰, sin entrar aquí en la cuestión sobre las diferencias en cuanto a la concepción de la justicia y la actuación de los dioses en ambas epopeyas²⁵¹. Un poco más adelante, en Hesíodo (*Op.* 1-

²⁵⁰ Por ejemplo, *Il.* 1.238-1.239, 4.155-4.168, 4.235-4.236 y 13.622-13.627 u *Od.* 1.32-1.35 y 5.103-5.104.

²⁵¹ A este respecto, Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus* (Berkeley, 1983) y Allan, W., “Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic” *JHS* 126 (2006) 1-35.

4²⁵²) y, andando el tiempo, en la *Elegía a las Musas*²⁵³ de Solón (16-28), en las *Troyanas*²⁵⁴ de Eurípides (884-888) o en el *Himno a Zeus*²⁵⁵ (6.8-6.14) de Elio Arístides volveremos a encontrar al Cronida como árbitro implacable de la conducta humana. En el ámbito filosófico esta idea encontrará acomodo entre los estoicos, a cuyos dioses, que constituyen el origen de la justicia, les es imposible actuar inicualemente²⁵⁶. Pero es, sin embargo, Platón quien más se acerca a tal planteamiento en su concepción de la deidad, buena y justa por sí misma²⁵⁷, guardiana de la humanidad por su naturaleza bondadosa²⁵⁸ y, según él, inocente

²⁵² *Op.* 1-4: Μοῦσαι Πιερίηθεν ἀοιδῆσι κλείουσαι,

δεῦτε Δί' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι.

ὄν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοὶ τε φατοὶ τε,

ῥητοὶ τ' ἄρρητοὶ τε Διὸς μέγαλοιο ἔκητι.

²⁵³ *Fr.*13.16-13.28 West: οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει,

ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος,

[...]

τοιαύτη Ζητὸς πέλεται τίσις· οὐδ' ἐφ' ἐκάστωι

ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος,

αἰεὶ δ' οὐ ἐλέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν

θυμὸν ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη...

²⁵⁴ *Tr.* 884-888: Εκ. ὦ γῆς ὄχημα κάπῃ γῆς ἔχων ἔδραν,

ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναί,

Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν,

προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου

βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

²⁵⁵ *Eis Día* 6.8-6.14: ἀνθρώποις δὲ αὖ μόνοις τῶν ἄλλων ζώων ἐνόμιζε, φόνῳ τε ὅπως μὴ φθείρονται καὶ ἀρπαγαὶ καὶ βίαι ὅπως μὴ γίνωνται, ἀλλὰ δίκη βίας ἔμπροσθεν ἦ. ταῦτα δὲ ἐνομοθέτει Ζεὺς, ὅτε ἔπεμπεν εἰς ἀνθρώπους Αἰδῶ καὶ Δίκην μετὰ τῶν ἄλλων θεῶν, ἐπιμελησομένους ἀνθρώπων καὶ φυλάζοντας αὐτοῖς τὸν βίον.

²⁵⁶ *Fr.*326 Arnim (= Plutarco, *De Stoicorum repugnantibus* 1035C 2-1035C 6): Ἄκουε δὲ ἃ λέγει περὶ τούτων ἐν τῷ τρίτῳ περὶ Θεῶν “οὐ γὰρ ἐστὶν εὐρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομέν τι ἐρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν.” *Fr.*1117.5 Arnim (= Séneca, *Ep.* 95.49.3): *nec accipere iniuriam queunt (sc. di) nec facere.*

²⁵⁷ La incapacidad de los dioses de transgredir la justicia es referida también por Platón (*Lg.* 887b 5-887b 8): διαφέρει δ' οὐ μικρὸν ἀμῶς γέ πως πιθανότητά τινα τοὺς λόγους ἡμῶν ἔχειν, ὡς θεοὶ τ' εἰσὶν καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων. También en *Lg.* 907a 2-907b 7: ΑΘ. Ἄλλ' οὐ πάντων φυλάκων εἰσὶ

de toda desgracia acaecida al género humano. En *R.* 378e 7-380c 10 hay un buen ejemplo de que, en el fondo, su opinión es semejante a la de nuestro exégeta. Allí argumenta que los que padecen infortunio están experimentando, en realidad, un correctivo enviado de mano de los dioses para expiar sus delitos y enmendar su conducta. En resumen, que los dioses, conforme a su voluntad de que los mortales vivan conforme a la justicia, intervendrían en sus asuntos (*R.* 380a 5-380b 2):

ἀλλ' ἐάν τις (sc. τῶν ποιητῶν) ποιῆ [...] τὰ τῆς Νιόβης πάθη, ἢ τὰ Πελοπιδῶν ἢ τὰ Τρωικὰ ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων, ἢ οὐ θεοῦ ἔργα ἐατέον αὐτὰ λέγειν, ἢ εἰ θεοῦ, ἐξευρετέον αὐτοῖς σχεδὸν ὄν νῦν ἡμεῖς λόγον ζητοῦμεν, καὶ λεκτέον ὡς ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ ἠργάζετο, οἱ δὲ ὀνίναντο κολαζόμενοι.

La primera de las citas de *De Homero* en este capítulo, *Od.* 14.83-14.84, que a modo de consuelo Eumeo dirige a su señor, ataviado todavía como un vagabundo, no vuelve a aparecer más que en la antología de Orión de Tebas (6.12.1-6.12.3), dentro de una sección titulada *Περὶ δίκης καὶ δικαιοσύνης*, y de Estobeo (1.3.31.1-1.3.31.3), bajo el título *Περὶ δίκης παρὰ τοῦ θεοῦ τεταγμένης ἐποπτεύειν τὰ ἐπὶ γῆς γιγνόμενα ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, τιμωροῦ οὔσης τῶν ἀμαρτανόντων*. En los dos casos, estos hexámetros se relacionan con la justicia, pero sólo Estobeo los vincula de manera explícita a la que procede de los dioses. Además, el mismo autor, aún en la sección referida (1.3.46.1-1.3.46.3), hace alusión a los otros dos versos del capítulo 118 de *De Homero*, por lo que queda abierta la posibilidad de que utilizara la misma fuente. Aquellos hexámetros (*Il.* 16.386-16.387) son considerados por Eustacio (*Ad Il.* 3.867.23-3.868.2²⁵⁹) y los escolios (*sch.* bT *Il.* 16.387a y *sch.* bT *Il.* 16.387b²⁶⁰) una mera enseñanza sobre la justicia y no se lee en ellos mención alguna a la

μέγιστοι καὶ περὶ τὰ μέγιστα ἡμῖν οἱ πάντες θεοί; [...] ΑΘ. Τὰ μὲν δὴ προτεθέντα τρία, θεοὶ τε ὡς εἰσίν, καὶ ὡς ἐπιμελεῖς, καὶ παρὰ τὸ δίκαιον ὡς παντάπασιν ἀπαραίτητοι, φῶμεν ἰκανῶς ἀποδεδειχθῆναι που;

²⁵⁸ *Lg.* 899d 4-907b 9 ó *Phd.* 62b 6-62b 8.

²⁵⁹ *Ad Il.* 3.867.23-3.868.2: Τὰ δὲ λοιπὰ τῆς παραβολῆς ἐκφρασεῖδιόν τε ἔχει μεγάλου κατακλυσμοῦ καὶ αἰτίαν αὐτοῦ ἠθικὴν καὶ διδασκαλίαν εὐθυδικίας, ἢ ἐναντίον τὸ “σκολιάς κρίνειν θέμιστας”.

²⁶⁰ *Sch.* bT *Il.* 16.387a: {ex.} οἱ βίη εἰν ἀγορῆ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας· παιδευτικά πρὸς τοὺς βασιλέας ταῦτα καὶ τοὺς κριτάς. *Sch.* bT *Il.* 16.387b: {ex.} οἱ βίη εἰν ἀγορῆ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας· οἱ κακῶς κρίνοντες σκολιάς ποιήσουσι θέμιστας.

voluntad de los dioses de que los mortales convivan con equidad, es decir, la que que hayamos en el capítulo 118 de nuestro tratado. En algunos léxicos²⁶¹, además, se reproduce el segundo de aquellos dos versos en la entrada para la palabra βία en su acepción de “coacción”, por ejemplo, en el *Etymologicum Magnum* (beta 197.5-197.10):

“Βία”: Σημαίνει β´ τὴν δύναμιν, ὡς τὸ,
Σὴ δὲ βίη λέλυται.
Καὶ τὴν ἐκ δυναστείας ἀδικίαν, ὡς τὸ,
τὴν ῥα βίη ἀέκοντος ἀπηύρων.
Καὶ,
Βίη εἰν ἀγορῆ σκολιᾶς κρίνωσι θέμιστας.
Τῆ ἀδικίᾳ.

De este modo, visto el silencio sobre la providencia en los comentaristas y los léxicos mencionados, la *Antología* de Estobeo se nos muestra como el testimonio más cercano para la interpretación de las dos primeras citas homéricas de este capítulo.

Si al comienzo del capítulo 118 se definió como propio de la providencia el deseo de una existencia justa para los hombres, el autor se vuelve ahora, con la brevedad acostumbrada, al culto que los mortales rinden a los dioses. Homero, escribe, representa a los hombres recurriendo a los dioses, “en toda circunstancia”. En correspondencia con esta postura, Hillgruber²⁶² encuentra como paralelos a Cicerón (*ND* 1.3.8-1.3.12²⁶³) y Elio Arístides (Εἰς Δία, 6.23-6.25²⁶⁴), pues ambos muestran en pocas palabras la misma relación de protección y adoración establecida en *De Homero*. Teniendo en cuenta que lo único novedoso de la explicación en esta sección es aquella adoración de los mortales, puesto que ya se había hablado antes del favor de los dioses, a Cicerón y Elio Arístides debería

²⁶¹ *Etymologicum Genuinum* (beta 109.1-109.11), *Etymologicum Magnum* (beta 197.5-197.10) y el *Etymologicum Symeonis* (beta 1.434.15-1.434.24).

²⁶² Hillgruber (1994 -1999) vol. 2 p. 260.

²⁶³ *ND* 1.3.8-1.3.12: *sin autem dei neque possunt nos iuvare nec volunt nec omnino curant nec quid agamus animadvertunt nec est quod ab is ad hominum vitam permanere possit, quid est quod ullos deis immortalibus cultus honores preces adhibeamus?*

²⁶⁴ Εἰς Δία 6.23-6.25: ὅτε ἐποίει θεοῦς μὲν ἀνθρώπων ἐπιμελητὰς, ἀνθρώπους δὲ θεῶν θεραπευτὰς τε καὶ ὑπηρέτας;

añadirse de nuevo el libro décimo de las *Leyes* de Platón, pues antes de argumentar sobre la ecuanimidad de la deidad y su deseo de proteger al género mortal²⁶⁵, el discípulo de Sócrates se había referido en *Lg.* 887a 2- 887e 5 a la adoración de los dioses, en este caso el sol y la luna, “en toda clase de desgracias y hechos afortunados”:

ἀνατέλλοντός τε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πρὸς δυσμᾶς ἰόντων προκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις ἀκούοντές τε καὶ ὀρῶντες Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων πάντων ἐν συμφοραῖς παντοίαις ἐχομένων καὶ ἐν εὐπραγίαις, κτλ.

De acuerdo con esto, nuestro exégeta reúne cuatro referencias de *Iliada* en las que se manifiesta el recurso a la providencia a través de diferentes contextos. En primer lugar, como ejemplo de la plegaria de un “estratego bienaventurado”, recurre a las palabras de Héctor, seguro de la victoria, ante los troyanos en *Il.* 8.526-8.527²⁶⁶. A pesar de que esos hexámetros merecieron la mención de Eustacio (*Ad Il.* 2.631.19-2.631.20) y los escolios (*sch.* T *Il.* 8.498-499a, *sch.* A *Il.* 8.526a, *sch.* A^{im} *Il.* 8.526b, *sch.* T *Il.* 8.526c, *sch.* bT *Il.* 8.527a, *sch.* A *Il.* 8.527b, *sch.* Ge *Il.* 8.527, *sch.* A *Il.* 14.45a, etc.), no es en la exégesis homérica donde se encuentra la interpretación que más se asimila a la de nuestro tratado, sino en uno de los escolios de los *Trabajos y los Días* de Hesíodo sobre el episodio de Pandora (96a.7-96a.14 Pertusi). En una observación contenida allí se ilustra con *Il.* 8.526 el recurso a los dioses del esperanzado en el futuro:

ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν· [...] πίθον δὲ τὰ ἐν οὐρανῷ· ἐπειδὴ οὐ πάντα τελειοῦται τὰ τῆς ἐλπίδος, εἰς οὐρανὸν ἀπένειμεν· ἢ διὰ τὸ τὸν ἐλπίζοντα εἰς θεοὺς ὀρᾶν. ὅθεν Θουκυδίδης²⁶⁷ κινδύνου παραμυθίαν εἶπε τὴν ἐλπίδα καὶ Ὅμηρος·

ἐλπωρή τοι ἔπειτα φίλους τ' ἰδέειν²⁶⁸

καὶ

ἔλπομαι εὐχόμενος Δί τ' ἄλλοισίν τε θεοῖσιν.

²⁶⁵ *Lg.* 899d 4-907b 9.

²⁶⁶ Este capítulo ofrece una variante textual que Aristónico (*Il.* 8.526.1-8.526.2 Friedländer) testimonia como zenodotea: εὐχομαι ἐλπόμενος Δί τ' ἄλλοισίν τε θεοῖσιν: ἢ διπλῆ ὅτι Ζηνόδοτος γράφει ἔλπομαι εὐχόμενος.

²⁶⁷ Tucídides, 5.103.

²⁶⁸ *Od.* 6.314.

El siguiente hexámetro, citado como ejemplo de la súplica del que está corriendo un peligro, *Il.* 17.645, contiene la petición que dirige Ayante a Zeus para que disipe la nube de polvo que había levantado en su intención de dar ventaja a los teucros. En *De sublimitate* (9.10.1-9.11.1) de Ps. Longino se emplea el mismo verso como muestra de la grandeza con la que Homero describía a sus héroes:

οὐκ ὀγληρὸς ἂν ἴσως, ἑταῖρε, δόξαιμι, ἐν ἔτι τοῦ ποιητοῦ καὶ τῶν ἀνθρωπίνων
παραθέμενος τοῦ μαθεῖν χάριν ὡς εἰς τὰ ἥρωικὰ μεγέθη συνεμβαίνειν ἐθίζει. ἀγλὺς
ἄφρων καὶ νύξ ἄπορος αὐτῷ τὴν τῶν Ἑλλήνων ἐπέχει μάχην· ἔνθα δὴ ὁ Αἴας ἀμηχανῶν
Ζεῦ πάτερ (φησὶν), ἀλλὰ σὺ ρῦσαι ὑπ' ἠέρος υἱᾶς Ἀχαιῶν
ποίησον δ' αἰθρῆν, δὸς δ' ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι·
ἐν δὲ φάει καὶ ὄλεσσον.

ἔστιν ὡς ἀληθῶς τὸ πάθος Αἴαντος, οὐ γὰρ ζῆν εὐχεται (ἦν γὰρ τὸ αἴτημα τοῦ ἥρωος ταπεινότερον), ἀλλ' ἐπειδὴ ἐν ἀπράκτῳ σκότει τὴν ἀνδρείαν εἰς οὐδὲν γενναῖον εἶχε διαθέσθαι, [...] φῶς ὅτι τάχιστα αἰτεῖται, κτλ.

Es el sentido que también le encuentran los escolios (*sch.* bT *Il.* 17.645-647a y *sch.* A *Il.* 17.645-647b), pero ni en uno ni en otro caso hay relación con el uso que se le da en el capítulo 118. Eustacio, que parafrasea el verso en *Ad Il.* 4.103.9-4.103.16 y lo incluye en el comentario sobre la brumosa tierra de los cimerios en *Ad Od.* 1.397.40-1.398.2, tampoco ofrece paralelos al mismo en esta ocasión.

La penúltima de las citas de esta sección, *Il.* 22.379, donde Aquiles reconoce que su triunfo sobre Héctor se ha debido a la ayuda de los dioses, es tomada como ejemplo de plegaria emitida por quien acaba de vencer en un combate. Un escolio sobre este hexámetro (*sch.* bT *Il.* 22.379d), la única de las referencias que podemos suponer relacionada con *De Homero*, toma como una enseñanza la piedad de la actitud del Pelida tras tal logro:

ex. ἄλλως: ἐπειδὴ τόνδ' ἄνδρα: παιδευτικὸν καὶ τοῦτο πρὸς εὐσέβειαν· ἐπὶ τηλικούτῳ γὰρ κατορθώματι οὐδὲν ἀλαζονεύεται.

Otro escolio (*sch.* bT *Il.* 22.279c) se hace eco de la misma explicación, pero de un modo demasiado braquilógico: τὴν αἰτίαν τοῦ πράγματος προὔθηκεν. El resto de los casos

no guardan relación con nuestro tratado: así, Plutarco (*De laude ipsius* 542D 5-542D 11) se vale también de aquél verso, pero como ejemplo del hombre de estado que atribuye humildemente el mérito de un éxito propio al azar o los dioses²⁶⁹ y Eustacio (*Ad Il.* 4.634.7-4.634.11) junto con los escolios restantes (*sch.* A *Il.* 22.379a y *sch.* T *Il.* 22.379b) sólo se refiere a la particularidad métrica de este hexámetro, que resulta acéfalo por tener su primera sílaba breve.

El último verso recogido en el capítulo 118 (*Il.* 22.358) forma parte de las postreras palabras de Héctor, una advertencia a Aquiles sobre la posibilidad de que con su muerte haya provocado la cólera de alguna deidad, por ello para nuestro exégeta son un ejemplo del ruego propio de un moribundo. Muy cercana a esa opinión es la perspectiva que ofrece Eustacio del mismo verso en *Ad Il.* 4.361.15-4.361.18, aunque lo considera propio no del que agoniza, como *De Homero*, sino del que suplica ante el peligro:

Ἄ δὲ ὁ Ἔκτωρ καταθνήσκων προσείπη τὸν Ἀχιλλέα, ἦγουν τὸ “ἦ σ' εὖ γινώσκων προτιόσσομαι, οὐδ' ἄρ' ἔμελλον πείσειν· ἦ γὰρ σοί γε σιδήρεος ἔνδοθι θυμός· φράζω νῦν μὴ τί τοι θεοῦ μήνιμα γένομαι ἤματι τῷ, ὅτε κεν” καὶ τὰ ἐξῆς ἐρεῖ ἄν τις ἰκετεύσας μὲν τινα ἐν κινδύνῳ, μὴ πείσας δέ.

El mismo Eustacio, un poco más adelante, vuelve a comentar el mismo verso, pero para considerarlo una premonición²⁷⁰ y, por otro lado, los escolios (*sch.* bT *Il.* 22.358, *sch.* T *Il.* 22.358 y *sch.* D *Il.* 22.358) no son más que simples paráfrasis.

²⁶⁹ *De laude ipsius* 542D 5-542D 11: Ταῦτα μὲν οὖν καὶ ἄλλως ἐπίστασθαι καὶ παραφυλάττειν τῷ πολιτικῷ προσήκει. τοὺς δ' ἀναγκασθέντας ἐπαινεῖν αὐτοὺς ἐλαφροτέρους παρέχει καὶ τὸ μὴ πάντα προσποιεῖν ἑαυτοῖς, ἀλλ' ὥσπερ φορτίου τῆς δόξης τὸ μὲν εἰς τὴν τύχην τὸ δ' εἰς τὸν θεὸν ἀποτίθεσθαι. διὸ καλῶς μὲν ὁ Ἀχιλλεύς·

ἐπεὶ δὴ τόνδ' ἄνδρα θεοὶ δαμάσασθαι ἔδωκαν.

²⁷⁰ *Ad Il.* 4.632.2-4.632.3: ὅτι δὲ καὶ εὖ γινώσκων προμαντεύεται τὸν τοῦ Ἀχιλλέως ἄρτι θάνατον ὁ Ἔκτωρ.

8. *De Homero* 2 cap. 119 (1298-1308): la opinión estoica sobre el hado.

Πόθεν οὖν ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν εἰρημένων ἐστὶ τὸ δόγμα ἐκεῖνο τῶν Στωικῶν, τὸ δὴ ἓνα μὲν εἶναι τὸν κόσμον, συμπολιτεύεσθαι δὲ ἐν αὐτῷ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους δικαιοσύνης μετέχοντας φύσει; καὶ γὰρ ὅταν εἴπη

Ζεὺς δὲ Θέμιστ' ἐκέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε καλέσσαι²⁷¹

<καὶ>

τίπτ' αὐτ', ἀργικέραυνε, θεοὺς ἀγορήνδ' ἐκάλεσσας;

ἢ τι περὶ Τρώων καὶ Ἀχαιῶν μερμηρίζεις;²⁷²

τί ἄλλο ὑποδείκνυσιν ἢ ὅτι νόμῳ πόλεως ὁ κόσμος διοικεῖται καὶ προβουλεύονται οἱ θεοί, ἐξάρχοντος τοῦ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πατρός;

Por tanto, ¿de qué otro sitio, si no de lo dicho, procede la creencia aquélla de los estoicos de que el mundo es uno y de que los dioses y los hombres que participan de lo justo por naturaleza son conciudadanos en él? Pues cuando dice

“y Zeus a Temis le ordenó llamar a los dioses a asamblea”

y

“¿por qué de nuevo, tú, el del brillante rayo, a los dioses llamaste a asamblea?

¿acaso algo sobre los troyanos y los aqueos has decidido?”

¿Qué otra cosa quiere decir sino que el mundo se rige mediante la ley de la ciudad y que los dioses toman las decisiones con antelación bajo la presidencia del padre de dioses y hombres?

Paralelos: sobre la **doctrina estoica** expuesta en este capítulo, fr. 97, 528, 531, 532, 542, 620, 323, 333, 338, 339, 636, 1130 y 1131 Arnim; no se han hallado paralelos exactos sobre la interpretación de los versos citados.

En el capítulo 119, como colofón a los párrafos que describen la relación entre dioses y mortales, el autor hace depender de Homero la tradición estoica de que sólo existe un κόσμος²⁷³, entendido éste como una gran ciudad en la que tanto unos como otros

²⁷¹ *Il.* 20.4.

²⁷² *Il.* 20.16-20.17.

²⁷³ Fr. 97 Arnim (= Diógenes Laercio, 7.143.6): ὅτι τε εἶς ἐστὶν (sc. ὁ κόσμος) Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὄλου. Aecio (*DDG* 327b 8-327b 9) Ζήνων ἓνα εἶναι τὸν κόσμον. Fr. 528 Arnim (= Eusebio, *PE* 15.15.1.1-

conviven conforme a la justicia²⁷⁴. Son numerosísimos los testimonios que conservamos de tal doctrina de la secta (a pie de página se reproducen sólo unos cuantos), pero de todos ellos es especialmente cercano a nuestro tratado el siguiente fragmento de Ario Dídimο conservado por Eusebio (PE 15.15.1.1-15.15.5.1 [= fr.528 Arnim]), que en poco espacio, como Ps. Plutarco, conjuga la unidad del κόσμος y su semejanza con una ciudad:

Ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν· τοῦτον δὲ ἓνα μόνον εἶναί φασι καὶ πεπερασμένον καὶ ζῶον καὶ αἰδῖον καὶ θεόν. [...] καὶ ὁ κόσμος οἰοῖται πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἐχόντων, τῶν δ' ἀνθρώπων ὑποτεταγμένων.

En cuanto a las dos citas de las que se hace uso en esta sección, muestran a Zeus convocando la asamblea de los dioses, una circunstancia de la que se vale el exégeta para establecer el paralelismo con una ciudad humana y conectar así su interpretación con las ideas estoicas expuestas arriba. El primer hexámetro que se recoge con la intención de

15.15.1.3): Ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν· τοῦτον δὲ ἓνα μόνον εἶναί φασι καὶ πεπερασμένον καὶ ζῶον καὶ αἰδῖον καὶ θεόν. Fr. 531 Arnim (= Diógenes Laercio, 7.143.6): ὅτι τε εἷς ἐστὶ (sc. ὁ κόσμος) Ζήνων τέ φησιν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὄλου καὶ Χρύσιππος. Fr. 532 Arnim (= Filón de Alejandría, *De Migratione Abrahami* 180.2-180.3): ἓνα καὶ γενητὸν ἀποφηνάμενος τὸν κόσμον εἶναί. Fr. 542 Arnim (= Galeno, *De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione* 5.102.4-5.102.6): οὐ γὰρ ἓνα ὁμολογεῖ κόσμον εἶναί τόνδε (sc. Ἐπίκουρος), καθάπερ ὁ Στωϊκὸς οἶεται, κατὰ γε τοῦτο τοῖς Περιπατητικοῖς ὁμόδοξος. Fr. 620.5 Arnim (= Filón de Alejandría, *De Aeternitate Mundi* 8.6-8.7): οἱ δὲ Στωϊκοὶ κόσμον μὲν ἓνα, γενέσεως δὲ αὐτοῦ θεὸν αἴτιον.

²⁷⁴ Fr. 323 Arnim (= Filón de Alejandría, *De Josepho* 29.1-29.2): ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μιᾷ χρῆται πολιτείᾳ καὶ νόμῳ ἐνί. Fr. 333 Arnim (= Cicerón, *Fin.* 3.64.1-3.64.3): *Mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum.* Fr. 338 Arnim (= Cicerón, *Resp.* 1.19.13-1.19.14): *mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt.* Fr. 339 Arnim (= Cicerón, *De legibus* 1.23.12-1.23.14): *universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda <sit>.* Fr. 636 Arnim (= Filodemo, *De pietate*, DDG 548b 12-548b 17): ἐν δὲ τῷ τρίτῳ τὸν κόσμον ἓνα τῶν φρονίμων, συνπολιτευόμενον θεοῖς καὶ ἀνθρώποις. Fr. 1130 Arnim (= Διόν de Prusa, *Or.* 36.29.4-36.29.5): τὸ μὲν δὴ τῆς πόλεως οὕτως, ἔφην, δεῖ ἀκούειν, ὡς οὐκ ἄντικρυς τῶν ἡμετέρων τὸν κόσμον ἀποφαινομένων πόλιν. Fr. 1131 Arnim (= Cicerón, *ND* 2.154.6-2.154.9): *Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. Soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt.*

hacer ver la anticipación del poeta a esa doctrina es *Il.* 20.4. Allí Zeus envía a Temis a reunir a los olímpicos para permitirles la intervención en la guerra por Helena en uno u otro bando. El verso es usado en varias ocasiones por otros autores, aunque no con la misma intención. Por ejemplo, Proclo lo menciona también (*In R.* 1.107.12-1.107.18²⁷⁵, *In Cra.* 99.27-99.43²⁷⁶ e *In Ti.* 3.200.27-3.201.6²⁷⁷), pero en su caso la llamada de Zeus a concilio refleja la supervisión del demiurgo, por mediación de Temis, sobre los dioses como encargados de ordenar el κόσμος. El *Lexicum Homericum* de Apolonio (*Lex.* 86.34-87.3²⁷⁸), cita el mismo verso, aunque sólo como muestra de que Θέμις, la ley, puede aparecer personificada en Homero. Los escolios de estos versos tampoco contienen referencia alguna a la interpretación estoica que recoge nuestro tratado. Algo semejante ocurre en Eustacio, que, sin embargo, en el comentario a *Il.* 4.1-4.4 en *Ad Il.* 1.685.7-1.658.10, coincide al observar la costumbre del poeta de atribuir a los dioses instituciones políticas humanas:

Ὅτι θεῖόν τι πρᾶγμα τὴν βουλήν καὶ τὴν δημηγορίαν ὑποδείξει θέλων ὁ ποιητὴς οὐ μόνον ἀνθρώπους βουλευομένους καὶ δημηγοροῦντας ποιεῖ, ἀλλὰ καὶ θεοὺς πολλαχοῦ πολιτικώτερον, ὡς καὶ ἐνταῦθα, καὶ πως μῆγμά τι βασιλείας καὶ δημοκρατίας ἢ ἐν θεοῖς ἀρχὴ φαίνεται, ὡς παρὰ Ἑλλησι.

²⁷⁵ *In R.* 1.107.12-1.107.18: ἐπειδὴ δὲ καὶ αἱ πρόοδοι τῶν θεῶν οὐκ εἰσὶν ἀπεσπασμένοι τῆς δημιουργικῆς μονάδος, ἐπιστρέφει πρῶτον αὐτοῦς ἢ Θέμις εἰς ἐκείνην·

Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε καλέσσαι

ἵνα καὶ προνοοῦντες κατὰ τὴν βούλησιν τοῦ πατρὸς ἐνεργῶσι καὶ τὴν τῆς Θέμιδος κρίσιν.

²⁷⁶ Cf. p. 48.

²⁷⁷ *In Ti.* 3.200.27-3.201.6: Ὅμηρος μὲν οὖν καὶ αὐτὸς ἐνθουσιάζων παραδίδωσι τὸν Δία δημηγοροῦντα καὶ τὰς διττὰς τῶν θεῶν συστοιχίας εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα καὶ ὥσπερ κέντρον αὐτὸν γιγνόμενον πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ θεῶν γενῶν καὶ πάντα κατήκοα τῆς ἑαυτοῦ ποιοῦντα νοήσεως. ἀλλὰ ποτὲ μὲν ἀμέσως αὐτῷ συνάπτει τὸ πλῆθος τῶν θεῶν, ποτὲ δὲ διὰ μέσης τῆς Θέμιδος·

Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε καλέσσαι,

πάντη δὲ αὕτη φοιτήσασα συνάγει τὸν θεῖον ἀριθμὸν καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν μονάδα τὴν δημιουργικὴν·

²⁷⁸ *Lex.* 86.34-87.3: θέμις· ἐπὶ μὲν τῆς σωματοειδοῦς “Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε καλέσσαι,” ἐπὶ δὲ τοῦ ἀρμόζοντος καὶ καθήκοντος “ἢ θέμις ἐστὶν ἄναξ ἀγορή, “ἐπὶ δὲ τῶν νόμων “λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας.”

Sobre la otra cita de este capítulo, *Il.* 20.16-20.17, es decir, la pregunta de Posidón a Zeus respecto al motivo de la asamblea, que no es otro que permitir la participación de los dioses en la guerra, o la llevada y traída *θεομαχία*, no es objeto de comentarios fuera de *De Homero*, más que en Eustacio (*Ad Il.* 4.359.10-4.359.17) y en el escolio correspondiente (*sch.* bT *Il.* 20.16). Estos textos, no obstante, no van más allá de simples aclaraciones sobre el contenido del pasaje. Es decir, en principio, sólo nuestro autor habría puesto en relación los hexámetros mencionados con la idea estoica de un único *κόσμος* semejante a una ciudad en el que conviven dioses y humanos.

9. *De Homero* 2 cap. 120 (1309-1328): la opinión de la Academia y el Peripato sobre el hado.

Τὴν δὲ περὶ τῆς εἰμαρμένης δόξαν δείκνυσιν ἐν ἐκείνοις σαφῶς·

μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν,
οὐ κακόν, οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶ τὰ πρῶτα γένηται²⁷⁹

καὶ ἐν οἷς ἄλλοις κρατύνει τὴν δύναμιν τῆς εἰμαρμένης. ἠγεῖται μέντοι καὶ αὐτός, ὥσπερ καὶ μετ' αὐτὸν οἱ δοκιμώτατοι τῶν φιλοσόφων, Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Θεόφραστος, οὐ πάντα καθ' εἰμαρμένην παραγίνεσθαι ἀλλὰ τι καὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι. ὃ ὑπάρχει μὲν τὸ ἐκούσιον, τούτῳ δὲ πῶς συνάπτει τὸ κατηναγκασμένον, ὅταν τις, πράξας ὃ βούλεται, εἰς ὃ μὴ βούλεται ἐμπέσῃ. καὶ ταῦτα σαφῶς ἐν πολλοῖς δεδηλώκεν, ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἑκατέρας τῆς ποιήσεως, ἐν μὲν τῇ Ἰλιάδι λέγων τὴν ὀργὴν τοῦ Ἀχιλλέως αἰτίαν τῆς ἀπωλείας τῶν Ἑλλήνων γενέσθαι καὶ τότε τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν ἐκτελεσθῆναι²⁸⁰, ἐν δὲ τῇ Ὀδυσσεΐα τοὺς ἐταίρους τοῦ Ὀδυσσεύς διὰ τὴν αὐτῶν ἀβουλίαν ὀλέθρῳ περιπεσεῖν· ἐξήμαρτον γὰρ ἀψάμενοι τῶν ἱερῶν τοῦ Ἥλιου βοῶν, ἐξὸν ἀποσχέσθαι αὐτῶν· καὶ γὰρ ἦν προειρημένον

τὰς εἰ μὲν κ' ἀσινέας ἐάας νόστου τε μέδῃαι,
καὶ κεν ἔτ' εἰς Ἰθάκην κακὰ περ πάσχοντες ἴκοισθε·
εἰ δέ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ' ὄλεθρον.²⁸¹

οὕτως τὸ μὲν μὴ ἀδικῆσαι ἐπ' αὐτοῖς, τὸ δὲ ἀδικήσαντας ἀπολέσθαι ἐκ τῆς εἰμαρμένης ἀκόλουθον ἦν.

Su opinión sobre el hado la muestra en estos versos con exactitud:

*“Al destino ningún hombre hay, afirmo, que lo haya eludido,
ni malvado, ni noble, una vez se ha nacido”*

*Y en otros en los que destaca el poder del hado. Cree ciertamente también él, como después los filósofos más afamados, Platón, Aristóteles y Teofrasto, que no todo sucede según el hado, sino que en parte depende de los hombres, a cuya esfera pertenece el libre albedrío y a éste de algún modo se le une lo forzoso, cuando alguien, haciendo lo que quiere, cae en lo que no quiere. También esto está claramente expresado en muchos pasajes, como en el comienzo de ambos poemas: cuando dice en *Ilíada* que la cólera de Aquiles fue la causa de la pérdida de los helenos y que entonces se cumplió la voluntad de Zeus; y en *Odisea* que los compañeros de Odiseo cayeron en la ruina por su*

²⁷⁹ *Il.* 6.488-6.489.

²⁸⁰ *Il.* 1.1-1.5.

²⁸¹ *Od.* 11.110-112.

imprudencia, pues pecaron por haber comido las vacas sagradas de Helios, aunque les fue posible mantenerse apartados de ellas. Pues incluso estaba predicho:

*“si a éstas las dejas indemnes y piensas en el regreso,
podrías llegar aún a Ítaca, aun sufriendo penalidades;
pero si las dañaras, entonces te vaticino la ruina.”*

Así, el no cometer injusticia está en ellos, pero, al cometerla, morir según el hado era lo consecuente.

Paralelos: sobre *Il. 6.488-6.499* y la ambivalencia del destino, Ps. Luciano (*Philopatr.* 14.4-15.4), Arístides Quintiliano (*De musica* 3.26.2-3.26.26), Ps. Alejandro de Afrodisias (*De anima libri mantissa* 182.11-182.21), Porfirio (*Ad Il.* 6.488), Eusebio (*PE.* 6.8.1.1-6.8.7.5), Estobeo (2.8.42.102-2.8.42.114) y un escolio (*sch. bT Il.* 1.3c); sobre la opinión **platónica**, *R.* 617d 6-617e 5, *Phdr.* 237d6-238a 2 y 249b 1-249b 3, *Ti.* 42b 2-42c 4, *Prot.* 345d 9-345e 4 ó *Leg.* 9 860d 5-860d 9; sobre la **aristotélica**, *Ph.* 195b 31-198a 13, *EN* 1100b 22-1100b 30, 1112a 31-1112a 33 y 1113b 6-1113b 21 ó *EE* 1247b 2-1247b 4; sobre la de **Teofrasto**, *Metaph.* 10a 22-10a 28, Cicerón (*Tusc.* 5.25.5-5.25.9) o Estobeo (1.6.17c.1-1.6.17c.5); sobre **el comienzo de *Ilíada***, Plutarco (*Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 23C 7-23D 14, y *De Stoicorum repugnantibus*, 1050B 3-1050B 5) Arístides Quintiliano (*De musica*, 3.26.2-3.26.26), Porfirio (*Ad Il.* 1.3), Eustacio (*Ad Od.* 1.470.8-1.470.10) y algunos escolios (*sch. bT Il.* 1.3c, *sch. Ge Il.* 1.5 y *sch. D Il.* 1.5); sobre ***Od. 11.110-112***, Arístides Quintiliano (*De musica* 3.26.2-3.26.26), Estobeo (2.8.13.1-2.8.13.4) y un escolio (*sch. H Od.* 1.8.50-70); **sobre las consecuencias de la injusticia**, Albino (*Epitome doctrinae Platonicae* 26.2.1-26.2.9), Nemesio (*Nat. Hom.* 37.20-37.22).

En el capítulo 120 el autor recupera el discurso sobre el destino que ya adelantara algunos párrafos antes. Pero en esta ocasión se desmarca de la escuela estoica, a la que había recurrido en el capítulo anterior y para la que el hado, en tanto que solía ser identificado con la razón divina²⁸², es inviolable²⁸³. Ahora explica, incluyendo siempre la obligada cita homérica, que, a pesar de existir una cierta predeterminación, el ser humano goza de la libertad para decidir su suerte, o lo que es lo mismo, que todo no está dictado por

²⁸² Cf. p. 63 y 64.

²⁸³ Cf. n. 199.

los hados²⁸⁴. En este sentido, a su juicio, Platón, Aristóteles y Teofrasto habrían sufrido el influjo del poeta. Todo esto aparece aderezado con la acostumbrada cita homérica, en esta ocasión, *Il.* 6.488-6.489, perteneciente a las últimas palabras que dirigió Héctor a su esposa Andrómaca. Casualmente este mismo episodio, sólo el primer verso, había sido elegido ya por Crisipo para autorizar aquella creencia estoica sobre el hado, según nos consta por un fragmento del mismo Diogeniano del que se habló hace algunos capítulos que se ha conservado gracias a Eusebio de Cesarea (*PE* 6.8.1.1-6.8.7.5). A continuación, la sección del mismo en la que se menciona el hexámetro en cuestión (*PE* 6.8.1.1-6.8.2.7 [= fr. 925 Arnim]):

Οὗτος (sc. Χρύσιππος) γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ “περὶ εἰμαρμένης” βιβλίῳ βουλόμενος δεικνύει τὸ δὴ πάνθ' ὑπ' ἀνάγκης καὶ τῆς εἰμαρμένης κατελιῆσθαι μαρτυρίαις ἄλλοις τέτισι χρῆται καὶ τοῖς οὕτως παρ' Ὀμήρῳ τῷ ποιητῇ λεγομένοις

ἀλλ' ἐμὲ μὲν κῆρ

ἀμφέχανε στυγερή, ἥπερ λάχε γεινόμενόν περ²⁸⁵

καὶ

ὑστερον αὖτε τὰ πείσεται, ἅσσα οἱ αἴσα

γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ²⁸⁶

καὶ

μοῖραν δ' οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν

οὐ θεωρῶν, ὅτι τὰ ἀλλαχοῦ πάλιν παρὰ τῷ ποιητῇ λεγόμενα τούτοις ἀντικρυσ ἤναντίωται, κτλ.

Después de esta explicación, Diogeniano nos indica, sin embargo, que Crisipo, conscientemente, había ignorado ciertos versos²⁸⁷ que indicaban precisamente lo contrario a la fatalidad estoica, es decir, la posibilidad del libre albedrío en el hombre. Tras el comentario de dichos versos, emprende en *PE* 6.8.3.3-6.8.7.1 la relectura de los hexámetros

²⁸⁴ Albino (*Epitome doctrinae Platonicae* 26.1.3-26.1.4) se expresa de un modo muy parecido: Πάντα μὲν φησιν ἐν εἰμαρμένη εἶναι, οὐ μὴν πάντα καθειμάρθαι.

²⁸⁵ *Il.* 23.78-23.79.

²⁸⁶ *Il.* 20.127-20.128.

²⁸⁷ *Od.* 1.7 y 1.32-1.33.

a los que había aludido antes el estoico, entre ellos de nuevo *Il.* 6.488, con la intención de corregir su interpretación:

οὐ γὰρ τὸ πάντα γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην, ἀλλὰ μᾶλλον τό τινα κατ' ἐκείνην συμβαίνειν δι' αὐτῶν ὑποβάλλων εὐρεθήσεται. [...] καὶ τὸ

Μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν ἄριστα εἶρηται. τίς γὰρ ἂν δύναίτο τὰ κατ' ἀνάγκην παντὶ ζῳῷ συγκυροῦντα διαφυγεῖν; ὥστ' οὐχ ὅπως σύμμηγον ἂν ἔχοι τὸν Ὅμηρον Χρῦσιππος ἐν τῷ πάντα καθ' εἰμαρμένην γίνεσθαι νομίζειν, ἀλλὰ καὶ ἐναντιούμενον, εἴ γε ἐκεῖνος μὲν ὅτι πολλὰ γίνεται παρ' ἡμᾶς σαφῶς καὶ πολλάκις εἶρηκε, τὸ δ' ὅτι κατὰ ἀνάγκην πάντα συμβαίνει, οὐδαμοῦ ῥητῶς λέγων ἂν εὐρεθείη.

Es en estos párrafos, como puede leerse, donde Diogeniano expone la misma postura que el capítulo 120 de *De Homero*. Sin embargo, no son ambos, en absoluto, los únicos que incluyen dicho hexámetro en tal tipo de reflexiones. De entre todos los paralelos para el uso de *Il.* 6.488 como expresión de la opinión homérica sobre el hado, destaca el de Arístides Quintiliano en *De musica* 3.26.2-3.26.26. En ese texto, tras establecer una comparación entre las melodías de desarrollo estable o cambiante con las vacilaciones del devenir, no sólo cita el verso que nos ocupa, sino que hace referencia también a otros dos pasajes que el autor de *De Homero* incluye a continuación, aún dentro del capítulo 120²⁸⁸, hecho que probablemente sea indicativo del recurso en ambos textos a una fuente común. Éstos se reproducen yuxtapuestos a continuación:

Arístides Quintiliano, *De musica* 3.26.2-3.26.26

τῶν γὰρ δὴ τελείων μελῶν τὰ μὲν ἀκολούθως ἔχει ταῖς πρώταις ἐπιβολαῖς, τὰ δὲ ἐναλλάττει κατὰ τὸ ἐξῆς εἰς ἑτερότητα, ὥσπερ ἔστι κἀν τῷ παντὶ συνιδεῖν ἐν τε ταῖς μακροτάταις

²⁸⁸ La cólera de Aquiles como desencadenante de las desgracias acaecidas en Troya (*Il.* 1.1-1.7) y el robo de las vacas de Helios como causa para la pérdida de los compañeros de Odiseo (*Od.* 1.7-1.8 y *Od.* 11.110-11.112.).

De Homero 2 cap. 120 (1309-2.1328)

Τὴν δὲ περὶ τῆς εἰμαρμένης δόξαν δείκνυσιν
ἐν ἐκείνοις σαφῶς·

μοῖραν δ' οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι
ἀνδρῶν,
οὐ κακόν, οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα
γένηται

καὶ ἐν οἷς ἄλλοις κρατύνει τὴν δύναμιν τῆς
εἰμαρμένης. ἠγεῖται μέντοι καὶ αὐτός, ὥσπερ
καὶ μετ' αὐτὸν οἱ δοκιμώτατοι τῶν
φιλοσόφων, Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ
Θεόφραστος, οὐ πάντα καθ' εἰμαρμένην
παραγίνεσθαι ἀλλὰ τι καὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις
εἶναι. ὃ ὑπάρχει μὲν τὸ ἐκούσιον, τούτῳ δέ
πως συνάπτει τὸ κατηναγκασμένον, ὅταν τις,
πράξας ὃ βούλεται, εἰς ὃ μὴ βούλεται ἐμπέσῃ.
καὶ ταῦτα σαφῶς ἐν πολλοῖς δεδήλωκεν,
ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἐκατέρως τῆς
ποιήσεως, ἐν μὲν τῇ Ἰλιάδι λέγων τὴν ὀργὴν
τοῦ Ἀχιλλέως αἰτίαν τῆς ἀπωλείας τῶν

περιόδους βίων τε ἀλλαγὰς καὶ πολιτειῶν
μεταβολὰς εὐφορίας τε καὶ ἀφορίας ζῶων τε
καὶ φυτῶν, κὰν τοῖς καθ' ἕκαστον τὰ μὲν ταῖς
τῆς πρώτης γενέσεως αἰτίαις ἤρτηταί τε καὶ
συνέπεται, τὰ δ' ἐκ τεχνικῆς ἢ τυχηρᾶς
ἐναλλαγῆς μετέστη τε καὶ μετεσχηματίσθη.
οὕτω δὴ καὶ βίων ἀρχαὶ καὶ πράξεων ὅρμαι
καὶ ἐπιτηδευμάτων μελέται καὶ τόπων
μεταστάσεις μὴ κατὰ τὰς πρώτας αἰτίας
γινόμεναι τὴν σύμπασαν τῆς γενέσεως
μετέβαλον ἰδιοτροπίαν. ὅτι γὰρ ταῦθ' οὕτως
ἔχει, μάρτυς μὲν ἀξιόχρεως καὶ Ὅμηρος· ὅπου
μὲν γὰρ φησι

μοῖραν δ' οὐτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι
ἀνδρῶν,
ὅπου δέ
μὴ καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἄϊδος

εἰσαφίκηται,²⁹⁰

ἢ τε ποιήσεις αὐτῷ πᾶσα θρυλεῖ τὰ τοιάδε.

ἐν μὲν γὰρ Ἰλιάδος ἀρχῇ φησι
πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν,²⁹¹

²⁹⁰ *Il.* 21.336.

²⁹¹ *Il.* 1.3.

Ἑλλήνων γενέσθαι καὶ τότε τὴν τοῦ Διὸς ὡς τῆς μοιριδίου τῶν Ἀχαιῶν φθορᾶς διὰ τὴν
 βούλησιν ἐκτελεσθῆναι, ἐν δὲ τῇ Ὀδυσσεΐα ὀργὴν τοῦ Ἀχιλλέως καινοτομηθείσης, ἐν δὲ
 τοὺς ἐταίρους τοῦ Ὀδυσσεῶς διὰ τὴν αὐτῶν Ὀδυσσεΐα
 ἀβουλίαν ὀλέθρῳ περιπεσεῖν· ἐξήμαρτον γὰρ νήπιοι, οἳ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἡελίοιο
 ἀψάμενοι τῶν ἱερῶν τοῦ Ἡλίου βοῶν, ἐξὸν ἦσθιον· αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον
 ἀποσχέσθαι αὐτῶν· καὶ γὰρ ἦν προειρημένον ἡμαρ,²⁹²
 τὰς εἰ μὲν κ' ἀσινέας ἐάας νόστου τε ὡς εἰ μὴ τοῦτο ἔδρασαν οὐκ ἂν τῆς οἴκαδε
 μέδῃαι, αὐτῶν ἀνακομιδῆς ἐστερημένων.

καὶ κεν ἔτ' εἰς Ἰθάκην κακὰ περ πάσχοντες
 ἴκοισθε·
 εἰ δέ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ'
 ὄλεθρον.²⁸⁹

οὕτως τὸ μὲν μὴ ἀδικῆσαι ἐπ' αὐτοῖς, τὸ δὲ
 ἀδικήσαντας ἀπολέσθαι ἐκ τῆς εἰμαρμένης
 ἀκόλουθον ἦν.

Respecto al resto de paralelos, se encuentran opiniones similares a la recogida en *De Homero* en el *Philopatris* bizantino atribuido a Luciano (*Philopatris*. 14.4-15.4)²⁹³, en el *De anima libri mantissa*, también espurio, atribuido a Alejandro de Afrodisias (182.11-182.21)²⁹⁴, en el extenso comentario de este mismo verso que hizo Porfirio en sus

²⁸⁹ *Od.* 11.110-11.112.

²⁹² *Od.* 1.7-1.8.

²⁹³ *Philopatris*. 14.4-15.4: ΤΡΙΕΦΩΝ· Λέγε, ὦ καλὲ Κριτία, περὶ τῶν Μοιρῶν, ἐγὼ δὲ μαθητιῶν ἀκούσομαι παρὰ σοῦ. ΚΡΙΤΙΑΣ· Οὐχ Ὅμηρος ὁ ἀοίδιμος ποιητῆς εἶρηκε, μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν; ΤΡΙΕΦΩΝ· Καὶ πῶς ὁ αὐτὸς ποιητῆς, ὦ καλὲ Κριτία, διττὴν ἐπιλέγει τὴν εἰμαρμένην καὶ ἀμφίβολον, ὡς τόδε μὲν τι πράξαντι τοιῶδε τέλει συγκυρῆσαι, τοῖον δὲ ποιήσαντι, ἐτέρῳ τέλει ἐντυχεῖν;

²⁹⁴ *De anima libri mantissa* 182.11-182.21: ὄντος τοίνυν τοῦ καθ' εἰμαρμένην ἐν οἷς προειρήκαμεν, καὶ τοῦτου γνωρίμου γεγονότος, ἀκόλουθον ἂν εἴη μετὰ τοῦτο ζητῆσαι, πότερον τοιοῦτόν ἐστιν ὡς ἀναγκαῖόν τε καὶ ἀπαράβατον εἶναι κατὰ τὸν ποιητὴν τὸν λέγοντα·

μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν,
 οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται.

ἢ τοιοῦτον οἷον καὶ παραβαίνεσθαι, καὶ μὴ πάντῃ τὸ ἀναγκαῖον ἔχειν ἐν αὐτῇ. ἐκ μὲν οὖν τῆς κοινῆς τῶν ἀνθρώπων περὶ τοῦδε κρίσεως οὐδέτερον ἔχομεν βεβαίως τούτων τιθέμενον. ποτὲ μὲν γὰρ τὸ τῆς εἰμαρμένης ὑμνοῦσιν ὡς ἀναγκαῖον, ποτὲ δὲ οὐ πάντῃ τὴν συνέχειαν αὐτῆς πιστεύουσι σώζειν.

Quaestiones Homericae (*Ad Il.* 6.488)²⁹⁵, en un fragmento de ese mismo autor conservado en la *Anthologia* de Estobeo²⁹⁶ y en un escolio a *Il.* 1.3 (*sch.* bT *Il.* 1.3c)²⁹⁷. Todos ellos

²⁹⁵ *Ad Il.* 6.488: ἐζήτησάν τινες, πῶς ἐνταῦθα ἀπαράβατον λέγει τὴν μοῖραν ὁ ποιητής, ἐν δὲ τῇ Ὀδυσσεΐα παραβατὴν ὑφίσταται, ὅταν λέγῃ·

ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρείδαιο

γῆμ' ἄλοχον. (*Od.* 1.35-1.36)

λύεται δὲ τοῦτο ἐκ τοῦ δείκνυσθαι ὅτι τριχῶς ἡ μοῖρα παρὰ τῷ ποιητῇ λέγεται· ἡ εἰμαρμένη, ἡ μερίς καὶ τὸ καθῆκον. [...] Ὅμηρος μέντοι ἀπαράβατον τὴν μοῖραν τὴν κατὰ τὴν εἰμαρμένην οἶδεν ἐν οἷς φησι

καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,

τείχει ὑπο Τρώων εὐηγενέων ἀπολέσθαι, (*Il.* 23.80-23.81)

καὶ πάλιν

ἀλλὰ ἐ μοῖρα

ἧγ' ἐπικουρήσαντα μετὰ Πριάμον τε καὶ υἱᾶς. (*Il.* 5.613-5.614)

[...] ἔστι δὲ γὰρ καὶ ἄλλα μυρία, ἀφ' ὧν δείκνυται Ὅμηρος ἀπαράβατον λέγων τὴν τοῦ θανάτου μοῖραν. οὐ σύνθετον τὸ ὑπὲρ μόρον (*Od.* 1.34). μόρον δὲ τὴν μοῖραν·

ἧ ῥα καὶ σὺ κακὸν μόρον ἠγηλάζεις (*Od.* 11.618).

καὶ πῶς ἀλλαχοῦ φησι μοῖραν δ' οὐ τινά φημι (*Il.* 6.488); ῥητέον ὅτι τῆς μοίρας τὸ μὲν ἐστὶ μονότροπον τὸ δὲ ἀμφίβολον, ὡς ἐν Ἰλιάδι ἀπεδείξαμεν, ὡς ἐν τῷ μήτηρ γάρ τέ μέ φησι διχθαδίας κῆρας φερέμεν (*Il.* 9.410-9.411). τὸ ἀμφίβολον δὲ τῆς μοίρας καὶ ἐν ἄλλοις οἶδε, δι' ὧν Τειρεσίας φησὶν Ὀδυσσεῖ τὰς εἰ μὲν κ' <κεν BLp> ἀσινέας ἐᾶς· εἰ δὲ κε σίνηται (*Od.* 11.110-11.112).

²⁹⁶ Estobeo, 2.8.42.102-2.8.42.114: Πορφυρίου περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Ἐπεὶ δὲ καὶ Ὅμηρου τυγχάνεις ὧν ἐραστής τε καὶ ἐπαινέτης, ὅρα μοι μὴ καὶ αὐτὸς πρὸ τοῦ Πλάτωνος τὸ διττὸν οἶδε τῶν βίων, τὸν μὲν τινα ἀκίνητον, ὃν ἐλέσθαι ἢ ψυχή ἢ μὴ ἐλέσθαι δύναται, ὅταν δὲ ἔλθῃται ἀφύκτως ἔχουσα μεταβάλλειν, ἢ δι' ἀρετῆς αὐτὸν διοικεῖ ἢ κακίας· τούτου γὰρ μεμνημένος φησί·

Μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν

οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶ τὰ πρῶτα γένηται.

Τοῦτο μὲν οὖν περὶ τοῦ πρώτου καὶ ἀπαραβάτου εἶη ἂν λέγων βίου· περὶ δὲ τοῦ δευτέρου, ὅτι ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τί οὖν φησὶν Ὅμηρος;

οἶον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.

ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ (*Od.* 1.32-1.33)

²⁹⁷ *Sch.* bT 1.3c: ex. <Ἄϊδι προΐαψεν:> ἐναντίον τῷ “μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν”. ἀλλ' οὐ ταυτὸν ἐκεῖνῳ τοῦτο· νῦν γὰρ δοκεῖ λέγειν ὡς οὐ διὰ τὴν Μοῖραν, ἀλλὰ τὴν μῆνιν Ἀχιλλέως ἀπώλοντο. ῥητέον οὖν ὅτι μοῖραν ἐνταῦθα ἀκουστέον τὴν πρὸ τῆς ὀρισμένης τελευτῆς· πρεπώδης γὰρ ἀνθρώποις θάνατος ὁ ἐν γῆρα γινόμενος· “γῆρας” γὰρ φησι “καὶ θάνατος, τὰ τ' ἐπ' ἀνθρώποισι πέλονται” (*Od.* 13.59-13.60)· προΐαψεν οὖν ἔβλαψε πρὸ ὄρου παραπέμψασα Ἄϊδη, τουτέστι πρὸ τοῦ πρέποντος ἀνθρώποις θανάτου. ἢ περιτεύει ἢ πρό, ὡς τὸ “νῆάς τε προπάσας” (*Il.* 2.493).

muestran evidentes semejanzas con nuestro texto, al menos, en la inclusión del mismo hexámetro y en su exposición sobre el destino.

En cuanto al origen de este tipo de comentarios sobre *Il.* 6.488, es posible que estuviera en el *Περὶ εἰμαρμένης* de Crisipo y en las posiciones encontradas que provocó su sesgada interpretación de Homero, a lo que parece apuntar el fragmento de Diogeniano. Sin perder de vista, sin embargo, que en la mayoría de los paralelos se alude explícitamente a la diferencia de criterio respecto al destino dentro de los poemas homéricos, algo que ahora sabemos que es connatural a su origen oral, y que la observación entre los antiguos sobre tal incongruencia pudo estar motivada, simplemente, por la lectura cuidadosa y la comparación de una y otra epopeya sin necesidad del estímulo del filósofo estoico. Aun así, por la importancia innegable que cobró el hado en la teología de la secta, sí es lícito tener en cuenta la posibilidad de que la contestación al *Περὶ εἰμαρμένης* de Crisipo hubiera contribuido a la difusión de este tipo de observaciones, ya surgieran en oposición a su postura, ya porque existieran con anterioridad.

Otros autores recogen el mismo hexámetro, pero con una intención distinta. Clemente de Alejandría (*Strom.* 6.2.22.3.1-6.2.22.5.3²⁹⁸) supone que *Il.* 6.488 había inspirado las reflexiones de Demóstenes sobre la muerte en *De Falsa Legatione* (1.1-1.3) y un tal Arquino; el pseudoplutaqueo *Consolatio ad Apollonium* (117F 10-118A 10²⁹⁹) ve en el pasaje donde aparece el verso una exhortación a sobrellevar los embates del destino y

²⁹⁸ *Strom.* 6.2.22.3.1-6.2.22.5.3: Ὀμήρου πάλιν ποιήσαντος:

μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν.

ὁ τε Ἀρχῖνος λέγει: “πᾶσι μὲν ἀνθρώποις ὀφείλεται ἀποθανεῖν ἢ πρότερον ἢ εἰς ὕστερον”, ὁ τε Δημοσθένης: “πᾶσι μὲν γὰρ ἀνθρώποις τέλος τοῦ βίου θάνατος, κἄν ἐν οἰκίσκῳ τις αὐτὸν καθείρξας τηρῇ.”

²⁹⁹ *Consolatio ad Apollonium* 117F 10-118A 10: ἀλλὰ (sc. δεῖ) μεταβάλλειν ἐπὶ τὸ κρεῖττον καὶ ἀνθρωπικώτερον, πειρωμένους καὶ σπουδάζοντας ἐντυγχάνειν ἀνδράσι μὴ τοῖς συλλυπούμενοις καὶ διεγείρουσι τὰ πένθη διὰ κολακείαν, ἀλλὰ τοῖς ἀφαιρουμένοις τὰς λύπας διὰ τῆς γενναίας καὶ σεμνῆς παρηγορίας, ἐπακούοντας καὶ ἔχοντας ἐν νῶ τὸ Ὀμηρικὸν τοῦτ' ἔπος, ὅπερ ὁ Ἐκτωρ πρὸς τὴν Ἄνδρομάχην ἀντιπαρηγορῶν αὐτὴν εἶπεν ὡδί:

δαιμονίη, μή μοί τι λίην ἀκαχίζεο θυμῶ·

οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἴσαν ἀνήρ Ἴδι προΐαγει,

μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν,

οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶ τὰ πρῶτα γένηται.

buscar compañías que ayuden a superar el trance; y Eustacio (*Ad Il.* 2.370.27-2.371.1³⁰⁰) lo toma por una máxima filosófica sobre la corrupción de lo generado.

Sea como fuere el modo en que tal opinión terminó asociada a dichos hexámetros en algunos textos, el autor sí nos aclara, no obstante, las fuentes de su pequeña exposición sobre la predestinación y el libre albedrío: “los más afamados de los filósofos, Platón, Aristóteles y Teofrasto”. Pero, ¿qué textos tiene en mente nuestro exégeta al hacer esa afirmación?

En lo que concierne a Platón, no es una tarea fácil averiguar qué opinión pudo haber albergado sobre el problema del destino, puesto que, en ausencia de escritos suyos que desarrollen en extensión y sistemáticamente esta cuestión, sólo contamos con algunas menciones aquí y allá en sus diálogos. Para empezar, tanto la εἰμαρμένη que más tarde constituirá el núcleo del fatalismo estoico, como la más tradicional μοῖρα parecen ser para el discípulo de Sócrates una entidad compleja³⁰¹. Resulta difícil discernir cuánto en ellas es reflejo de la creencia popular y cuánto originalmente platónico: abarcan tanto el día predestinado de la muerte³⁰², como, de un modo más general, una fecha establecida con antelación para el acaecimiento de un suceso trascendental³⁰³, el conjunto de las

³⁰⁰ *Ad Il.* 2.370.27-2.371.1: Λέγει δὲ μοῖραν τὸν ἐξ ἀνάγκης θάνατον. Φιλόσοφος δὲ ὁ ῥηθεὶς γνωμικὸς λόγος, δεικνύων, ὅτι ὁ γεγωνὸς φθείρεται.

³⁰¹ Para los sentidos de εἰμαρμένη y μοῖρα en Platón, Ast, F., *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum Index* (1835-1838) 618 y 358-359.

³⁰² *Phd.* 115a 5-115a 6: ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ, φαίη ἂν ἀνὴρ τραγικός, ἢ εἰμαρμένη, καὶ σχεδὸν τί μοι ὄρα τραπέσθαι πρὸς τὸ λουτρόν. *Ti.* 89c 5-89c 7: ἦν ὅταν τις παρὰ τὴν εἰμαρμένην τοῦ χρόνου φθείρη φαρμακείαις, ἅμα ἐκ σμικρῶν μεγάλα καὶ πολλὰ ἐξ ὀλίγων νοσήματα φιλεῖ γίνεσθαι. *Lg.* 873c 3-873c 4: λέγω δὲ ὅς ἂν ἑαυτὸν κτείνῃ, τὴν τῆς εἰμαρμένης βία ἀποστερῶν μοῖραν, κτλ. *Mx.* 236d 4-236d 5: Ἔργω μὲν ἡμῖν οἶδε ἔχουσιν τὰ προσήκοντα σφίσιν αὐτοῖς, ὧν τυχόντες πορεύονται τὴν εἰμαρμένην πορείαν. *Phd.* 58e 5-58e 6: μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι μηδ' εἰς Ἄιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι. *Ti.* 41b 2-41b 4: ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστε οὐδ' ἄλλοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθε γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας. *Lg.* 870e 3: ὑπ' ἄλλου τοιαύτη μοῖρα τελευτῆσαι τὸν τότε βίον, κτλ.

³⁰³ *Prt.* 321c 6-321c 7: ἦδη δὲ καὶ ἡ εἰμαρμένη ἡμέρα παρῆν, ἐν ἧ ἔδει καὶ ἄνθρωπον ἐξιέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς.

experiencias predeterminadas para una vida³⁰⁴ o, simplemente, el destino en su sentido más amplio, ya sea como hado, azar, providencia, etc.³⁰⁵.

Dentro de su filosofía hay, por un lado, elementos que, sin llegar a identificarse con el concepto de “destino”, sí que guardan con él cierta afinidad, al menos, en su carácter universal e inexorable. Por ejemplo, la Ley Adrastea en *Phdr.* 248c 2-249d 3 y el mito de Er en *R.* 614b 2-621b 7, ambos sobre la transmigración por la que han de pasar todas las almas y el sino que les depara a través de sus diferentes reencarnaciones. Incluso existe algún pasaje en el que el filósofo muestra una posición cercana al fatalismo, por ejemplo, dentro del mencionado mito de Er, en la descripción de las Moiras como hijas de la Necesidad, en *R.* 671c 1-617c 5, cantando los hechos pasados, presentes y futuros y, por tanto, fijados de antemano. Por otro lado, algunos de sus diálogos desarrollan ideas incompatibles con una visión fatalista del devenir. En primer lugar, el mito del *Político* sobre la tutela cíclica del κόσμος (271c 8-273e 4), donde Platón cuenta cómo la creación alterna períodos de justo y ordenado gobierno divino con otros, inicuos y convulsos, en los que el dios abandona al mundo “al destino y a su impulso connatural”³⁰⁶ para que se rijan a sí mismo, aunque permanece como observador. Un segundo caso puede encontrarse en *Ti.* 47e 5-48a 5³⁰⁷, donde, de un modo afín al pasaje mencionado del *Político*³⁰⁸, el filósofo

³⁰⁴ *R.* 619b 7-619c 2: Εἰπόντος δὲ ταῦτα τὸν πρῶτον λαχόντα ἔφη εὐθὺς ἐπιόντα τὴν μεγίστην τυραννίδα ἐλέσθαι, καὶ ὑπὸ ἀφροσύνης τε καὶ λαιμαργίας οὐ πάντα ἰκανῶς ἀνασκεψάμενον ἐλέσθαι, ἀλλ' αὐτὸν λαθεῖν ἐνοῦσαν εἰμαρμένην παίδων αὐτοῦ βρώσεις καὶ ἄλλα κακά.

³⁰⁵ *Grg.* 512e 4-512e 3: καὶ πιστεύσαντα ταῖς γυναιξίν ὅτι τὴν εἰμαρμένην οὐδ' ἂν εἴς ἐκφύγοι. *Lg.* 904c 6-904c 9: Μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστιν ψυχῆς, ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν, μεταβάλλοντα δὲ φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον. *Lg.* 918d 8-918e 4: ἐπεὶ εἴ τις, ὃ μὴ ποτε γένοιτο οὐδ' ἔσται, προσαναγκάσειεν [...] πανδοκεῦσαι τοὺς πανταχῆ ἀρίστους ἄνδρας ἐπὶ τινὰ χρόνον, ἢ καπιλεύειν ἢ τι τῶν τοιούτων πράττειν, ἢ καὶ γυναικας ἔκ τινος ἀνάγκης εἰμαρμένης τοῦ τοιούτου μετασχεῖν τρόπον. *Pol.* 271c 2: ὄσους μὴ θεὸς αὐτῶν εἰς ἄλλην μοῖραν ἐκόμισεν. *R.* 493a 1-493a 2: θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς, κτλ.

³⁰⁶ *Plt.* 272d 6-272e 6: ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἐτελεώθη καὶ μεταβολὴν ἔδει γίνεσθαι [...] τότε δὴ τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἷον πηδαλίων οἴακος ἀφέμενος, εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀπέστη, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία.

³⁰⁷ *Ti.* 47e 5-48a 7: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν,

atribuye al universo un origen emanado de la “persuasión” del νοῦς, el principio rector, sobre la necesidad, la ἀνάγκη, es decir, la inevitable tendencia natural de la materia hacia el desorden³⁰⁹. Tanto en uno como en otro caso, Platón opone a la estabilidad del dominio divino la indeterminación a la que conlleva dicha tendencia al desorden a la que aparece unida la materia. Es esta visión la que posibilita la existencia de un cierto azar, la πλανωμένη αἰτία, la causa errante a la que se refiere al final del pasaje citado del *Timeo*.

Respecto a la afirmación concreta de nuestro exégeta, es decir, que hay una parte del destino que descansa en la decisión humana, o dicho de otro modo, que existe la posibilidad de elección, el discípulo de Sócrates parece haberse expresado con más claridad. La observación sobre la posibilidad de elección en los mortales se percibe bien en el mencionado relato de Er, en concreto, en *R.* 617d 6-617e 5, cuando, al repartir las Moiras los distintos modos de vida entre los mortales que esperan su reencarnación, una de ellas, Láquesis, pronuncia las siguientes palabras:

Ἀνάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἠττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὔτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἢ φέρειν πέφυκεν·

³⁰⁸ También notó los paralelismos entre el mito del *Político* y el relato de la creación en el *Timeo* Adam, J., “The Myth in Plato’s *Politicus*” *CR* vol.5 n° 10 (1891) 445-446.

³⁰⁹ Platón se refiere explícitamente a esa tendencia en el *Político* (*Plt.* 269d 5-269d 7): Τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταῦτόν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως. *Plt.* 273b 2-273b 6: κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀκριβέστερον ἀπετέλει, τελευτῶν δὲ ἀμβλύτερον· τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι.

Es decir, para Platón el alma humana tiene la oportunidad de elegir un género de vida determinado³¹⁰, una acción de la que es la única responsable (αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀνάιτιος) y que el filósofo describe también en otros diálogos dentro del mismo contexto de la transmigración, por ejemplo, en el *Fedro* (249b 1-249b 3³¹¹) o el *Timeo* (42b 2-42c 4³¹²). Que este de la *República* tenía como consecuencia para los mortales un margen de libertad de acción frente al destino es algo que ya habían percibido entre los antiguos Plutarco en sus *Quaestiones Convivales* (740C 6-740D 11³¹³), Porfirio, según se desprende del *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* conservado bajo su nombre en Estobeo (2.8.39.1-2.8.39.99³¹⁴), y Proclo (*In R.* 2.355.8-2.355.15³¹⁵). Pero la libertad humana no termina ahí. A pesar de que, una vez

³¹⁰ Platón recalca un poco más adelante que el número de modos de vida supera al de almas, de manera que quede asegurada la elección para aquéllas: μετὰ δὲ τοῦτο αὐθις τὰ τῶν βίων παραδείγματα εἰς τὸ πρόσθεν σφῶν θεῖναι ἐπὶ τὴν γῆν, πολὺ πλείω τῶν παρόντων (*R.* 618a 1-618a 3).

³¹¹ *Phdr.* 249b 1-249b 3: τῷ δὲ χλιοστῷ ἀμφοτέραι ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἴρεσιν τοῦ δευτέρου βίου αἰροῦνται ὃν ἂν θέλῃ ἐκάστη·

³¹² *Ti.* 42b 2-42c 4: ὧν (sc. ἡδονῆς, λύπης, ἔρωτος, φόβου, θυμοῦ) εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσονται, κρατηθέντες δὲ ἀδικία. καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούσας, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι, σφαλῆς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἰς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, κτλ.

³¹³ *Quaestiones convivales* 740C 6-740D 11: αἰεὶ μὲν γὰρ ἄπτεται τῶν τριῶν αἰτιῶν, ἅτε δὴ πρῶτος ἢ μάλιστα συνιδῶν, ὅπῃ τὸ καθ' εἰμαρμένην τῷ κατὰ τύχην αὐθις τε τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκατέρῳ καὶ συναμφοτέροις ἐπιμίγνυσθαι καὶ συμπλέκεσθαι πέφυκε. νῦν δὲ θαυμαστῶς, ἣν ἔχει δύναμιν <ἐν> τοῖς ἡμετέροις πράγμασιν ἕκαστον, ὑποδεδήλωκεν, τὴν μὲν αἴρεσιν τῶν βίων τῷ ἐφ' ἡμῖν ἀποδιδούσας (ἀρετὴ γὰρ ἀδέσποτον καὶ κακία), τὸ δ' εὖ βιοῦν τοὺς ὀρθῶς ἐλομένους καὶ τάναντία τοὺς κακῶς εἰμαρμένης ἀνάγκη συνάπτων· αἱ δὲ τῶν κλήρων ἀτάκτως διασπειρομένων ἐπιπτώσεις τὴν τύχην παρεισάγουσιν καὶ τροφαῖς καὶ πολιτείας, ὧν ἕκαστοι λαγχάνουσι, πολλὰ τῶν ἡμετέρων προκαταλαμβάνουσιν. ὄρα δὴ, μὴ τῶν κατὰ τύχην αἰτίαν ζητεῖν ἄλογόν ἐστιν· ἂν γὰρ ἐν τινὶ λόγῳ φαίνεται γεγονῶς ὁ κλήρος, οὐκέτι γίνεται κατὰ τύχην οὐδ' αὐτομάτως ἀλλ' ἕκ τινος εἰμαρμένης καὶ προνοίας.

³¹⁴ A continuación, el comienzo (2.8.39.1-2.8.39.6): Ἐν ταῖς πρώην ἡμῖν γεγονυῖαις, Χρυσασόριε, πρὸς ἀλλήλους διαλέξεσι τὸν περὶ τῆς αἰρέσεως τῶν βίων ἀνακινήσαντες λόγον, ἦν ταῖς ἔξω ψυχαῖς ἀπονεύμας ὁ Πλάτων κινδυνεύει τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ ὅλως τὸ αὐτεξούσιον λεγόμενον ἀναίρειν...

³¹⁵ *In R.* 2.355.8-2.355.15: σμικρὰ δὲ προσθεῖς τούτοις σπέρματα πρὸς τὴν δόξαν τὴν Πλάτωνος τείνοντα περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν καὶ εἰμαρμένης καὶ προνοίας περιγράψω καὶ αὐτὸς τὸν λόγον. Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶ τοῦτο δὴ τὸ ἐφ' ἡμῖν δεικνύναι κατὰ Πλάτωνα περιττόν, πανταχοῦ τὰς αἰρέσεις τῶν ψυχῶν αἰτίας λέγοντος αὐταῖς εἶναι τῶν τε ἀγαθῶν πάντων καὶ τῶν κακῶν καὶ τὴν ἀρετὴν ἀδέσποτον καλοῦντος.

hecha su elección, ésta fijará “por necesidad” su estancia terrena, al alma se le presenta una segunda disyuntiva después de tomar forma corpórea: el conducir o no su existencia conforme a la virtud (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει). Esta segunda elección³¹⁶, la de la virtud, es la que Platón, poco antes de desarrollarla de manera alegórica bajo el célebre paradigma del auriga (*Phdr.* 246a 3-246b 4), propone también en *Phdr.* 237d6-238a 2:

δεῖ αὖ νοῆσαι ὅτι ἡμῶν ἐν ἐκάστῳ δύο τινέ ἐστων ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, οἷν ἐπόμεθα ἢ ἂν ἄγητον, ἢ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. τούτῳ δὲ ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμονοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τοτὲ μὲν ἢ ἐτέρα, ἄλλοτε δὲ ἢ ἐτέρα κρατεῖ. δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα· ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἐλκούσης ἐπὶ ἡδονᾶς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη.

El resultado de conjugar aquella indeterminación inherente a la materia con la referida libertad de elección introducida por Platón encuentra como consecuencia en el autor de *De Homero* la posibilidad de obtener un efecto imprevisto a partir de una acción determinada, ese ὅταν τις, πράξας ὃ βούλεται, εἰς ὃ μὴ βούλεται ἐμπέση al que se refiere. Quizá la inspiración para esa afirmación de nuestro exégeta esté en la convicción socrática de que la ignorancia, y no la maldad, es la verdadera causa de una acción injusta o dañina, que resulta ser, entonces, la consecuencia no deseada de una elección, como, por ejemplo, en *Prot.* 345d 9-345e 4³¹⁷ o, expresado con mayor énfasis, en *Leg.* 9 860d 5-860d 9:

ὁ μὲν ἄδικός που κακός, ὁ δὲ κακὸς ἄκων τοιοῦτος. ἀκουσίως δὲ ἐκούσιον οὐκ ἔχει πράττεσθαί ποτε λόγον· ἄκων οὖν ἐκείνῳ φαίνοιτ' ἂν ἀδικεῖν ὁ ἀδικῶν τῷ τὴν ἀδικίαν ἀκούσιον τιθεμένῳ, καὶ δὴ καὶ νῦν ὁμολογητέον ἐμοί· σύμφημι γὰρ ἄκοντας ἀδικεῖν πάντας

³¹⁶ Sobre la posibilidad de elección en Platón y el libre albedrío, I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines* (Londres 1966) vol. 1 pp. 275-281.

³¹⁷ *Prot.* 345d 9-345e 4: ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχροῦ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχροῦ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν.

Por último, ha de tenerse también muy en cuenta la posibilidad de que nuestro autor se base más en la tradición doxográfica que en el mismo Platón al atribuir al filósofo sus afirmaciones sobre el destino, y es que en los *Placita Philosophorum* pseudoplatáricos, 884F 11-885A 2, hallamos un comentario parecido al de Ps. Plutarco:

Πλάτων ἐγκρίνει μὲν τὴν εἰμαρμένην ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν καὶ βίων, συνεισάγει δὲ καὶ τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν.

Aristóteles, al contrario que Platón, sí se expresó abiertamente sobre el destino, en concreto, en *Ph.* 195b 31-198a 13, donde reflexiona acerca de la naturaleza de la suerte y el azar. El estagirita, desmarcándose de cualquier forma de fatalismo, da por hecha allí la existencia de lo azaroso en el devenir (*Ph.* 195b 31-195b 33):

Λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτίων, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον.

Este convencimiento suyo, que también se deja sentir en las dos *Éticas*³¹⁸ y la *Metafísica*³¹⁹, viene sancionado por la observación cotidiana. Si bien es cierto que existen hechos cuya regularidad empuja a creer en el determinismo, no obstante, ocurren otros, inesperados por su rareza, de los que no puede haber más causa que la fortuna y el azar (*Ph.* 196b 10-196b 17):

Πρῶτον μὲν οὖν, ἐπειδὴ ὀρθῶμεν τὰ μὲν αἰεὶ ὡσαύτως γινόμενα τὰ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, φανερὸν ὅτι οὐδετέρου τούτων αἰτία ἢ τύχη λέγεται οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης, οὔτε τοῦ ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰεὶ οὔτε τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστιν ἃ γίγνεται καὶ παρὰ ταῦτα, καὶ ταῦτα πάντες φασὶν εἶναι ἀπὸ τύχης, φανερὸν ὅτι ἔστι τι ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον· τὰ τε γὰρ τοιαῦτα ἀπὸ τύχης καὶ τὰ ἀπὸ τύχης τοιαῦτα ὄντα ἴσμεν.

³¹⁸ *EN* 1112a 31-1112a 33: αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. *EE* 1247b 2-1247b 4: εἰ δ' οὕτως, πότερον οὐκ ἔσται τύχη ὅλως, ἢ ἔσται μὲν, ἀλλ' οὐκ αἰτία; ἀλλ' ἀνάγκη καὶ εἶναι καὶ αἰτίαν εἶναι. ἔσται ἄρα καὶ ἀγαθῶν τισιν αἰτία ἢ κακῶν.

³¹⁹ *Metaph.* 1025a 24-1025a 25: οὐδὲ δὴ αἰτίον ὀρισμένον οὐδὲν τοῦ συμβεβηκότος ἀλλὰ τὸ τυχόν· τοῦτο δ' ἀόριστον.

Lo realmente importante respecto a *De Homero*, es decir, lo que enlaza esta postura de Aristóteles con la expuesta por el exégeta, es la diferencia que, según el filósofo, distingue en los hechos inesperados el azar de la suerte, esto es, la capacidad de elección en los seres racionales (*Ph.* 197a 36-197b 8):

Διαφέρει δ' ὅτι τὸ αὐτόματον ἐπὶ πλεῖον ἐστὶ· τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τύχης πᾶν ἀπὸ ταυτομάτου, τοῦτο δ' οὐ πᾶν ἀπὸ τύχης· ἡ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν ὅσοις καὶ τὸ εὐτυχεῖν ἂν ὑπάρξειεν καὶ ὅλως πρᾶξις. διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην (σημεῖον δ' ὅτι δοκεῖ ἦτοι ταῦτόν εἶναι τῆ εὐδαιμονία ἢ εὐτυχία ἢ ἐγγύς, ἢ δ' εὐδαιμονία πρᾶξις τις· εὐπραξία γάρ), ὥσθ' ὁπόσοις μὴ ἐνδέχεται πρᾶξαι, οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης τι ποιῆσαι. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε ἄνυχον οὐδὲν οὔτε θηρίον οὔτε παιδίον οὐδὲν ποιεῖ ἀπὸ τύχης, ὅτι οὐκ ἔχει προαίρεσιν.

Para Aristóteles, entonces, la suerte es elección, προαίρεσις, y la felicidad, εὐπραξία, una especie de “buen obrar”³²⁰. Ese punto de vista, llevado hasta sus últimas consecuencias es el que desarrolla en *EN* 1113b 6-1113b 21, donde ya no sólo la felicidad, sino casi toda la existencia humana, el actuar o no, el hacerlo adecuada o inadecuadamente, aparece como el producto de la decisión, de la voluntad:

ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί· ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν ἐστί, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται αἰσχροὺν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχροὺν ὄν ἐφ' ἡμῖν. εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχροτά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι. τὸ δὲ λέγειν ὡς οὐδεις ἐκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μακάριος ἔοικε τὸ μὲν ψευδεῖ τὸ δ' ἀληθεῖ· μακάριος μὲν γὰρ οὐδεις ἄκων, ἢ δὲ μοχθηρία ἐκούσιον. ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον, καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων. εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσια.

³²⁰ También en *MM* 1.4.2.1-1.4.2.5: Τὸ δὲ γε εὖ ζῆν καὶ εὖ πράττειν οὐθὲν ἄλλο ἢ τὸ εὐδαιμονεῖν λέγομεν. τὸ ἄρα εὐδαιμονεῖν καὶ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστίν, τὸ δ' εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν. τοῦτ' ἄρ' ἐστὶν τέλος καὶ ἡ εὐδαιμονία καὶ τὸ ἄριστον.

En este último pasaje, además, Aristóteles critica la teoría socrática de la maldad como producto de la ignorancia: es una verdad a medias³²¹ (τὸ δὲ λέγειν ὡς οὐδεις ἐκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μακάριος ἔοικε τὸ μὲν ψευδεῖ τὸ δ' ἀληθεῖ). La razón de su crítica reside en su consideración de que toda acción humana voluntaria tiene origen en el propio individuo³²² (αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν), es decir, el hombre es consciente de sus actos, tanto los bondadosos, como los malvados. Por tanto, es lícito deducir que el destino, en su opinión, depende en cierta medida de nosotros. Pero sólo en cierta medida, porque el azar aún sigue siendo un agente ajeno al control humano, causa de hechos o circunstancias inesperados que pueden modificar los resultados de la εὐπραξία (EN 1100b 22-1100b 30):

πολλῶν δὲ γινομένων κατὰ τύχην καὶ διαφερόντων μεγέθει καὶ μικρότητι, τὰ μὲν μικρὰ τῶν εὐτυχημάτων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀντικειμένων, δῆλον ὡς οὐ ποιεῖ ῥοπήν τῆς ζωῆς, τὰ δὲ μεγάλα καὶ πολλὰ γινόμενα μὲν εὖ μακαριώτερον τὸν βίον ποιήσει (καὶ γὰρ αὐτὰ συνεπικοσμεῖν πέφυκεν, καὶ ἡ χρῆσις αὐτῶν καλὴ καὶ σπουδαία γίνεται), ἀνάπαλιν δὲ συμβαίνοντα θλίβει καὶ λυμαίνεται τὸ μακάριον· λύπας τε γὰρ ἐπιφέρει καὶ ἐμποδίζει πολλαῖς ἐνεργείαις.

Aristóteles considera entonces, como Platón, pero a través de una argumentación distinta, que hay lugar en la existencia humana para lo azaroso, la libertad de elección y las acciones de resultado inesperado.

En último lugar, entre los filósofos que habían supuesto la capacidad de actuación de los mortales respecto al destino, el autor de *De Homero* se refiere al peripatético Teofrasto de Éreso, de quien, exceptuados los *Caracteres* o la *Historia de las Plantas*, apenas conservamos algunos fragmentos. Sin embargo, para empezar, sabemos por un

³²¹ También en el capítulo décimo de los *Magna Moralia*.

³²² MM 1.12.2.1-1.12.2.11: Ἔστιν οὖν καθ' ὃ πράττομεν ὄρεξις· ὄρέξεως δ' ἐστὶν εἶδη τρία, ἐπιθυμία θυμὸς βούλησις. Πρῶτον μὲν οὖν τὴν κατ' ἐπιθυμίαν πρᾶξιν ἐπισκεπτέον, πότερον ἐκούσιον ἐστὶν ἢ ἀκούσιον. [οἶον] τὸ μὲν οὖν ἀκούσιον οὐκ ἂν δόξειεν. διὰ τί καὶ πόθεν; ὅτι ὅσα μὴ ἐκόντες πράττομεν, ἀναγκαζόμενοι πράττομεν, ἐπὶ δὲ τοῖς ἐξ ἀνάγκης πραττομένοις πᾶσιν ἔπεται λύπη, τοῖς δὲ δι' ἐπιθυμίαν πραττομένοις ἡδονὴ ἀκολουθεῖ, ὥστε οὕτως γε οὐκ ἂν εἴη τὰ δι' ἐπιθυμίαν πραττόμενα ἀκούσια, ἀλλ' ἐκούσια. EE 1223a 4-1223a 9: ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῷ ταῦτ' ἐστι γίνεσθαι καὶ μὴ, ὃν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ.

pasaje de su *Metafísica* en el que critica el finalismo de su maestro que, en oposición a cualquier tipo de predestinación, Teofrasto había contemplado la posibilidad de que algunos sucesos se dieran por azar (*Metaph.* 10a 22-10a 28):

Ἐπεὶ δὲ τοῦ πάνθ' ἕνεκά του καὶ μηδὲν μάτην, ἄλλως <θ'> ὁ ἀφορισμὸς οὐ ῥάδιος, καθὰ περ πλεονάκις λέγεται (πόθεν δ' ἄρξασθαι χρῆ καὶ εἰς ποῖα τελευτᾶν;), καὶ δὴ ἔνια τῶ μὴ δοκεῖν ἔχειν οὕτως ἀλλὰ τὰ μὲν συμπτωματικῶς τὰ δ' ἀνάγκη τινί, καθὰ περ ἔν τε τοῖς οὐρανίοις καὶ ἐν τοῖς περὶ τὴν γῆν πλείοσιν.

Como demostración, Teofrasto hace seguir a este pasaje una serie de ejemplos que ponen de relieve la incapacidad de la causa final aristotélica para dar cuenta de ciertos hechos, como por ejemplo, las mareas, el tamaño de los cuernos en ciertos animales o la corta vida del insecto llamado “efímera”, hechos que, por su aparente sinsentido, parecen azarosos. La posibilidad del azar llevada al campo de la ética es, quizá, la que llevó a Teofrasto a afirmar en su perdido *Calístenes* que “la fortuna rige la vida, no la sabiduría”, según nos cuenta Cicerón en *Tusc.* 5.25.5-5.25.9³²³:

vexatur idem Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum, quod in Callisthene suo laudavit illam sententiam: “Vitam regit fortuna, non sapientia”.

Es cierto que al restar importancia a la εὐπραξία aristotélica, aquello que el orador traduce por *sapientia*, a favor de la *fortuna*, la suerte, Teofrasto se habría diferenciado de su maestro. Aristóteles reconocía la influencia de lo circunstancial en la vida³²⁴, pero su discípulo podría haber dado un paso más destacando la suerte por encima de la virtud. Pudiera ser, no obstante, que todo esto no fuera más que una exageración por parte de

³²³ También en *Acad.* 1.33.10-1.34.1: *Theophrastus autem, vir et oratione suavis et ita moratus ut prae se probitatem quandam et ingenuitatem ferat, vehementius etiam fregit quodam modo auctoritatem veteris disciplinae; spoliavit enim virtutem suo decore imbecillamque reddidit, quod negavit in ea sola positum esse beate vivere. Fin.* 5.12.11-5.12.14: *quod maxime efficit Theophrasti de beata vita liber, in quo multum admodum fortunae datur. quod si ita se habeat, non possit beatam praestare vitam sapientia.*

³²⁴ En *Pol.* 1323a 36-1323b 6 y *EN* 1179a 1-1179a 22, aunque rechaza la influencia de la riqueza en la adquisición de la virtud, Aristóteles considera beneficiosa la posesión moderada de bienes.

Cicerón, cuyas afirmaciones habrían de ser tomadas con prudencia, y que, por tanto, Teofrasto no se distanciara de su maestro más que en dotar de un mayor peso a lo acaecido por suerte³²⁵.

En cuanto a la elección (προαίρεσις), suponemos por una noticia conservada gracias a la *Antología* del doxógrafo Estobeo en una sección titulada Περὶ τύχης ἢ ταῦτομάτου, que Teofrasto, de modo parecido a Aristóteles, la había incluido entre las causas del devenir al mismo nivel que la suerte o la necesidad, aunque, como se vio antes, es posible que la hubiera concebido de un modo ligeramente distinto (1.6.17c.1-1.6.17c.5):

Θεόφραστος προσδιάρθοι ταῖς αἰτίαις τὴν κατὰ προαίρεσιν· φέρεται δέ πως εἰς τὸ εἰμαρμένην εἶναι τὴν ἐκάστου φύσιν· ἐν ᾗ τὸν τετάρων αἰτιῶν ποικίλων, προαιρέσεως <φύσεως> τύχης καὶ ἀνάγκης.

Es decir, Teofrasto habría dejado la puerta abierta en su pensamiento metafísico y ético a los elementos necesarios para permitir la libertad de acción del ser humano frente al destino, el reconocimiento de hechos azarosos y la posibilidad de elección.

En conclusión, como se ha intentado demostrar en los párrafos anteriores, nuestro exégeta parece haber sido coherente al atribuir a Platón, Aristóteles y Teofrasto una opinión contraria al fatalismo y favorable a la libertad de acción y elección de los mortales, aunque, evidentemente, esta cuestión adquiere matices distintos en cada uno.

Una vez que nuestro autor ha expuesto su teoría sobre el devenir, es decir, la aparente inviolabilidad del destino y la libertad de elección entre los mortales, añade dos pasajes, uno de *Ilíada* y otro de *Odisea*, para ilustrar la anticipación de Homero a la misma y, por ende, a los filósofos con los que la relacionaba. Primero, toma a la cólera de Aquiles, desencadenante involuntaria de la desgracia aquea, como paradigma de la acción de la que se obtiene un resultado inesperado, es decir, aquello que había descrito al comienzo del capítulo 120 como ὅταν τις, πράξας ὃ βούλεται, εἰς ὃ μὴ βούλεται ἐμπέσῃ, pero aún dentro de lo decretado por el hado, καὶ τότε τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν ἐκτελεσθῆναι. Aparte del caso

³²⁵ Zeller, E., *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, trad. B.F.C. Costelloe y J.H. Muirhead (Nueva York, 1897) 399-401.

de Arístides Quintiliano mencionado arriba (*De musica* 3.26.2-3.26.26³²⁶), otros lugares comentan de manera parecida a nuestro exégeta los versos que él parafrasea. Un escolio (*sch. bT Il. 1.3c*³²⁷) y Porfirio (*Ad Il. 1.3*³²⁸) consideran que, si *Il.1.3-1.4*³²⁹ se interpreta de manera incorrecta, las funestas consecuencias de la acción particular de Aquiles pueden contradecir lo predestinado. Plutarco, de otro lado, en *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 23C 7-23D 14³³⁰, explica que incluso las muertes resultantes de la acción del héroe formaban parte de lo sentenciado por el destino. Por último, aunque con una interpretación ligeramente distinta por cuanto obvian a Aquiles, algunos textos toman el Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή de *Il. 1.5* como expresión de la providencia. Así ocurre en Plutarco (*De Stoicorum*

³²⁶ Cf. pp. 98-100.

³²⁷ *Sch. bT Il. 1.3c*: ex. <Ἄϊδι προΐαψεν:> ἐναντίον τῷ “μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν”. ἀλλ' οὐ ταῦτόν ἐκείνω τοῦτο· νῦν γὰρ δοκεῖ λέγειν ὡς οὐ διὰ τὴν Μοῖραν, ἀλλὰ τὴν μῆνιν Ἀχιλλέως ἀπώλοντο. ῥητέον οὖν ὅτι μοῖραν ἐνταῦθα (*Il. 1.3*) ἀκουστέον τὴν πρὸ τῆς ὠρισμένης τελευτῆς· πρεπώδης γὰρ ἀνθρώποις θάνατος ὁ ἐν γῆρα γινόμενος· “γῆρας” γὰρ φησι “καὶ θάνατος, τὰ τ' ἐπ' ἀνθρώποισι πέλονται” (*Od. 13.59-13.60*): προΐαψεν οὖν ἔβλαψε πρὸ ὅρου παραπέμψασα Ἄϊδη, τουτέστι πρὸ τοῦ πρέποντος ἀνθρώποις θανάτου. ἢ περιττεύει ἢ πρὸ, ὡς τὸ “νῆας τε προπάσας” (*Il. 2.493*).

³²⁸ *Ad Il. 1.3*: τὸ πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἐναντίον φαίνεται τῷ μοῖραν δ' οὐτὶνὰ φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, ἔτι δὲ καὶ [τῷ] ψυχῇ δ' ἠτύ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται (*Od. 11.222*), εἰς Ἄϊδου δὲ κατήλθεν· εἰ γὰρ προΐαψεν ἐστὶ προδιέφθειρεν, οὔτε ἡ μοῖρα [κυρία τοῦ ἀποθανεῖν] οὔτε ἡ ψυχὴ μένει, [ἀπόλλυται] γὰρ [εἰ διαφθείρεται]. λύεται δὲ κατ' αὐτὴν τὴν λέξιν· τὸ προΐαψεν ἀποδιδόασί τινες ἀντὶ [τοῦ ἔπεμψε] πρὸ ἄλλων τῷ ἄμματι καὶ τῷ πτω ... τὸ γὰρ Ἄϊδι προΐαψεν

³²⁹ *Il.1.3-1.4*: πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν/ ἠρώων.

³³⁰ *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 23C 7-23D 14: πολλῶν οὖν οὕτω λεγομένων εἰδέναι δεῖ καὶ μνημονεύειν ὅτι καὶ τῷ τοῦ Διὸς καὶ Ζηνὸς ὀνόματι ποτὲ μὲν τὸν θεὸν ποτὲ δὲ τὴν τύχην πολλακίς δὲ τὴν εἰμαρμένην προσαγορεύουσιν. ὅταν μὲν γὰρ λέγωσι

Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε,

δὸς νίκην Αἴαντι

καὶ

ὦ Ζεῦ, τίς εἶναι φησι σοῦ σοφώτερος;

τὸν θεὸν αὐτὸν λέγουσιν· ὅταν δὲ ταῖς αἰτίαις πάντων τῶν γιγνομένων ἐπονομάζωσι τὸν Δία καὶ λέγωσι

πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν

ἠρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσι

οἰωνοῖσί τε δαῖτα, Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή,

τὴν εἰμαρμένην.

repugnantiis, 1050B 3-1050B 5³³¹), Eustacio (*Ad Od.* 1.470.8-1.470.10³³²) y, expresado de manera muy breve, también en dos escolios (*sch. Ge Il.* 1.5³³³ y *sch. D Il.* 1.5³³⁴).

El segundo de los ejemplos de los que se vale el autor para demostrar que Homero hacía depender el destino de la elección consiste en la advertencia que el alma del adivino Tiresias había hecho a Odiseo en el Hades sobre el rebaño de Helios, pronosticándole la perdición de su tripulación en el caso de que lo dañaran. Según la explicación de Ps. Plutarco, “el no cometer injusticia está en ellos, pero, al cometerla, morir según el hado era lo consecuente”, una opinión que encuentra paralelos en Albino³³⁵ o Nemesio³³⁶. Como en los casos anteriores, una de las interpretaciones más cercanas al pasaje se encuentra en el mencionado fragmento de Arístides Quintiliano (*De musica*, 3.26.2-3.26.26³³⁷), pero también en Estobeo, que en 2.8.13.1-2.8.13.4³³⁸ cita bajo el epígrafe Περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν los mismos versos que recoge *De Homero*; en Eustacio, que recuerda el episodio como un

³³¹ *De Stoicorum repugnantiis* 1050B 3-1050B 5 : καὶ τὸ “Διὸς δ’ ἐτελείετο βουλή” τὸν Ὅμηρον εἰρηκέναι φησὶν ὀρθῶς ἐπὶ τὴν εἰμαρμένην ἀναφέροντα καὶ τὴν τῶν ὄλων φύσιν, καθ’ ἣν πάντα διοικεῖται.

³³² *Ad Od.* 1.470.8-1.470.10: τὸ δὲ Διὸς ἐτελείετο βουλή, καθὰ καὶ ἐν Ἰλιάδι, ἀντὶ τοῦ, ἐπληροῦτο τὸ πεπρωμένον. ἔστι δὲ ταυτὸν Διὸς βουλήν εἰπεῖν καὶ θεοῦ μοῖραν, ὅπερ ἀνωτέρω ἐρρέθη ἐν τῷ, θεοῦ κατὰ μοῖρ’ ἐπέδησεν.

³³³ *Sch. Ge Il.* 1.5: βουλή] ἤγουν <ἡ εἰμαρμένη> ἐτελειοῦτο.

³³⁴ *Sch. D Il.* 1.5: “Διὸς δὲ τελείετο βουλή.” Διὸς βουλήν, οἱ μὲν τὴν εἰμαρμένην ἀπέδοσαν, κτλ.

³³⁵ *Epitome doctrinae Platonicae* 26.2.1-26.2.9: Ἀδέσποτον (cf. *R.* 617d 6-617e 5) οὖν ἡ ψυχὴ καὶ ἐπ’ αὐτῇ μὲν τὸ πρᾶξαι ἢ μὴ, καὶ οὐ κατηνάγκασται τοῦτο, τὸ δὲ ἐπόμενον τῇ πράξει καθ’ εἰμαρμένην συντελεσθήσεται· οἷον τῷ· Πάρις ἀρπάσει τὴν Ἑλένην, ἐπ’ αὐτῷ ὄντι, ἀκολουθήσει τό· πολεμήσουσι περὶ τῆς Ἑλένης οἱ Ἕλληνες. Οὕτω γὰρ καὶ ὁ Ἀπόλλων τῷ Λαίῳ προεῖπεν·

Εἰ γὰρ τεκνώσεις παῖδ’, ἀποκτενεῖ σ’ ὁ φύς·

ἐν τῷ θεσμῷ δὴ περιέχεται μὲν καὶ ὁ Λαῖος καὶ τὸ φῦσαι αὐτὸν παῖδα, καθείμαρται δὲ τὸ ἐπόμενον.

³³⁶ *Nat. Hom.* 37.20-37.22: καὶ ἔστιν ἡ μὲν ἐφ’ ἡμῖν αἴρεσις τῶν πρακτῶν καθ’ ὑπόθεσιν. ὑποκειμένων δὲ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, ἐξ αὐτῶν τούτων, ὥσπερ ἐξ ὑποθέσεως, ἀκολουθεῖν τὰ τῆς εἰμαρμένης.

³³⁷ Cf. pp. 98-100.

³³⁸ Estobeo, 2.8.13.1-2.8.13.4: {Περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν.} Ὅμηρου Ὀδυσσεΐας·

Εἰ μὲν κε ἀσινέας ἕας, νόστου τε μέδῃαι,

καὶ κεν ἔτ’ εἰς Ἰθάκην κακὰ περ πάσχοντες ἴκοισθε·

εἰ δὲ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ’ ὄλεθρον.

ejemplo de la duplicidad del destino (*Ad Il.* 2.746.9-2.746.14³³⁹); y, especialmente, un largo escolio (*sch.* *H Od.*1.8.50-70³⁴⁰), que desarrolla de manera extensa la misma idea del capítulo 120 sobre la responsabilidad de los actos humanos respecto al devenir.

En fin, son numerosos los comentarios relativos al destino y el libre albedrío de los que fueron objeto estos dos últimos pasajes, pero el texto de Arístides Quintiliano destaca claramente por las coincidencias con el capítulo 120 de nuestro tratado, aun cuando persigue una enseñanza musicológica y no filosófica. La convergencia en la elección de los mismos episodios, en el mismo orden, y con la misma interpretación indica el parentesco entre ambos textos, que hubieron de adaptar el material común a sus intenciones divergentes.

³³⁹ *Ad Il.* 2.746.9-2.746.14: Ὅτι τὸ διπλοῦν τῆς εἰμαρμένης πολλαχοῦ αἰνίττεται ὁ ποιητής, οἷον ὅτε Ζεὺς περὶ Σαρπηδόνοσ βουλευέται, καὶ ὅτε ὁ Κορίνθιος μάντις Πολύειδος τῷ παιδί Εὐχίνορι μαντεύεται ἢ ἐν μεγάροις νόσφ φθαρήναι ἢ ἐν Τροίᾳ μάχη δαμῆναι. καὶ ἐν Ὀδυσσεΐᾳ δέ, ἔνθα Αἴγισθος, εἴπερ οὐκ ἐμνάτο τὴν τοῦ βασιλέωσ μνηστήν καὶ αὐτὸν ἀπέκτεινεν, οὐκ ἂν ὤλετο, καὶ ἐν οἷσ οἱ τοῦ Ὀδυσσεώσ ἐταῖροι ἔζων ἂν μὴ φαγόντεσ τῶν Ἥλιου βοῶν.

³⁴⁰ *Sch.* *H Od.* 1.8.50-1.8.70: ἔδειξεν οὖν ὅτι τῶν συμβαινόντων τὰ μὲν παρὰ τύχην καὶ τὴν ἔξωθεν αἰτίαν, ὧν ὁ σοφὸσ οὐ κύριοσ, τὰ δὲ παρ' ἡμᾶσ καὶ τὴν ἡμετέραν ὀρμὴν, ὧν κρατεῖν οἷόσ τε ὁ σπουδαῖοσ. καὶ θανάτου οὖν τοῦ μὲν ἔξωθεν καὶ παρὰ τὴν τύχην οὐτ' ἐφ' ἑαυτοῦ οὐτ' ἐπ' ἄλλου ὁ σπουδαῖοσ κύριοσ, τοῦ δὲ παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν ἐκ παντὸσ προνοήσεται ὁ σπουδαῖοσ καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἐπὶ τῶν αὐτῶ διαφερόντων· καὶ περιγενόμενοσ ἐφ' ἑαυτοῦ ἀποτακτῆσει τὰ πολλὰ ἐπὶ ἄλλων, ὅταν μὴ τὴν αὐτὴν αὐτῶ τῆσ φρονήσεωσ ἔχωσιν ἔξιν. ἀκουστέον οὖν τὸ

πολλὰ δ' ὄγ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὄν κατὰ θυμὸν,

ἀρνύμενοσ ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων (*Od.* 1.4-1.5)

ἐν τοῖσ δυνατοῖσ καὶ παρ' ἡμᾶσ τοῦ θανάτου αἰτίοισ, ἀλλ' οὐ μέντοι τοῖσ μὴ παρ' ἡμᾶσ αἰτίοισ· τῶν γὰρ ἐφ' ἡμῖν μόνων ὀρεκτικὸσ ὁ σπουδαῖοσ, καὶ διὰ τοῦτο τῶν ἐξ ἡμῶν αἰτίων θανάτου φυλακτικὸσ, ἀλλ' οὐ τῶν ἔξωθεν κατὰ τὴν εἰμαρμένην αἰτίαν ἀποβαινόντων. οὕτε γὰρ πάντων ἀπαξαπλῶσ τῶν ἔξωθεν αἰτία, οὕτε πάλιν τὸ ἐφ' ἡμῶν πάντων κύριον, ἀλλ' ὧν μὲν τὸ ἐφ' ἡμῖν, ὧν δὲ κρατεῖ τὰ ἔξωθεν. καὶ τῶν θανάτων οἱ μὲν δι' αἰτίας ἔξωθεν γίνονται, οἱ δὲ δι' ἡμετέρας ἀμαρτίας, καὶ ἐκ τῆσ ἀνοΐασ τῆσ ἡμετέρας ἦρτηνται, ὡσ οἱ γε πλεῖστοι τῶν διὰ κακίας εἰσ κόλασιν ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπαγομένων ἦρτημένοι ἀπ' αἰτίας τῆσ ἐκ τῶν ἐκουσίων ἀμαρτημάτων.

10. *De Homero 2 cap. 121 (1329-1336): se puede escapar del hado por obra de la providencia.*

Ἔνεστι δὲ καὶ τὸ ἄλλως συμβαῖνον ἐκ προνοίας διαφυγεῖν, ὅπερ ἐν τούτῳ παρίστησιν·

ἔνθα δὲ καὶ δύστηνος ὑπὲρ μόρον ὤλετ' Ὀδυσσεύς,³⁴¹

εἰ μὴ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη.

ἀμφοτέρησι δὲ χερσὶν ἐπεσσύμενος λάβε πέτρης,

τῆς ἔχετο στενάχων, εἴως μέγα κῦμα παρήλθεν.³⁴²

ἐνταῦθα γὰρ ἐκ τοῦ ἐναντίου, κινδυνεύων ὑπὸ τύχης ἀπολέσθαι, ἐκ προνοίας διεσώθη.

Incluso es posible huir de lo que de otro modo habría ocurrido gracias a la providencia, lo que describe en este pasaje

“allí contra lo destinado habría muerto el desgraciado Odiseo,”

“si no se lo hubiera puesto en mientes la diosa de ojos brillantes Atenea:

presuroso con ambas manos asió una roca,

de la que se agarró lamentándose, hasta que la gran ola pasó.”

Pues aquí, por el contrario, aunque estuvo a punto de morir fortuitamente, se salvó por obra de la providencia.

Paralelos: no se han hallado paralelos para la interpretación de los versos de este capítulo.

Para cerrar toda esta sección dedicada a la descripción de la divinidad y el hado, el autor llama la atención sobre la posibilidad de ser salvado por la providencia de un destino de otro modo inevitable. Como paradigma homérico de tal situación, se citan cuatro versos de *Odisea* (*Od.* 5.436 y 5.427-5.429) en los que se narra cómo Atenea había infundido ánimo a Odiseo para salvarlo de morir entre los escollos de la costa feacia, adonde el héroe, tras sufrir las tempestades enviadas por Posidón, había llegado en balsa desde la isla de Calipso. Lamentablemente, los versos citados por el exégeta no parecen haber recibido aclaración alguna entre los escolios y, aunque Eustacio habla sobre el pasaje en *Ad Od.* 1.219.22-1.219.38, no hace ningún comentario especial sobre la actuación de Atenea. Esta vez, el uso más cercano al de nuestro autor, a pesar de que en él no se trata estrictamente sobre el destino, puede leerse en Plutarco (*Cor.* 32.5.1-32.8.1). El de Queronea se refiere

³⁴¹ *Od.* 5.436.

³⁴² *Od.* 5.427-5.429.

allí a algunos versos, entre otros el segundo de los recogidos en este capítulo, que suelen ser criticados por poner en entredicho la libertad de elección, ya que en ellos se delega en algún dios como origen de las acciones humanas. Plutarco, mediante otras tantas citas, intenta resolver el problema argumentando que en la poesía homérica no se describe a los dioses decidiendo por los héroes, sino impulsándolos e inspirándolos a acciones esforzadas:

λέγοντος γὰρ αὐτοῦ (sc. Ὀμήρου) καὶ ἀναφωνοῦντος ἐπὶ ταῖς μεγάλαις πράξεσι καὶ παραλόγοις

τῇ δ' ἄρ' ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη³⁴³,

καὶ τὸ

ἀλλὰ τις ἀθανάτων τρέψεν φρένας, ὅς ῥ' ἐνὶ θυμῷ
δήμου θῆκε φάτιν³⁴⁴,

καὶ τὸ

ἢ τι οἰσάμενος ἦ καὶ θεὸς ὧς ἐκέλευε³⁴⁵,

καταφρονοῦσιν, ὡς ἀδυνάτοις πλάσμασι καὶ μυθεύμασιν ἀπίστοις τὸν ἐκάστου λογισμὸν τῆς προαιρέσεως † ἄπιστον καθιστάντος. οὐ ποιεῖ δὲ τοῦθ' Ὀμηρος, ἀλλὰ τὰ μὲν εἰκότα καὶ συνήθη καὶ κατὰ λόγον περαινόμενα τῷ ἐφ' ἡμῖν ἀποδίδωσι, καὶ λέγει δῆπου πολλάκις·

αὐτὰρ ἐγὼ βούλευσα κατὰ μεγαλήτορα θυμόν³⁴⁶,

καὶ·

ὧς φάτο, Πηλείωνι δ' ἄχος γέενετ', ἐν δέ οἱ ἦτορ
στήθεσσι λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν³⁴⁷,

³⁴³ *Od.* 21.1.

³⁴⁴ *Il.* 9.459-9.460. Estos versos, al parecer, fueron atetizados por Aristarco, según cuenta Plutarco (*Quomodo adolescens poetas audire debeat* 26F 6-27A 2):

“τὸν μὲν ἐγώ,” φησί, “βούλευσα κατακτάμεν ὄξει χαλκῷ·
ἀλλὰ τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς ῥ' ἐνὶ θυμῷ
δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὄνειδεα πόλλ' ἀνθρώπων,
ὧς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖσιν καλεοίμην.”

ὁ μὲν οὖν Ἀρίσταρχος ἐξεῖλε ταῦτα τὰ ἔπη φοβηθεῖς· ἔχει δὲ πρὸς τὸν καιρὸν ὀρθῶς, τοῦ Φοίνικος τὸν Ἀχιλλεῖα διδάσκοντος οἷόν ἐστιν ὄργη καὶ ὅσα διὰ θυμὸν ἄνθρωποι τολμῶσι, μὴ χρώμενοι λογισμῷ μηδὲ πειθόμενοι τοῖς παρηγοροῦσι.

³⁴⁵ *Od.* 9.339.

³⁴⁶ *Od.* 9.299.

³⁴⁷ *Il.* 1.188-1.189.

καὶ πάλιν·

ἀλλὰ τὸν οὐ τι

πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέοντα δαίφρονα Βελλεροφόντην³⁴⁸.

ἐν δὲ ταῖς ἀτόποις καὶ παραβόλοις πράξεσι καὶ φορᾶς τινος ἐνθουσιώδους καὶ παραστάσεως δεομέναις οὐκ ἀναιροῦντα ποιεῖ τὸν θεόν, ἀλλὰ κινοῦντα τὴν προαίρεσιν, οὐδ' ὀρμᾶς ἐνεργαζόμενον, ἀλλὰ φαντασίας ὀρμῶν ἀγωγούς, αἷς οὐδὲ ποιεῖ τὴν πράξιν ἀκούσιον, ἀλλὰ τῷ ἔκουσίῳ δίδωσιν ἀρχήν, καὶ τὸ θαρρεῖν καὶ τὸ ἐλπίζειν προστίθησιν.

Cierto que esa crítica respectiva a la libertad de acción en los héroes llevaba implícita la cuestión del libre albedrío, pero Plutarco no profundiza en disquisiciones de ese tipo y mucho menos se refiere a la intervención de la providencia con la que nuestro exégeta relaciona *Od.* 5.427-5.429. Tampoco Proclo, que cita el mismo verso en el comentario al reparto de los destinos en la *República* (*In R.* 2.280.2-2.280.13³⁴⁹), lo acompaña de reflexión alguna sobre el hado.

La falta de paralelos entre los comentaristas podría indicar que la interpretación recogida en este capítulo fue desarrollada por Ps. Plutarco. Existe también la posibilidad de que el exégeta la hubiera compuesto con la ayuda de una fuente ahora perdida, pero, en tal caso, sería extraño que no hubiera dejado rastros en los escolios y en Eustacio.

³⁴⁸ *Il.* 6.161-6.162.

³⁴⁹ *In R.* 2.280.2-2.280.13: καὶ ὁ μὲν προφήτης ἐνεργεῖ κινῶν τὰς ψυχὰς εἰς τὴν τῶν κλήρων ὑποδοχὴν καὶ τῶν βίων τὴν ἐκλογὴν, ἐκεῖναι δὲ κινοῦνται ὑπ' αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸν λόγον καὶ κατὰ τὴν φαντασίαν εἰς ἄμφω ταῦτα. οὐδὲ γὰρ ἄλλως ἐνεργοῦσιν εἰς ἡμᾶς οἱ κρείττους ἡμῶν ἢ ἐνδοθεν, ἅτε προηγούμενοι τῆς οὐσίας ἡμῶν· τῇ δ' ἄρ' ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεά, καὶ φᾶρος μὲν μοι πρῶτον ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων (*Od.* 19.138)· οὐ δὲ ἀκοῆς οὔν εἰσδέχονται τοὺς λόγους οὐδὲ κατ' αἴσθησιν τοὺς κλήρους, ἀλλ' ἀνεγειρόμεναι πρὸς τὰ οἰκεῖα ἕκασται εἶδη διὰ τῶν προφητικῶν ἐνεργειῶν τῶν τε γνωστικῶν, ὧν οἱ λόγοι εἰκόνες, καὶ τῶν κινητικῶν, ὧν αἰρίψεις.

II. De Homero 2 (122-144). Homero como precedente en el estudio del alma.

1. De Homero 2 cap. 122 (1337-1354): sobre la inmortalidad del alma según Platón y Pitágoras.

Καθάπερ δὲ περὶ τῶν θείων πολλοὶ καὶ ποικίλοι παρὰ τοῖς φιλοσόφοις κεκίνηνται λόγοι, τὰς πλείστας ἀφορμὰς ἐξ Ὅμηρου λαβοῦσιν, οὕτω καὶ περὶ τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὧν πρῶτον περὶ τῆς ψυχῆς πειρασώμεθα. τὸ μὲν δὴ τῶν δογμάτων Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος γενναιότατόν ἐστι, τὸ εἶναι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, ἧ καὶ πτερὰ τῷ λόγῳ προστίθησιν ὁ Πλάτων. τίς οὖν τοῦτο πρῶτον ἀνεφώνησεν ἢ Ὅμηρος, εἰπὼν ἄλλα τε καὶ ταῦτα·

ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παταμένη Ἄιδόσδε βεβήκει³⁵⁰,

εἰς τὸν ἀειδὴ καὶ ἀόρατον, εἴτε ἀέρα θεῖη τις εἴτε ὑπόγειον τόπον. καὶ ἐν μὲν τῇ Ἰλιάδι ποιῶν τὴν τοῦ Πατρόκλου ψυχὴν ἐφισταμένην κοιμωμένῳ τῷ Ἀχιλλεῖ

ἤλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλήος δειλοῖο³⁵¹

καὶ λόγους αὐτῷ περιτίθησιν, ἐν οἷς καὶ τοῦτο λέγει·

τῆλέ με εἵργουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων³⁵².

ἐν δὲ τῇ Ὀδυσσεΐα δι' ὅλης τῆς Νεκυΐας τί ἄλλο ἢ τὰς ψυχὰς δείκνυσι μετὰ θάνατον διαμενούσας καὶ φθεγγομένας ἅμα τῷ πιεῖν τοῦ αἵματος; καὶ γὰρ τοῦτο ἤδει, ὅτι τὸ αἷμα νομῆ καὶ τροφή ἐστι τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστιν αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἢ ὄχημα τῆς ψυχῆς.

Del mismo modo que acerca de lo divino se han puesto en marcha entre los filósofos muchos y variados discursos, tomando de Homero muchísimos puntos de partida, así también acerca de las cosas humanas, de los que, primero, trataremos sobre el alma. La más noble de las doctrinas de Pitágoras y Platón es el ser inmortal el alma, a cuya parte racional Platón añadió alas.

¿Quién, entonces, proclamó esto primero sino Homero, cuando decía, entre otras cosas, también éstas?

“mas el alma de sus miembros volando al Hades marchóse”

a lo invisible, ya se considere el aire, ya un lugar subterráneo.

Y cuando describe en la Iliada al alma de Patroclo presentándose a Aquiles mientras dormía

“y sobrevinole el alma del desdichado Patroclo”

³⁵⁰ II. 16.856 y 22.362.

³⁵¹ II. 23.65.

³⁵² II. 23.72.

y lo dota de palabra en los versos en los que también dice esto:

“lejos me mantienen las almas, imágenes de los muertos”.

En la *Odisea*, a través de toda la *Nequia*, ¿qué otra cosa muestra que el que las almas permanecen tras la muerte y son capaces de hablar al beber sangre? Pues también sabía esto, que la sangre es pasto y alimento del aliento y que el aliento es el alma misma o un vehículo del alma.

Paralelos: para *Il. 16.856*, Ateneo (11.117.3-11.117.10), tres escolios de *Ilíada* (*sch. Li Il. 16.857, sch. T Il. 16.857a 1 y sch. b Il. 16.857a 2*) y uno de *Odisea* (*sch. Q Od. 10.517*), el *Etymologicum Magnum* (*alpha 34.22-34.29*) y el *Etymologicum Gudianum* (*alpha 114.17-115.6*); para la **etimología de Hades**, Platón (*Cra. 403a 5-403a 8*), Heráclito (*All. 23.9.1-23.11.3, 24.6.1-24.7.3 y 74.6.1*), Estobeo (1.10.11b.1-1.10.11b.6), Atenágoras (*Leg. 22.1.2-22.2.6*), Diógenes Laercio (8.76.1-8.76.7), Hipólito (*Haer. 7.29.4.1-7.29.5.3*), Eustacio (*Ad Il.1.27.3-1.27.5, 2.101.17-2.101.18, 3.719.14-3.719.16, 3.721.22-3.721.23 y 4.661.9-4.661.11*), Juan Galeno (*Allegoriae in Hesiodi theogoniam 331.16-331.18*), Dídimos el Ciego (*In Eccl. [3-4.12] 91.2-91.5*), Juan Lido (*Mens. 4.64.6-4.64.9*); para *Il. 23.65 y 23.72*, Eustacio (*Ad Il. 4.684.8-4.684.15*), Libanio (*Decl. 2.1.21.1-2.1.21.5*) y Proclo (*In R. 1.152.8-1.152.12*); en lo relativo a **la Νεκυία**, Plutarco (*Quaestiones Convivales 740E 6-740F 1*), Proclo (*In R., 2.111.18-2.111.23*), Estobeo (1.49.53-1.49.70), algunos escolios (*sch. Q Od. 10.517 y sch. BQ Od. 11.51*) y Eustacio (*Ad Od. 1.400.38-1.400.42 y 1.405.11-1.405.12*); en cuanto a **la sangre como alimento del aliento o del alma**, Pitágoras (fr. 45B 1a 20 DK), Galeno (*PHP 2.8.47.1-2.8.48.1*), Critias (fr. 81A 23 DK 1-3), la escuela estoica (fr. 135, 136, 484, 774, 796 Arnim); sobre el **πνεῦμα como ὄχημα τῆς ψυχῆς**, Proclo (*In Ti. 3.234.8-3.234.12*), Olimpíodoro (*In Alc. 5.7-5.13*) o Juan Filopono (*In de An. 15.17.19-15.17.21*), pero también en autores tan tardíos como Miguel de Éfeso (*In EN IX-X 560.3-560.7*), Sofonias (*In de An. 125.3-125.5*) o Juan Actuario (*De spiritu animali 1.5.10.1-1.5.10.4*).

Una vez finalizada su exposición sobre el influjo de Homero en las opiniones de los griegos acerca de la divinidad, el autor prosigue en los capítulos 122 a 144 con una intención semejante, pero, en esta ocasión, en lo relativo al alma y la virtud. Por supuesto, la desarrollada concepción del alma que aquél muestra, al suponer su inmortalidad y describir no sólo su naturaleza tripartita, sino el proceso de la transmigración, es completamente ajena a la idea de ψυχή como “aliento” que puede reconstruirse para los

poemas homéricos³⁵³. No obstante, éste es un problema que pasa completamente desapercibido a los ojos de nuestro exégeta, que en su tarea de presentar a Homero como el padre de la filosofía posterior incurre inconscientemente en este tipo de anacronismos.

El párrafo inicial, que de nuevo describe al poeta como inspiración, es una verdadera declaración de intenciones, pero, aun así, por exagerada que parezca su afirmación, no es tan descabellada. Es posible que los pitagóricos seleccionaran para su lectura pasajes pertenecientes tanto a Homero como a Hesíodo³⁵⁴ por considerarlos de contenido ético; al parecer, Anaxágoras de Clazomene habría opinado que la poesía homérica versaba sobre la virtud y la justicia³⁵⁵; el mismo Platón que terminó expulsando al aedo de su república se vale de él en alguna ocasión para ilustrar tal o cual reflexión sobre el alma o la virtud³⁵⁶; Aristóteles lo menciona varias veces en sus *Éticas*³⁵⁷ y lo cita en *De*

³⁵³ Rohde, E., *Psyche. El Culto de las Almas y la Creencia en la Inmortalidad entre los Griegos*, 2 vols., trad. Salvador Fernández Ramírez (Madrid, 1942) vol.1 p. 1-9; Jaeger (1936) 73-89; Snell, B., *Las Fuentes del Pensamiento Europeo*, trad. José Vives (Madrid, 1965) 26-44; Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton, 1983).

³⁵⁴ Porfirio, *VP* 32.8-32.9: καὶ ἐπῆδε τῶν Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου ὅσα καθημεροῦν τὴν ψυχὴν ἐδόξαζε; Jámblico, *VP* 25.111.10: χρῆσθαι δὲ καὶ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεσιν ἐξειλεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς. Jámblico, *VP* 29.146.4-29.164.6: ἐχρῶντο δὲ καὶ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεσι διειλεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς. Delatte, A., *Études sur la Littérature Pythagoricienne* (París, 1979) 109-136; Ramos Jurado, E. A. "Homero Pitagórico" *Fortunatae* 5 (1993) 157-167; Lambertson (1989) 35-43.

³⁵⁵ Diógenes Laercio, 2.11.4-2.11.6: Δοκεῖ δὲ πρῶτος, καθά φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τὴν Ὀμήρου ποίησιν ἀποφύνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης.

³⁵⁶ Por ejemplo, para rebatir la idea del alma como una especie de armonía, en *Phd.* 94d 6-94e 6: οἶόν που καὶ Ὀμηρος ἐν Ὀδυσσεΐᾳ πεποίηκεν, οὗ λέγει τὸν Ὀδυσσεύα:

στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·

τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης. (*Od.* 20.17-20.18)

ἄρ' οἶει αὐτὸν ταῦτα ποιῆσαι διανοούμενον ὡς ἀρμονίας αὐτῆς οὔσης καὶ οἷας ἄγεσθαι ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθημάτων, ἀλλ' οὐχ οἷας ἄγειν τε ταῦτα καὶ δεσπόζειν, καὶ οὔσης αὐτῆς πολὺ θειοτέρου τινὸς πράγματος ἢ καθ' ἀρμονίαν; O para apoyar su idea del amor como estímulo para la virtud, en *Smp.* 179a 7-179b 3: οὐδεὶς οὕτω κακὸς ὄντινα οὐκ ἂν αὐτὸς ὁ Ἔρωσ ἐνθεὸν ποιήσειε πρὸς ἀρετὴν, ὥστε ὅμοιον εἶναι τῷ ἀρίστῳ φύσει· καὶ ἀτεχνῶς, ὃ ἔφη Ὀμηρος, μένος ἐμπνεῦσαι ἐνίοις τῶν ἡρώων τὸν θεόν, τοῦτο ὁ Ἔρωσ τοῖς ἐρῶσι παρέχει γιγνόμενον παρ' αὐτοῦ.

³⁵⁷ *EE.* 1230a 16-1230a 21 (*Il.* 22.100); *EN.* 1113a 7-1113a 9; *EN.* 1116a 20-1116a 28 (*Il.* 20.100 y 8.148-8.149); *EN.* 1116b 24-1116b 29 (*Il.* 11.11, 14.151, 5.470, 15.232); *EN.* 1145a 18-1145a 22 (*Il.* 24.258-259).

An. 427a 17-427a 26³⁵⁸ como apoyo a su idea sobre el movimiento y la reflexión como distintivos del alma. Sin embargo, no debe mover a extrañeza ese recurso al poeta como autoridad, en éste u otro asunto, sobre todo teniendo en cuenta el papel central de Homero en la educación de los griegos, un hecho del que se tienen bastantes testimonios³⁵⁹. Por ejemplo, en el *Symposion* de Jenofonte (*Smp.* 3.5.5-3.6.1) un tal Nicerato, nos cuenta que su padre, preocupado porque llegara a ser un buen hombre, lo había obligado a aprenderse los versos homéricos de memoria:

Ὁ πατήρ ὁ ἐπιμελούμενος ὅπως ἀνὴρ ἀγαθὸς γενοίμην ἠνάγκασέ με πάντα τὰ Ὀμήρου ἔπη μαθεῖν· καὶ νῦν δυναίμην ἂν Ἰλιάδα ὅλην καὶ Ὀδύσειαν ἀπὸ στόματος εἰπεῖν.

Y Platón, por otro lado, un poco antes de desterrar al poeta, lo reconoce en *R.* 606e 1-607a 5 como educador de Grecia, al menos, en lo referente al “gobierno” y a los “asuntos humanos”:

Οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαῦκων, ὅταν Ὀμήρου ἐπαινέταις ἐντύχης λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιός ἀναλάβοντι μαθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὐτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν, φιλεῖν μὲν χρῆ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται, καὶ συγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγωδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν.

En cuanto a las múltiples variantes textuales que presentan tanto Platón como Aristóteles, G.E. Howes, “Homeric Quotations in Plato and Aristotle” *HSPH* vol. 6 (1895) 153-237.

³⁵⁸ *De An.* 427a 17-427a 26: Ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραῖς ὀρίζονται μάλιστα τὴν ψυχὴν, κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον καὶ τῇ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἢ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων), καὶ οἱ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτόν εἶναί φασι—ὥσπερ [...] καὶ τὸ Ὀμήρου “τοῖος γὰρ νόος ἐστίν”.

³⁵⁹ Bowen, J., *A History of Western Education 1: The Ancient World* (Albany, 1991) 4-5, Jaeger, W.W., *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces (México D.F., 2010) 48-66, Marrou, H.I., *A History of Education in Antiquity* (Wisconsin, 1956) 9-10.

Con todo, como no podía ser de otro modo, las declaraciones más contundentes en este sentido provienen de otro exégeta como el autor de nuestro *De Homero*. Heráclito, en *All.* 1.5.1-1.7.2, incluso llega a comparar al aedo con una nodriza que amamanta el alma de los jóvenes desde la más tierna infancia y de cuya leche jamás se siente hartazgo³⁶⁰. Ante tales testimonios y conociendo la homerolatría que caracteriza a nuestra obra, no era de extrañar que también sus primeras líneas se hicieran eco del puesto central de Homero en la educación griega:

Ὅμηρον τὸν ποιητὴν χρόνῳ μὲν τῶν πλείστων, δυνάμει δὲ πάντων πρῶτον γενόμενον εἰκότως ἀναγινώσκομεν πρῶτον, ὠφελούμενοι τὰ μέγιστα εἰς τε τὴν φωνὴν καὶ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων πολυπειρίαν.

En esta sección, en fin, se releerán como homéricas las doctrinas, como el autor nos cuenta a continuación, de Pitágoras, Platón y, más adelante, de Aristóteles y la escuela estoica, las respectivas a la inmortalidad del alma y a la metempsícosis, a la dualidad σῶμα-ψυχή, a la naturaleza incorpórea de ésta, a sus partes y al lugar que cada una habita en el cuerpo, al origen de las pasiones y a la virtud.

Si en los capítulos sobre la divinidad, el destino y la providencia el compilador de *De Homero* se había mostrado más bien ecléctico, pues combinaba doctrinas filosóficas procedentes tanto de la Academia y el Liceo, como de la Estoa, su exposición en lo relativo al alma, como es lógico, no aparece tampoco libre de tal amalgama, pese a la alusión a Pitágoras y Platón como principales influencias. Como se ha dicho en otra ocasión en este trabajo, al autor poco le importan las contradicciones que puedan surgir de la combinación entre doctrinas de orígenes diversos, siempre y cuando pueda hacerlas descender del aedo. De este modo, se encuentra, por ejemplo, que justo antes de describir en *De Homero* 128 al alma como una entidad incorpórea, reproduce la definición estoica de aquélla como un πνεῦμα συμφυές y, por tanto y de manera inconsistente, corpórea.

³⁶⁰ *All.* 1.5.1-1.7.2: Εὐθὺς γὰρ ἐκ πρώτης ἡλικίας τὰ νήπια τῶν ἀρτιμαθῶν παιδῶν διδασκαλία παρ' ἐκείνῳ τιθεῖται, καὶ μονονοῦκ ἐνεσπαργανωμένοι τοῖς ἔπεσιν αὐτοῦ καθαπερὶ ποτίμῳ γάλακτι τὰς ψυχὰς ἐπάρδομεν· ἀρχομένῳ δ' ἐκάστῳ συμπαρέστηκε καὶ κατ' ὀλίγον ἀπανδρουμένῳ, τελείοις δ' ἐνακμάζει, καὶ κόρος οὐδὲ εἰς ἄχρι γήρωσ, ἀλλὰ παυσάμενοι διψῶμεν αὐτοῦ πάλιν· καὶ σχεδὸν ἐν πέρας Ὅμηρῳ παρ' ἀνθρώποις, ὃ καὶ τοῦ βίου.

En este caso, su cruzada por hacer remontar las teorías de Pitágoras y Platón a la poesía homérica lo lleva primero a detenerse en la inmortalidad del alma. Entre los griegos, es posible rastrear declaraciones que recogen la creencia en que el ánima podía sobrevivir a la muerte y reencarnarse en otro cuerpo desde fechas antiguas, al menos, tanto como el testimonio de Heródoto (2.123.6-2.123.14) al respecto:

Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ἔστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὶ δὲ πάντα περιέληθι τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὗτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνει· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσι οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἐουτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδῶς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.

A pesar de que el historiador omite conscientemente cualquier alusión a una personalidad determinada, es razonable pensar que esos primeros griegos a los que se refiere respecto a la importación desde Egipto de la fe en la reencarnación y la inmortalidad del alma no son sino los órficos y los pitagóricos³⁶¹. Así, entre los autores de época posterior la referencia a Pitágoras en relación con la idea que nos ocupa es constante, con la mención, en algunos casos, de Platón como continuador de aquella, por ejemplo, en Aristóteles (*De An.* 407b 21-407b 23³⁶²), la *Bibliotheca Historica* de Diodoro de Sicilia (5.28.6.1-5.28.6.4³⁶³ y 18.1.1.1-18.1.1.3³⁶⁴), los *Placita Philosophorum* pseudoplatarquesos

³⁶¹ Al explicar cierta costumbre funeraria egipcia también exportada a Grecia, en 2.81.2-2.81.9, Heródoto hace alusión a los órficos, los participantes en los ritos dionisiacos y los pitagóricos, cuyas prácticas se describen, entonces, influidas por el pueblo del Nilo: ἐπὶ τούτοις δὲ εἰρίνεα εἴματα λευκὰ ἐπαναβληδὸν φορέουσι. Οὐ μὲντοι ἔξ γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὄσιον. Ὅμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, εὐῶσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ <τοῖσι> Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιόν ἐστι ἐν εἰρινείοισι εἴμασι θαφθῆναι. Ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.

³⁶² *De An.* 407b 21-407b 23: [...] ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.

³⁶³ D.S. 5.28.6.1-5.28.6.4: ἐνισχύει γὰρ παρ' αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος, ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθάνατους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι' ἐτῶν ὀρισμένων πάλιν βιοῦν, εἰς ἕτερον σῶμα τῆς ψυχῆς εἰσδυομένης.

(889C 1-889C 2³⁶⁵), Clemente de Alejandría (*Strom.* 6.2.27.2.1-6.2.27.3.1³⁶⁶) o Porfirio (*VP* 19.8-20.1³⁶⁷ y 45.4-45.9³⁶⁸).

En cuanto al discípulo de Sócrates, es evidente para quien haya leído el *Fedón*, el peso de la inmortalidad del alma en su filosofía, pues constituye un elemento clave en la escatología platónica. La misma idea, además de en dicho diálogo, también es evocada en *Men.* 81a 10-81d 5, *Phdr.* 245c 5-246a 2 o, aunque no de manera explícita, en el mito de Er al final de la *República* (*R.* 614b 2-621b 7) y en la postulación del alma como principio motor en el libro décimo de las *Leyes* (*Leg.* 892a 2-899d 2). A modo de aportación genuinamente platónica, el autor destaca la representación alada de aquella, aunque no hace referencia alguna a su función, a la necesidad de las alas como un elemento que, cuidado mediante el ejercicio de la virtud, eleva hasta la contemplación del Ser. Tal motivo del alma como entidad alígera, tan recurrente en el *Fedro*, encuentra su primera mención en *Phdr.* 246b 6-246c 4:

ψυχή πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἢ δὲ περορρηήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, κτλ.

³⁶⁴ D.S. 18.1.1.1-18.1.1.18: Πυθαγόρας ὁ Σάμιος καὶ τινες ἕτεροι τῶν παλαιῶν φυσικῶν ἀπεφήναντο τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ὑπάρχειν ἀθάνατους, ἀκολούθως δὲ τῷ δόγματι τούτῳ καὶ προγινώσκουν αὐτὰς τὰ μέλλοντα καθ' ὃν ἂν καιρὸν ἐν τῇ τελευτῇ τὸν ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισμὸν ποιῶνται. τούτοις δὲ ἔοικε συμφωνεῖν καὶ ὁ ποιητὴς Ὅμηρος, παρεισάγων τὸν Ἴκτορα κατὰ τὸν τῆς τελευτῆς καιρὸν προλέγοντα τῷ Ἀχιλλεῖ τὸν μέλλοντα συντόμως αὐτῷ συνακολουθήσειν θάνατον.

³⁶⁵ *Placita Philosophorum* 889C 1-889C 2: Πυθαγόρας Πλάτων ἀφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν, ἐξιούσαν γὰρ εἰς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναχωρεῖν πρὸς τὸ ὁμογενές.

³⁶⁶ *Strom.* 6.2.27.2.1-6.2.27.3.1: παρὰ Πυθαγόρου δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι Πλάτων ἔσπακεν, ὃ δὲ παρ' Αἰγυπτίων.

³⁶⁷ *VP* 19.8-20.1: μάλιστα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναι τὴν ψυχὴν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζῴων, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἀπλῶς ἔστι, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν. φέρεται γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομίσαι ταῦτα Πυθαγόρας.

³⁶⁸ *VP* 45.4-45.9: ἀνέφερον δ' αὐτὸν (sc. Πυθαγόραν) εἰς τοὺς πρότερον γεγονότας, πρῶτον μὲν Εὐφορβος λέγων γενέσθαι, δεῦτερον δ' Αἰθαλίδης, τρίτον Ἐρμότιμος, τέταρτον δὲ Πύρρος, νῦν δὲ Πυθαγόρας. δι' ὧν ἐδείκνυν ὡς ἀθάνατος ἢ ψυχὴ καὶ τοῖς κεκαθαρμένοις εἰς μνήμην τοῦ παλαιοῦ βίου ἀφικνεῖται.

Esta idea, al menos en el modo en que se recoge por parte de nuestro exégeta, es desarrollada también por un escolio (*sch.* Li *Il.* 16.857), precisamente sobre el verso que sigue al primero de los citados en este capítulo, en una expresión tan cercana a *De Homero*, que parece lógico plantear algún tipo de parentesco entre ambos textos³⁶⁹.

De Homero 2 cap. 122 (1340-1342)

Sch. Li *Il.* 16.857

τὸ μὲν δὴ τῶν δογμάτων Πυθαγόρου καὶ Πυθαγόρας καὶ Πλάτων φασι τὴν ψυχὴν Πλάτωνος γενναιότατόν ἐστι, τὸ εἶναι τὴν ἀθάνατον. ἐκ τούτου δὲ Πλάτων ὀρμηθεὶς καὶ ψυχὴν ἀθάνατον, ἧ̃ καὶ περὰ τῷ λόγῳ περὰ τῆ̃ ψυχῆ̃ προστίθησι: “πταμένη” γάρ. προστίθησιν ὁ Πλάτων.

φησὶ τοίνυν ἐν τῷ Φαίδρῳ Πλάτων, κτλ.

Además, la relación se acentúa si se tiene en cuenta que, para probar la antelación del poeta en lo que respecta a la doctrina de la inmortalidad del alma y a su descripción alada por parte de Platón, tanto el escolio, como Ps. Plutarco hacen hincapié en el participio πταμένη.

A continuación, el autor, fiel a su método, escoge tres citas de *Ilíada*, 16.856 (= 22.362), 23.65 y 23.72 de las que deduce el influjo del poeta en la doctrina pitagórico-platónica que lo ocupa, aunque, como en otras ocasiones, reconoce la existencia de más hexámetros que encierran la misma enseñanza. Aquellos tres versos resultan especialmente rentables para el autor en la medida en que describen al alma “volando” de los miembros hacia el Hades en el momento de la muerte y volviendo de allí para presentarse a los vivos, lo que los hace idóneos para autorizar las teorías sobre su inmortalidad.

El primero de esos hexámetros, que aparece un par de veces en *Ilíada* (*Il.* 16.856 y 22.362), cierra dos momentos importantes en el poema, la muerte de Patroclo a resultas de la lanzada de Héctor y la venganza sobre este último a manos de Aquiles. Citado una y otra vez en contextos relacionados con el alma, casi en la totalidad de los casos, sin embargo, recibe interpretaciones distintas a la de nuestro tratado, como se verá a continuación.

En la página anterior se reprodujo parte de un escolio (*sch.* Li *Il.* 16.857) que transmite la misma lectura que nuestro tratado, incluso con una expresión semejante, para

³⁶⁹ Otro escolio para este mismo verso perteneciente al mismo manuscrito reproduce casi al pie de la letra las líneas iniciales del capítulo 127 de *De Homero*. Cf. p. 204.

aquel pasaje. Sin embargo, la mención más antigua conservada del verso en cuestión, no de manera aislada, sino acompañado de otros que también describían el inframundo³⁷⁰, la hizo Platón en *R.* 386a 6-387b 6. El filósofo criticaba allí la desafortunada descripción que los poetas suelen hacer del Hades, puesto que la acompañaban de detalles que suscitan el miedo a la muerte³⁷¹. Plutarco, que sigue su estela, se valdrá de la misma cita en *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 17B 7-17E 3, también con la intención de desacreditar los relatos literarios sobre el más allá³⁷². La postura defendida por ambos es, así pues, completamente contraria a la intención del autor de la *Vita* en tanto que suponen a un Homero que había mentido en la representación del inframundo.

En otras ocasiones, *Il.* 16.856 es usado como apoyo para ilustrar la idea de que el alma es una especie de πνεῦμα, tal como se lee un poco más adelante en *De Homero* 127. Éstes es el caso del comentario de Eustacio (*Ad Il.* 3.942.10-3.942.15³⁷³), el *Etymologicum Magnum* en su entrada para ψυχή³⁷⁴, dos de los escolios de *Ilíada* (*sch.* bT *Il.* 16. 856a 1³⁷⁵

³⁷⁰ Platón es prolijo en su uso del poeta en ese pasaje de la *República*: *Od.* 11.489-11.491, *Il.* 20.64-20.65 y 23.103-23.104, *Od.* 10.495, *Il.* 23.100-23.101 y *Od.* 24.6-24.9.

³⁷¹ *R.* 387b 1-387b 7: ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα παραιτησόμεθα Ὅμηρόν τε καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς μὴ χαλεπαίνειν ἂν διαγράφομεν, οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ' ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσοῦτῳ ἦττον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους.

³⁷² *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 17B 7-17C 4: πάλιν αἱ περὶ τὰς νεκυίας τερατουργίαι καὶ διαθέσεις ὀνόμασι φοβεροῖς ἐνδημιουργοῦσαι φάσματα καὶ εἰδῶλα ποταμῶν φλεγόμενων καὶ τόπων ἀγρίων καὶ κολασμάτων σκυθρωπῶν οὐ πάνυ πολλοὺς διαλανθάνουσιν ὅτι τὸ μυθῶδες αὐτοῖς πολὺ καὶ τὸ ψεῦδος ὥσπερ τροφαῖς τὸ φαρμακῶδες ἐγκέκραται. καὶ οὐθ' Ὅμηρος οὔτε Πίνδαρος οὔτε Σοφοκλῆς πεπεισμένοι ταῦτ' ἔχειν οὕτως ἔγραψαν.

³⁷³ *Ad Il.* 3.942.10-3.942.15: Ἰστέον δὲ ὅτι ῥέθεα οἱ μὲν ἄλλοι τὰ μέλη φασί, Αἰολεῖς δὲ μόνοι κατὰ τοὺς παλαιούς τὸ πρόσωπον ῥέθος καλοῦσιν, ἐπεὶ δι' αὐτοῦ ῥέα, ἦγον εὐκόλως, ἦθος διαφαίνεται. ὅθεν καὶ παρ' Ὀμήρῳ τὸ “ψυχή δὲ ἐκ ῥεθέων παμένη” τινὲς μὲν ἀντὶ τοῦ ἐκ μελῶν νοοῦσι. πνευματοποιὸς γάρ, φασίν, ἢ ψυχή οὕσα κατὰ πᾶν οἰκεῖ τὸ σῶμα. ἕτεροι δὲ ῥέθος νοοῦντες τὸ πρόσωπον ὕστατόν φασιν ἐντεῦθεν τὸ πνεῦμα ἀναχωρεῖν.

³⁷⁴ *EM, psi* 819.31-819.40: “Ψυχή” Παρὰ τὸ ψύχος, ὃ ἔστι πνεῦμα. Ὅμηρος,

Ψύχεος ἰμείρων·

ἀντὶ τοῦ πνεύματος, ἐπὶ τῷ Ἑλήνορι· πνεῦμα δὲ καὶ ἡ ψυχή. Ἡ παρὰ τὸ ψύχω, τὸ ζωογονῶ, φυσιοχή τις οὕσα, ἢ τὴν φύσιν συνέχουσα. Ἔστι δὲ ὄνομα προσηγορικόν· καὶ σημαίνει δύο· τὴν ψυχήν, ὡς τὸ, ψυχή δ' ἐκ ῥεθέων·

y sch. T *Il.* 16.856b 2³⁷⁶) y uno de los escolios de la *Alexandra* de Licofrón (1106.5-1106.7³⁷⁷). De un modo afín, Olimpiodoro describe al alma en su comentario del *Fedón*³⁷⁸ como “un cuerpo sutil semejante al vapor” y, mediante una interpretación incompatible con la de *De Homero*, vincula el mismo hexámetro con la creencia de Cebes³⁷⁹ en aquel diálogo de que el alma, lejos de ser inmortal, se disuelve, una vez ha abandonado el cuerpo tras la muerte.

Otro escolio, esta vez sobre *Il.* 22.362³⁸⁰, transmitido bajo el nombre del gramático alejandrino Aristónico, repara en que el poeta, al narrar la catábasis al inframundo del alma de Héctor tras su muerte, lo hace sin la asistencia de Hermes en su labor de ψυχοπομπός y, en consecuencia, supone que Homero debía desconocer aquella función del dios.

En el ámbito cristiano, Teófilo de Antioquía (*Autol.* 2.38.7-2.38.26³⁸¹), toma este y otros hexámetros como prueba de que los autores paganos habían incluido en sus obras

σημαίνει καὶ τὸ αἷμα, ψυχὴ δὲ κατ' οὐταμένην ὠτειλήν .

³⁷⁵ Sch. bT *Il.* 16. 856a 1: {ex.} ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παταμένη ὅτι πνεῦμα ποιὸν ἢ ψυχὴ κατὰ παντὸς οἰκοῦν τοῦ σώματος.

³⁷⁶ Sch. T *Il.* 16.856b 2: οἱ δὲ τοῦ προσώπου· ὕστατα γὰρ τὸ πνεῦμα ἐντεῦθεν ἀναχωρεῖ.

³⁷⁷ Scholia in Lycophronem (1106.5-1106.7): καὶ παρ' Ὀμήρω ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παταμένη ἔοικε δὲ οὗτος τὴν ψυχὴν πνεῦμα ὁμολογεῖν ὡς καὶ Ὀμηρος.

³⁷⁸ In *Phd.* 10.2.1-10.2.11: τρεῖς γὰρ αὐτὰι δόξαι ψευδεῖς περὶ ψυχῆς γεγόνασι, [...] δευτέρα δὲ ἡ λέγουσα τὴν ψυχὴν οἶον σῶμα οὔσαν λεπτομερὲς καὶ καπνῷ ἐοικυῖαν μετὰ τὴν ἔξοδον τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος σκεδάννυσθαι καὶ φθειρεσθαι, ἧς δόξης ἦν καὶ ὁ ποιητής

“ψυχὴ δὲ ἐκ ῥεθέων παταμένη Ἄιδόσδε βεβήκει” [...]

ταύτης τῆς δόξης καὶ ὁ νῦν ἀπορῶν Κέβης ἐστί, πρὸς ἣν καὶ ἐνίσταται ὁ Σωκράτης δεικνὺς ὅτι ἐπιδιαμένει χρόνον τινά.

³⁷⁹ *Phd.* 69e 7-70a 6: Ὡ Σώκρατες, τὰ μὲν ἄλλα ἔμοιγε δοκεῖ καλῶς λέγεσθαι, τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μὴ, ἐπειδὴν ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦ, ἀλλ' ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηται τε καὶ ἀπολλύηται ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνήσκει, εὐθύς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος, καὶ ἐκβαίνουσα ὥσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ.

³⁸⁰ Sch. A *Il.* 22.362 (= Aristónico, *Il.* 22.362 Friedländer): {Ariston.} ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παταμένη Ἄιδος δὲ βεβήκει σημειοῦνται τινες ὅτι μόνη κάτεισιν εἰς Ἄιδου ἢ ψυχὴ καὶ οὐ δεῖται τῆς Ἑρμοῦ παραπομπῆς.

³⁸¹ *Autol.* 2.38.7-2.38.26: Τοῖνον Σίβυλλα καὶ οἱ λοιποὶ προφητῶν, ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ ποιητῶν καὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτοὶ δεδηλώκασιν περὶ δικαιοσύνης καὶ κρίσεως καὶ κολάσεως· [...], καὶ περὶ ἀπρονοησίας λέγοντες εἶπον περὶ προνοίας καὶ περὶ ἀκρισίας φάσκοντες ὁμολόγησαν ἔσσεσθαι κρίσιν, καὶ οἱ μετὰ θάνατον ἀρνούμενοι εἶναι αἴσθησιν ὁμολόγησαν. Ὀμηρος μὲν οὖν εἰπὼν· [...] ἐν ἐτέρῳ λέγει·

reflexiones afines a las contenidas en la doctrina cristiana sobre el infierno, la estancia del alma allí y el juicio al que es sometida tras el fallecimiento del cuerpo.

Por último, el resto de las alusiones a *Il.* 16.856, provenientes de escolios o léxicos en su mayor parte³⁸², se concentran en la dilucidación del sentido del genitivo ῥεθέων, en si ha de entenderse que es usado con el significado de “rostro” o con el de “miembros”.

Como los testimonios precedentes muestran, existieron bastantes usos y lecturas del mismo hexámetro, unos para censurar al poeta y otros para aclarar tal o cual aspecto sobre el alma. En este contexto, la escasez de declaraciones que coincidan con la interpretación del capítulo 122 de nuestra obra puede llevar a la impresión de que aquella, si no fuera por *sch.* Li *Il.* 16.857, constituye un ἄπαξ. Sin embargo, al ahondar un poco más en los textos, esa impresión se revela errónea: algunos autores, de hecho, hacen exactamente el mismo comentario sobre la inmortalidad del alma, pero con la peculiaridad de que no se apoyan sobre *Il.* 16.856 ó 22.362, sino sobre el verso siguiente, es decir, *Il.* 16.857 ó 22.363, incluyendo, en ocasiones una pequeña cita del mismo verso que recoge *De Homero*. Esto es, exactamente lo que ocurre en el esolio mencionado. Así, por ejemplo, en los *Deipnosophistae* de Ateneo (11.117.3-11.117.10) se lee:

ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἢ διαπλαττομένη ἀθάνατος ὑπ' αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν ἀπόλυσιν
χωριζομένη τοῦ σώματος παρὰ προτέρῳ εἴρηται Ὅμηρῳ. οὗτος γὰρ εἶπεν ὡς ἡ τοῦ
Πατρόκλου ψυχὴ

Ἄιδόσδε κατηῆλθεν³⁸³

ὄν πότμον γοώωσα, λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην.

εἰ δ' οὖν καὶ Πλάτωνος φήσκειν τις εἶναι τὸν λόγον, οὐχ ὀρῶ τίν' ἐσχίκαμεν ἀπ' αὐτοῦ
ὠφέλειαν.

Ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πλαμένη Ἄιδόσδε βεβήκει, κτλ.

³⁸² Así ocurre en la *Suda* (*rho* 92.1-92.5), el *Etymologicum Magnum* (*rho* 701.29-701.36), Eustacio (*Ad Il.* 3.889.12-3.889.18), el *Lexicon* de Ps. Zonaras (*rho* 1609.1-1609.6) y algunos escolios de *Ilíada* (*sch.* A *Il.* 16.856b 1 y *sch.* T *Il.* 22.362).

³⁸³ Como se ve, Ateneo cita parcialmente el mismo verso que *De Homero* 2 cap. 122, pero con una variante textual.

La mención a la inmortalidad del alma, la correspondencia establecida entre el poeta y Platón y la alusión, si bien no al mismo verso, sí al mismo pasaje de *Iliada*, indican claramente el parentesco entre este texto de Ateneo y el *De Homero*. Pero aún hay otros casos. En dos escolios del mismo hexámetro, el primero quizá extraído de las *Quaestiones Homericæ* de Porfirio³⁸⁴, es Pitágoras, la otra personalidad a la que recurre nuestro exégeta, el filósofo cuyo nombre asoma en el comentario, quien alude a la transmigración de las almas. A continuación, uno de ellos, *sch. T Il. 16.857a 1*³⁸⁵:

ex. (*Porph.*?) ὄν πότμον γοόωσα. Πυθαγόρας φησὶν ὡς ἀναχωροῦσα ἢ ψυχὴ ἐν ἐκείνῳ γίνεται, ἐν ᾧ ἂν γεννωμένῳ σώματι ἢ φυτῷ καταντήση. λυπεῖται οὖν ὡς ἀκμάζον ἐῶσα σῶμα καὶ δεδοικυῖα, μὴ ποτε ἀναξίῳ περιπέσει. πρὸς ἀρετὴν οὖν συγκαλεῖ λέγων ὡς τὰ γενναῖα τῶν σωμάτων καὶ ψυχῆ <καταλείπουσα θρηνεῖ>.

Una coincidencia semejante se da también en la entrada αἶμα del *Etymologicum Magnum* (*alpha* 34.22-34.29), repetida casi literalmente en el *Etymologicum Gudianum*³⁸⁶, en la que, además de la inmortalidad del alma, se señala la existencia de quienes consideraban que Homero la había identificado con la sangre, erróneamente, por ser el alma de índole eterna:

Αἶμα ἢ ψυχὴ κατὰ Ἐμπεδοκλῆν. Τινὲς δὲ καὶ Ὅμηρον οἴονται ταύτης εἶναι τῆς δόξης, ἐν τῷ λέγειν,

Ψυχὴ δὲ κατ' οὐταμένην ὠτειλὴν

ἔσσυτ' ἐπειγομένη.

Οὐκ ἔστι δὲ ἀληθές. Ὁ γὰρ Ὅμηρος ἀθάνατον αὐτὴν καὶ ἔμφορα εἶναι λέγει· διὸ καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς ὄδυρομένης παρεισάγει, οὕτως ἰ λέγων,

Ἐν πότμον γοόωσα.

³⁸⁴ Erbse, H., *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)* 7 vols. (Berlín, 1969-1988) vol. 4 p. 310: *illud originis incertae, fort. fr. Porphyrii*.

³⁸⁵ El segundo, *sch. b Il. 16.857a 2*: λυπεῖται ἢ ψυχὴ, μὴ ποτε ἀνάξια πράξασα ἑαυτῆς †ἀναξίως† περιπέσει καὶ ὅτι σῶμα ἐᾷ ἀκμάζον. ὁ δὲ Πυθαγόρας κακῶς φησὶν ὅτι ἢ ψυχὴ μετὰ τὸ ἐξελθεῖν εἰς φυτὰ τινα καὶ σώματα καὶ θάμνους μεταβάλλεται, ὅθεν καὶ λελύπηται. πρὸς ἀρετὴν δὲ μᾶλλον ὁ ποιητὴς συγκαλεῖ, μὴ ποτε κακὰ διαπραξάμενοι τοῖς αὐτοῖς περιπέσωμεν.

³⁸⁶ *Et. Gud. (alpha 114.17-115.6)*.

καὶ ἐν τῷ ἄδῃ κολαζομένας τῶν οἰκείων παραπτωμάτων ἔνεκα.

Pues bien, el desconocido autor de nuestro *De Homero*, si no era uno de los que atribuían al de Quíos la identificación entre la sangre y el alma, al menos, guardaba cierta afinidad con aquéllos en su interpretación, ya que, como se verá a continuación y aún dentro del capítulo 122, expone su creencia en que aquel humor es el alimento del alma, algo que, a su parecer, el poeta había descrito claramente en el pasaje de la Νέκυια en la *Odisea*:

ἐν δὲ τῇ Ὀδυσσεΐα δι' ὅλης τῆς Νεκυΐας τί ἄλλο ἢ τὰς ψυχὰς δείκνυσι μετὰ θάνατον διαμενούσας καὶ φθεγγομένας ἅμα τῷ πιεῖν τοῦ αἵματος; καὶ γὰρ τοῦτο ἤδει, ὅτι τὸ αἷμα νομῆ καὶ τροφή ἐστι τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστιν αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἢ ὄχημα τῆς ψυχῆς.

Casualmente, en un escolio de *Odisea* (*sch. Q Od. 10.517*) que, como en el capítulo 122, también se refiere a la Νέκυια, se reproduce, aunque sólo en parte, el mismo hexámetro que *De Homero* para autorizar la teoría de la inmortalidad del alma:

βόθρον] ἐνταῦθα ὁ ποιητὴς τὴν νεκυομαντείαν δηλοῖ, καὶ παρίστησι διὰ τῆς τῶν νεκρῶν θυσίας καὶ τῆς τῶν εἰδώλων αὐτῶν ἐπιφανείας ἀθανάτους εἶναι τὰς ψυχὰς· τὸ γὰρ λέγειν ὁ δ' Ἄϊδόσδε βεβήκει, σημαντήριόν ἐστιν ὡς αἱ ψυχαὶ παραμένουσαι οὐ διαφθείρονται.

Parece existir, entonces, según se desprende del testimonio de Ateneo, los dos léxicos y los escolios citados, una tradición exegética que explicaría los episodios de las muertes de Patroclo y Héctor y la Νέκυια como una declaración del poeta sobre la inmortalidad del alma. Nuestro autor, sin dar mayor importancia a que optara por un verso u otro para ilustrar su explicación, parece proseguir esa tradición en la medida en la que da a aquellos pasajes una interpretación similar.

Si la cita de *Il.* 16.856 con el alma volando al inframundo tras la muerte del cuerpo había brindado al exégeta la oportunidad de dar un primer paso en su intento de tomar a Homero por el origen de las teorías sobre la transmigración, la alusión al Hades en el mismo verso le permite ahora hacer un pequeño excursus al campo de la exégesis física para

explicar su naturaleza. El destino del alma, la mencionada morada de Hades, el “lugar subterráneo” al que se refiere siguiendo una visión tradicional, puede ser también para quien esté versado en la lectura de ὑπόνοιαι o sentidos subyacentes el “aire” brumoso o sombrío que subyace bajo la superficie. En uno y otro caso, una realidad “informe e invisible”. La identificación del Hades con el aire y la etimología que relaciona a su nombre, Ἄιδης, con lo informe o invisible, ἀειδής, bien valen una explicación. Tal aclaración del exégeta que tan poco parece tener que ver en el contexto del estudio del alma, ya había merecido en el capítulo 97 unas líneas en las que el autor había identificado a Hades con el aire. Su explicación aparecía al hilo del episodio homérico sobre el reparto del κόσμος (II. 15.190-15.192³⁸⁷), donde el dios había obtenido en suerte el gobierno sobre la “sombra brumosa” (ζόφον ἠερόεντα):

καὶ ὅτι ἐν τῇ τοῦ παντὸς νομῇ Ζεὺς μὲν ἔλαχε τὴν τοῦ πυρὸς οὐσίαν, Ποσειδῶν δὲ τὴν τοῦ ὕδατος, Ἄιδης δὲ τὴν τοῦ ἀέρος· τοῦτον γὰρ λέγει ζόφον ἠερόεντα, ἐπειδὴ φῶς οἰκεῖον οὐκ ἔχει ἀλλ' ὑπὸ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον καταλάμπεται.

El comentario de nuestro alegorista estaba relacionado, a su vez, con tres hexámetros de Empédocles (fr. 31B 6 DK [= Sexto Empírico M 9.362.4-9.362.6 y 10.315.5-10.315.7]) en los que el presocrático hacía una referencia velada a su teoría sobre los cuatro elementos, pues no aparecían nombrados expresamente, sino mediante su correspondiente *alter ego* divino:

τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς
Νῆστίς θ', ἥ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

³⁸⁷ II. 15.189-15.192: τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς.

ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολὴν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ
παλλομένων, Αἴδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλησι·

Zeus, llamado ἀργής, “brillante”, y universalmente conocido por ser el dios del rayo, y Nestis, que, según Empédocles, “con sus lágrimas hace brotar fuente mortal”, parecen ser fácilmente identificados en aquellos versos con el fuego y el agua respectivamente. Sin embargo, los exégetas se toparon con un escollo cuando hubieron de atribuir los elementos restantes, el aire y la tierra, a Hades o a Hera. Hermann Diels, en su clásico *Doxographi Graeci*³⁸⁸, al hilo del párrafo de *De Homero* citado arriba, y Félix Buffière en su no menos célebre volumen sobre alegoría griega³⁸⁹, reúnen algunos textos en los que puede comprobarse cómo aquellos dioses encarnan uno u otro elemento según el intérprete. Por ejemplo, Heráclito (*All.* 24.6.1-24.7.3³⁹⁰), como representante de la exégesis homérica, entiende que Hera ha de simbolizar la tierra y Hades el aire, pero en un texto citado por Estobeo (1.10.11b.1-1.10.11b.6) y que el antólogo atribuye a Plutarco³⁹¹ se ofrece la solución contraria. De acuerdo con Diels, lo tradicional había sido la asociación de Hera con el elemento aéreo³⁹² y Hades, lógicamente, con el terrestre. Más tarde, por la influencia de los comentaristas de Homero, la relación establecida entre Hades y la “sombra brumosa” en el mencionado pasaje del reparto del κόσμος habría empujado a la reinterpretación de Hera como “tierra”. En el ámbito de la exégesis homérica, por tanto, se acostumbró a interpretar del mismo modo los versos del de Agrigento para hacerlos coincidir con lo expresado por el poeta en *Il.* 15.190-15.192. Buffière opina, no obstante,

³⁸⁸ Diels (1879) 88-91.

³⁸⁹ Buffière (1956) 97-98.

³⁹⁰ *All.* 24.6.1-24.7.3: Τί δ' ὁ Ἀκραγαντίνος Ἐμπεδοκλῆς; οὐχὶ τὰ τέτταρα στοιχεῖα βουλόμενος ἡμῖν ὑποσημῆναι τὴν Ὀμηρικὴν ἀλληγορίαν μεμίμηται;

Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεὺς

Νῆστις θ', ἢ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Ζῆνα μὲν εἶπε τὸν αἰθέρα, γῆν δὲ τὴν Ἥραν, Αἰδωνέα δὲ τὸν ἀέρα, τὸ δὲ δακρύοις τεγγόμενον κρούνωμα βρότειον τὸ ὕδωρ.

³⁹¹ Estobeo 1.10.11b.1-1.10.11b.6: <Πλουτάρχου.> Ἐμπεδοκλῆς Δία μὲν λέγει τὴν ζέσιν <καὶ> τὸν αἰθέρα, Ἥρην δὲ φερέσβιον τὴν γῆν· ἀέρα δὲ τὸν Αἰδωνέα, ἐπειδὴ φῶς οἰκεῖον οὐκ ἔχει, ἀλλὰ ὑπὸ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρον καταλάμπεται· Νῆστιν δὲ καὶ “κρούνωμα βρότειον” τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὕδωρ. Eusebio (*PE* 14.14.6.1-14.14.6.9) transmite el mismo texto.

³⁹² El testimonio más famoso de esa interpretación se encuentra en el *Crátilo* de Platón (*Cra.* 404c 2-404c 4): ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν ἀέρα “Ἥραν” ὠνόμασεν ἐπικρυπτόμενος, θεῖς τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τελευτήν· γνοίης δ' ἄν, εἰ πολλακίς λέγοις τὸ τῆς Ἥρας ὄνομα.

que Diels comete un error al atribuir a los seguidores del aedo toda la responsabilidad en el cambio en la lectura de aquellos versos. Probablemente tenga razón. Recuérdense que, si el comentario de Porfirio sobre la teomaquia es certero³⁹³, la personalidad que la tradición nos legó como mítico iniciador de la interpretación alegórica de *Ilíada* y *Odisea*, Teágenes de Regio, ya había supuesto la equiparación Hera-aire en su paráfrasis de aquel pasaje, mucho antes del nacimiento de Empédocles. Esto es, Teágenes no tuvo por qué haberse visto en la necesidad de hacer concordar lo dicho por Homero con los versos del filósofo. Fuera así o no, en lo que atañe a nuestro tratado, el hecho es que la literatura que promovieron los mencionados hexámetros, tanto los empedocleos como los homéricos, constituye la principal fuente de paralelos para la coyuntural identificación del Hades con el aire del capítulo 122. Además del texto de Heráclito referido arriba, éste es el caso de Atenágoras (*Leg.* 22.1.2-22.2.6), Diógenes Laercio (8.76.1-8.76.7) o Hipólito (*Haer.* 7.29.4.1-7.29.5.3).

El Hades, sin embargo, no es sólo aire en la concepción del exégeta: es una realidad “informe e invisible”. La razón por la que aquél se vio impelido a incluir esa extraña apreciación es su obsesión por extraer todo el jugo de las palabras del poeta. Así, la alusión al Hades en *Il.* 16.856 aparecía como una buena oportunidad para recuperar la etimología que Platón había dejado escrita para el dios en aquella mina que es el *Crátilo* para estos asuntos. En *Cra.* 403a 5-403a 8 se lee:

ὁ δὲ “Αἰδης,” οἱ πολλοὶ μὲν μοι δοκοῦσιν ὑπολαμβάνειν τὸ αἰδὲς προσειρηῆσθαι τῷ ὀνόματι τούτῳ, καὶ φοβούμενοι τὸ ὄνομα “Πλούτωνά” καλοῦσιν αὐτόν.

Es cierto que el filósofo sólo había traído a colación tal explicación sobre el nombre de Plutón para desdecirse poco después y negarla³⁹⁴. De hecho, ya se había distanciado de ella antes de enunciarla, atribuyéndola a la opinión de la multitud (οἱ πολλοὶ μοι δοκοῦσιν ὑπολαμβάνειν). Para él, que, convencido de la transmigración de las almas, no albergaba

³⁹³ *Ad Il.* 20.67sq.10-20.67sq.16: μάχας δὲ διατίθεσθαι αὐτόν, διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Απόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ' αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπά. ὁμοίως ἔσθ' ὅτε καὶ ταῖς διαθέσεσι ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηναῖν, τῇ δ' ἀφροσύνην τὸν Ἄρα, τῇ δ' ἐπιθυμία τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν, [τῇ λήθῃ δὲ τὴν Λητώ], κτλ.

³⁹⁴ *Cra.* 404b 1-404b 4: Καὶ τό γε ὄνομα ὁ “Αἰδης,” ὃ Ἑρμόγετες, πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ αἰδοῦς ἐπωνομάσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, ἀπὸ τούτου ὑπὸ τοῦ νομοθέτου “Αἰδης” ἐκλήθη.

temor a la muerte, considerar que Ἄιδης había tomado su denominación del adjetivo ἀειδής, “invisible”, era un error. Sin embargo, esto no fue óbice para que la etimología Ἄιδης-ἀειδής cobrara fortuna y diera pie a una larga tradición de la que *De Homero* no es más que un eslabón. A partir de Platón, a ἀειδής se unirán los adjetivos ἀφανής, σκοτεινός, ἀλαμπής, ἄοριστος ο ἄορατος, etc., para describir al Hades. Por ejemplo, Eustacio, en *Ad Il.* 3.719.14-3.719.16 se refiere a él en estos términos:

Ἄιδης ὀνομάζεται παρὰ τὸ μὴ ὀραῖσθαι, ὄν οὐκ ἔστιν ἰδεῖν, ἢ καὶ διὰ τὸ ἀφανεῖς ποιεῖν τοὺς ὑπὸ γῆν γενομένους.

El mismo Eustacio (*Ad Il.* 1.27.3-1.27.5³⁹⁵, 2.101.17-2.101.18³⁹⁶, 3.721.22-3.721.23³⁹⁷ y 4.661.9-4.661.11³⁹⁸) repetirá el comentario, pero no sólo él, Heráclito el Homérico (*All.* 23.9.1-23.11.3³⁹⁹ y 74.6.1⁴⁰⁰) el gramático Juan Galeno (*Allegoriae in Hesiodi theogoniam* 331.16-331.18⁴⁰¹), Dídimo el Ciego (*In Eccl.* [3-4.12] 91.2-91.5⁴⁰²),

³⁹⁵ *Ad Il.* 1.27.3-1.27.5: ἔστι γὰρ Ἄϊς τόπος σκοτεινός ὑπὸ γῆν, ἀφανής, ἀφορισμένος ψυχαῖς. διὸ καὶ Αἴδης λέγεται ὁ αὐτὸς καὶ Αἰδωνεύς· ὡς δὲ τινές φασὶ καὶ Ἄιδης κατὰ συναίρεσιν τοῦ Αἴδης.

³⁹⁶ *Ad Il.* 2.101.17-2.101.18: Ἦραν δὲ καὶ Ἄιδην φησὶ τὸν μὲν τὸν ὑπὸ γῆν αἴδην ἦτοι ἀφανῆ ἀέρα, ὄν οὐκ ἔστιν ἰδεῖν, τὴν δὲ τὸν ὑπὲργειον, κτλ.

³⁹⁷ *Ad Il.* 3.721.22-3.721.23: Τὸ δὲ “ἐνέροις ἀνάσσων” ἐτυμολογίαν ὑπολαλεῖ τοῦ Αἴδου, ὃς ἀήρ ἔστιν αἰδής, ὃ ἔστιν ἀφανής.

³⁹⁸ *Ad Il.* 4.661.9-4.661.11: Τὸ δὲ “ὑπὸ κεύθεσι γαίης” ἀντὶ τοῦ ὑπὸ τοῖς κευθμῶσιν, ἐρμηνεία ἐστὶ τοῦ δόμου Αἴδου, ὃς τόπος ἐστὶν ὑπόγειος καὶ οὕτω κεκρυμμένος. διὸ καὶ Αἴδης λέγεται, ἦγουν ἀήρ ἀφανής, ὄν οὐκ ἔστιν ἰδεῖν.

³⁹⁹ *All.* 23.9.1-23.11.3: Τὸν δ' ὑπένερθεν Αἴδην ἀλληγορικῶς ἀέρα προσαγορεύει· μέλαν γὰρ τουτὶ τὸ στοιχεῖον, ὡς ἂν οἶμαι παχυτέρας καὶ διύγρου λαχὸν μοίρας· δίχα γοῦν τῶν καταφωτίζειν δυναμένων ἀλαμπής ἐστίν, ὅθεν εὐλόγως αὐτὸν Αἴδην προσηγόρευσεν.

⁴⁰⁰ *All.* 74.6.1: Αἴδης μὲν οὖν ὁ ἀφανής τόπος ἐπωνύμως ὀνόμασται, κτλ.

⁴⁰¹ *Allegoriae in Hesiodi Theogoniam* 331.16-331.18: εἰς τὸν ἀφανῆ καὶ ὑποκάτω καὶ ἡμῖν μὴ ὀρώμενον, ὄν καὶ αἴδην προσαγορεύει, τάχα παρὰ τὸ μὴ φαίνεσθαι καὶ βλέπεσθαι.

⁴⁰² *In Eccl.* 91.2-91.5: λέγουσιν δὲ ὑπὸ τὸν σεληνιακὸν τόπον εἶναι τὸν ἄδην, | ὅθεν καὶ αἰδής καλεῖται· εἰς τὸν ἀφηνῆ γὰρ ἀέρα ἐστίν. οἶδας, ὅτι τὰ ὑπο|κάτω φωτῶν προσεχῆ οὐ φωτίζονται ὑπ' ἐκείνων. ὁ ἀήρ οὖν ὁ περὶ τὴν | σεληνιακὴν σφαῖραν, ὁ κατωτέρω αὐτῆς, ἀφεγγής ἐστίν καὶ αἰδής.

Juan Lido (*Mens.* 4.64.6-4.64.9⁴⁰³), etc. se harán eco, como nuestro exégeta, de la etimología de Platón.

El otro par de hexámetros aportados como demostración de que Homero se había adelantado a su tiempo suponiendo la inmortalidad del alma, *Il.* 23.65 y 23.72, pertenece al mismo momento de *Ilíada*, aquél en que el espíritu de Patroclo se aparece al durmiente Aquiles, agotado por la liza con Héctor, con la intención de recordarle que se celebren cuanto antes sus exequias, condición necesaria para poder cruzar al Hades. En *De Homero* 122, la vuelta de Patroclo desde la muerte y, más aún, que se lo represente hablando a su vengador son pruebas de aquella inmortalidad que persigue demostrar el autor. Sin embargo, lo cierto es que, excepto en tres casos, es ésta una interpretación que sólo se encuentra en *De Homero*. La mayoría de las ocurrencias de estos versos y de los comentarios vertidos sobre ellos se concentra en la creencia supersticiosa sobre la celebración adecuada de las exequias para dar descanso al difunto, como en Aristónico (*Il.* 23.73 Friedländer), Porfirio (en *Ad Il.* 23.71 y en un fragmento de su *Περὶ Στυγός* conservado por Estobeo, 1.49.53.105-1.49.53.134), Eustacio (*Ad Il.* 4.683.13-4.684.6) y un escolio de *Il.* 23.73 (*sch.* A *Il.* 23.73). Otro escolio (*sch.* T *Il.* 23.72b), sin embargo, toma la expresión ψυχαί, εἰδῶλα καμόντων como la definición de “alma” para el poeta.

Como se apuntó antes, tres testimonios reflejan aproximadamente la misma idea que *De Homero*, el primero de ellos, en Eustacio. En *Ad Il.* 4.684.8-4.684.15 el arzobispo de Tesalónica considera no sólo que la aparición de Patroclo es ejemplo de la supervivencia del alma después de la muerte, sino que, en comparación con las creencias helenas al respecto, que tacha de engañosas y de charlatanería, es el realmente el poeta el que, mediante este episodio, se había expresado con veracidad:

προϊὼν δὲ λέγει διὰ τοῦ Ἀχιλλέως ὁ ποιητής, ὡς καὶ ἐν Ὀδυσσεΐᾳ δοξάζει, ψυχὴν μὲν καὶ εἰδῶλον ἐν Ἅιδου εἶναι, φρένας δὲ αὐτῇ οὐκ εἶναι πάμπαν, τεκμαιρομένου νῦν Ἀχιλλέως τοῦτο ἐκ τοῦ αὐτὸν μὲν οὕτω σπεύδειν τὰ ὑπὲρ Πατρόκλου, ἐκεῖνον δέ, ὡς δῆθην ἡμελημένον, λήθην προσονειδίζειν αὐτῷ. ταῦτα δὲ ὁ μανθάνων μεμνήσθω Ὀμήρου ἀκούειν, ἀνδρὸς ποιητοῦ καὶ Ἑλλήνος, καὶ τοὺς περὶ ψυχῆς αὐτοῦ λήρους τῇ Ἑλληνικῇ

⁴⁰³ *Mens.* 4.64.6-4.64.9: Αἰδὴν δὲ αὐτὸν καλοῦσιν· ἡ γὰρ δυὰς ὡς ἀνειδέος καὶ ἀοριστός ἐστιν, ὅθεν αὐτὸς τῶν ἀειδῶν καὶ ἀπόστασιν ἀπὸ τῶν θείων ἐσχηκότων βασιλεὺς εἶναι λέγεται.

ἀπάτη ἐπιγραφέτω, ἀγαπῶν, εἰ ὅλως ψυχῆς ἀθανασίαν οἶδε καὶ μονὴν αὐτῆς μετὰ θάνατον.

No de forma tan directa, aunque en relación con la interpretación de *De Homero*, Proclo (*In R.* 1.152.8-1.152.12) equipara el afán con el que Aquiles se ocupa de la pira de su compañero con el de los teúrgos que mediante sus ritos procuran la inmortalidad del alma:

ῥητέον ὅτι πᾶσα ἢ περὶ τὴν πυρὰν ἐκείνην τοῦ Ἀχιλλέως πραγματεία μιμεῖται τὸν παρὰ τοῖς θεουργοῖς τῆς ψυχῆς ἀπαθανατισμὸν εἰς τὴν χωριστὴν ζωὴν ἀνάγουσα τὴν τοῦ Πατρόκλου ψυχὴν.

Por último, al autor no le pasa desapercibido el hecho de que Patroclo, aun no siendo ya más que un simple εἶδωλον, una sombra carente de consciencia que vuelve del inframundo, fuera capaz de dirigir algunas palabras a Aquiles. Aprovechando esa muestra de inteligencia en la sombra del joven héroe, Ps. Plutarco redundo en su idea. No había reparado, según parece, en las palabras del Pelida cuando en *Il.* 23.103-23.104, sorprendido, al desvanecerse la figura del amigo entre sus brazos dice:

ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἶν Ἄϊδαο δόμοισι
ψυχὴ καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν·

Si se tienen en cuenta estos dos hexámetros, las sombras retornadas del inframundo carecen de entendimiento en la opinión del aedo, no son más que imágenes. Sin embargo, el capítulo 122 de *De Homero* no es el único en relacionar la alocución del alma de Patroclo con la creencia en una existencia consciente más allá de la muerte. Así, Libanio (*Decl.* 2.1.21.1-2.1.21.5) pone en relación el mismo pasaje de *Ilíada* con la opinión de algunos filósofos que, según él, consideran a los espíritus dotados de habla:

Καὶ τοῖς μὲν εἰδώλοις οἱ φιλοσοφοῦντές φασιν εἶναι φωνὴν καὶ λείπεσθαι τοῦτο καὶ ταῖς σκιαίς καὶ τοῦτο ἔοικε καὶ Ὅμηρος ἐνδείκνυσθαι. ποιῶν γὰρ τὴν Πατρόκλου ψυχὴν πάντα ἐλθεῖν ὁμοίαν ἐκείνῳ λέγει καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν φωνήν·

La interpretación del pasaje en que Patroclo demanda premura a Aquiles en celebrar sus honras fúnebres parece haber girado en la mayoría de los casos en torno a la explicación de la creencia en que las almas no pueden cruzar al Hades sin haber sido convenientemente sepultado o incinerado el cadáver del difunto. En relación con ésta, la exégesis desarrollada en *De Homero* es minoritaria y con paralelos, al menos en el caso de Proclo, poco seguros. Quizá el neoplatónico estuviera al tanto de la explicación que se lee en *De Homero*, pero, aunque tangencialmente se haga referencia a ella, no está tan interesado en relacionar los hexámetros en cuestión con la inmortalidad del alma, como con la teurgia.

En los párrafos precedentes a éste, nuestro exégeta ha intentado probar que el conocimiento del alma en Homero se deja entrever en algunos pasajes de sus epopeyas, en concreto, en las muertes de Patroclo y Héctor y, como acaba de verse, en la aparición del primero a Aquiles tras su muerte, todos ellos muestras de su inmortalidad. Como colofón al capítulo 122 y para ilustrar la misma creencia, se introduce el relato de la Νεκυία del canto undécimo de *Odisea*, que, por su contenido, aparecía como una opción idónea. En él Odiseo, por consejo de la hechicera Circe, ejecuta un sacrificio cruento en el Hades para atraer al alma del adivino Tiresias y exhortarlo a que le revele el camino de vuelta a Ítaca. Con la intención de hacer depender del poeta la creencia en la sangre como alimento del alma, el autor aprovecha la circunstancia de que el vate bebe la resultante del sacrificio antes de profetizar a Odiseo el regreso.

Aunque son bastantes los textos que mencionan, con uno u otro propósito, la también llamada Νεκρομαντεία⁴⁰⁴, sólo unos cuantos, como *De Homero*, dan especial relieve al consumo de sangre por el espíritu del adivino como hecho necesario que lo capacita para hablar con uno de los vivos, Odiseo en este caso. Plutarco, en sus *Quaestiones Convivales* 740E 6-740F 1, es uno de los testimonios más tempranos:

⁴⁰⁴ Hillgruber (1994-1999) v. 2 p. 268, por ejemplo, cita a Máximo de Tiro (10.5c 1-10.5e 1) aunque éste no hace mención alguna a la sangre: πᾶν γὰρ σῶμα ῥεῖ, καὶ φέρεται ὀξέως, Εὐρίπου δίκην, ἄνω καὶ κάτω, νῦν μὲν ἐκ νηπιότητος εἰς ἥβην οἰδαῖνον· νῦν δὲ ἐξ ἥβης εἰς γῆρας ὑπνοστοῦν καὶ ὑποφερόμενον. Ἄλλ' οὐ τοιοῦτον χρῆμα εἶναι τὴν ψυχὴν μαντεύεται οὔτε Πυθαγόρας, οὔτε Πλάτων· ἀλλ' οὐδὲ ὁ πρὸ τούτων Ὅμηρος, ὃ καὶ ἐν Ἄιδου διαλέγονται αἱ ψυχαί, καὶ εἰσὶν μαντικαὶ τότε.

τὴν δὲ Τειρεσίου ταῖς ἄλλαις οὐκ ἄξιον δήπου συγκαταριθμεῖν,
ὧ̃ καὶ τεθνεῖω̃τι νόον πόρε Περσεφόνηια
οἴω̃ πεπνῦσθαι⁴⁰⁵
καὶ διαλέγεσθαι καὶ ζυνιέναι τῶν ζώντων, πρὶν ἢ πιεῖν τοῦ αἵματος.

Estas líneas del de Queronea pueden dar la impresión de que afirman justo lo contrario que nuestro tratado, puesto que en ellas se indica expresamente la capacidad del alma de Tiresias de comunicarse con Odiseo antes de haber consumido la sangre del sacrificio, sin embargo, no puede pasarse por alto que Plutarco recoge el acontecimiento por su rareza. Como él dice, el augur es capaz de “dialogar y tratar con los vivos antes de beber sangre”. Es ésta una aclaración que no se hubiera visto obligado a hacer, de ser su comportamiento el esperado.

Uno de los paralelos más cercanos a nuestro *De Homero* en esta sección se encuentra en la *Antología* de Estobeo (1.49.53-1.49.70) en un fragmento del perdido *Περὶ Στυγός* de Porfirio, un texto que, como se vio algunas páginas más arriba, también recogía alguna de las citas homéricas del capítulo 122. Lo que hace destacar a este párrafo como paralelo para Ps. Plutarco es que, refiriéndose también a la sangre como elemento que capacita la comunicación entre Tiresias y Odiseo, ya pertenecientes a mundos distintos, aporta, además, como *De Homero*, una explicación que, aunque distinta a la nuestra, da cuenta de la sangre como elemento causante del entendimiento:

Τῶν δ' ἐντὸς τοῦ ποταμοῦ καὶ ἀφηρημένων τὸν λογισμὸν τὸν ἀνθρώπινον μόνος ὁ Τειρεσίας καὶ τοῦτον ἔχει παρόντα· οἱ δὲ ἄλλοι ἀλλήλους μὲν γινώσκουσι κατ' ἰδιότητα φρονήσεως ἢ ἐν Ἄιδου κέκτηνται, τοὺς δὲ ἀνθρώπους οὐκέτι· οὐδ' ἂν φθέγγαιντο περὶ τῶν ἀνθρωπίνων τοῖς ζῶσιν ἔτι ἀνθρώποις, εἰ μὴ ἀτμοῦ μεταλάβοιεν αἵματος καὶ τούτῳ φρενωθεῖεν τὰ ἀνθρώπινα, ἃ δὴ οἱ ἔξω καὶ μὴ πiónτες τοῦ αἵματος φρονοῦσι, κατάστασιν ἔχοντες τῆς ἐξ αἰμοποσίας τῶν θνητῶν ταῖς ψυχαῖς γιγνομένης γνωρίσεως. Τειρεσίας δὲ ἔχει μὲν λογισμὸν τῶν ἀνθρωπίνων, μαντεύεται δ' οὐδ' αὐτὸς περὶ τῶν εἰμαρμένων τοῖς ζῶσι πρὶν πιεῖν τοῦ αἵματος. Οἶεται γὰρ καὶ Ὅμηρος, [καθὰ καὶ πλεῖστοι τῶν μετ' αὐτὸν ὑπέλαβον], ἐν τῷ αἵματι εἶναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν περὶ τὰ θνητὰ φρόνησιν, ἐπεὶ καὶ τῶν μετ'

⁴⁰⁵ *Od.* 10.494-10.495.

αὐτὸν πολλοὶ τοῦτο πιστοῦνται δεικνύντες ὅτι καὶ ὑπερθερμανθὲν ὑπὸ πυρετοῦ καὶ χολῆς ἀφραίνειν ποιεῖ καὶ ἀνοηταίνειν.

Otro texto especialmente relacionado con el nuestro puede leerse en un escolio que se reprodujo también hace algunas páginas, *sch. Q Od.* 10.517⁴⁰⁶, perteneciente precisamente al episodio de la Νεκυία y en el que ésta aparecía como prueba de que Homero había supuesto la inmortalidad del alma. Además de éstos, otros lugares relacionan la ingesta de sangre por Tiresias con su capacidad para comunicarse con Odiseo, por ejemplo, en Proclo (*In R.*, 2.111.18-2.111.23⁴⁰⁷), Eustacio (*Ad Od.* 1.400.38-1.400.42⁴⁰⁸ y 1.405.11-1.405.12⁴⁰⁹) y otro escolio de *Odisea*, esta vez, del verso 11.51 (*sch. BQ Od.* 11.51⁴¹⁰).

Homero había compuesto aquella escena de la *Odisea*, como se nos cuenta, porque sabía “que la sangre es pasto y alimento del πνεῦμα y que el πνεῦμα es el alma misma o un vehículo del alma”. Es evidente el anacronismo que resulta de atribuir al poeta tales opiniones, pero, como se ha dicho ya varias veces, el autor no desaprovecha ninguna oportunidad para hacerlas pasar por doctrina homérica. Sin embargo, esta vez, no se ha contentado con una simple transposición. Su explicación sobre el alma aquí es una especie de ecléctico amalgama entre diversas posturas filosóficas, como se verá a continuación.

⁴⁰⁶ Cf. p. 131.

⁴⁰⁷ *In R.*, 2.111.18-2.111.23: Ὁ μὲν οὖν Ἀλκίνου ἀπόλογος δηλοῖ τὴν ἐν Ἀλκίνου τοῦ Ὀδυσσέως νέκυϊαν, οὗ δὴ τὰ ἐν Ἄϊδου διηγεῖται θεάματα καὶ ὅσα εἶδεν καὶ οἷα ἀκήκοεν τοῖς σφαγίοις χρησάμενος καὶ τῷ αἵματι τῷ ψυχουκῶ. καὶ γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν τοιῶνδε διηγημάτων ἐξενίκησεν ὡς ἐπὶ παροιμίας τὸν Ἀλκίνου ἀπόλογον λέγειν.

⁴⁰⁸ *Ad Od.* 1.400.38-1.400.42: Ὅτι εἰ καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν τεθαμμένων ψυχαὶ μὴ πιούσαι χοῆς καὶ αἵματος οὔτε ἐπεγίνωσκον οὔτε τι προσεφώνουν, ἀλλ' ἐλθοῦσαι ἀνεχώρουν ὀπίσω καθὰ μετ' ὀλίγα ὁ Τειρεσίας ἐρεῖ δίχα γε, ὡς ἐρῶσθι, τοῦ Ἐλπίνορος τοῦ μὴ πω ταφέντος, ἀλλ' ὁ Τειρεσίας καὶ μὴ πίων αἵματος ἐπιγινώσκει τὸν Ὀδυσσεά καὶ προσφωνεῖ ὁμιλητικῶς.

⁴⁰⁹ *Ad Od.* 1.405.11-1.405.12: Ὅτι δὲ τὸ οὔτω πιεῖν καὶ ἀναγνωρισμοῦ ἦν αἴτιον κατὰ τὸν ποιητικὸν λῆρον καὶ τοῦ μαντεύεσθαι, κτλ.

⁴¹⁰ *Sch. BQ Od.* 11.51: ὁ Τειρεσίας πίνων τοῦ αἵματος ἐμαντεύετο, αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαὶ πίνουσαι ἐπεγίνωσκον ἢ δὲ ψυχὴ τοῦ Ἐλπίνορος ἄτε δὴ μήπω ἐπιβάσα τῷ τῆς Λήθης πεδίῳ καὶ πρὸ πόσεως ἐπιγινώσκει τὸν Ὀδυσσεά.

En primer lugar, aquella creencia de que la sangre constituye algo así como el sustento del alma o, incluso, en algunas posturas más radicales, el alma misma, parece ser una idea bastante antigua. Existen testimonios que la relacionan con los pitagóricos⁴¹¹, Empédocles o Critias⁴¹². Pero con el paso del tiempo, la misma idea, si hemos de dar crédito a Galeno (*PHP* 2.8.48.1-2.8.48.5), habría de ser retomada por los estoicos, nada menos que por Cleantes, Crisipo y Zenón, quizá de quienes la adoptó a su vez nuestro autor:

εἰ δέ γε ἔποιτο Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ καὶ Ζήνωνι τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φήσαντι τὴν ψυχὴν, οὐσίαν δ' αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα, πῶς ἔτι ταῦτόν ἐσται τὸ τρέφον τε καὶ κινεῖν εἴπερ τρέφει μὲν τὸ αἷμα κινεῖ δὲ τὸ πνεῦμα;

Es también perteneciente a la secta, tal como se apunta en este fragmento de Galeno, la doctrina que define al alma como un ente corpóreo, un tipo de πνεῦμα⁴¹³, algo de lo que, junto al pasaje citado, se tienen numerosísimos testimonios⁴¹⁴, sin ir más lejos, el capítulo 127 de *De Homero*:

⁴¹¹ Fr. 45B 1a 20 DK (= Diógenes Laercio, 8.30.7-8.30.8): τρέφεσθαί τε τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος.

⁴¹² *PHP* 2.8.47.1-2.8.48.1: καὶ αὐτὸς ἐπιλανθανόμενος τῶν οικειῶν δογμάτων αἷμά φησιν εἶναι τὴν ψυχὴν, ὡς Ἐμπεδοκλῆς καὶ Κριτίας ὑπέλαβον. Fr. 81A 23 DK 1-3 (= Aristóteles, *De An.* 405b 5-405b 8): ἕτεροι δ' αἷμα, καθάπερ Κριτίας, τὸ αἰσθάνεσθαι ψυχῆς οικειότατον ὑπολαμβάνοντες, τοῦτο δ' ὑπάρχειν διὰ τὴν τοῦ αἵματος φύσιν.

⁴¹³ Hankinson, R.J., "Stoicism and Medicine", *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood (Cambridge, 2003) 298-301; Lloyd, G., "Pneuma between Body and Soul" *JRAI* 13 (2007) 135-146; Long, A.A., *Stoic Studies* (Londres, 1996) 224-249; Zeller, E., *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, trad. O.J. Reichel (Londres, 1892) 210-213.

⁴¹⁴ Por ejemplo, fr. 135 Arnim (= Diógenes Laercio, 7.157.1-7.157.2): Ζήνων δ' ὁ Κιτιεὺς καὶ Ἀντίπατρος ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς καὶ Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερον εἶναι τὴν ψυχὴν. Fr. 136 Arnim (= Ps. Galeno, *De historia philosophica* 24.20-24.12): τὴν δὲ οὐσίαν αὐτῆς οἱ μὲν ἀσώματον ἔφασαν, ὡς Πλάτων, οἱ δὲ σῶμα ἢ συγκινεῖν, ὡς Ζήνων καὶ οἱ ἐξ αὐτοῦ. πνεῦμα γὰρ εἶναι ταύτην ὑπένοησαν καὶ οὗτοι. Fr. 774.3-774.4 Arnim (= Diógenes Laercio, 7.156.6-7.156.8): τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικὴν <φύσιν>. ταύτην δ' εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα. Fr. 796 Arnim 1-2 (= Chal. Comm. 221): *Ergo spiritum animam essedicentes corpus esse animam plane fatentur*. Fr. 484.8-484.9 Arnim (= S.E., *P.* 2.70.5-2.70.7): ἡ ψυχὴ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν πνεῦμά ἐστιν ἢ λεπτομερέστερόν τι πνεύματος.

Αὐτὴν δὲ τὴν ψυχὴν οἱ Στωικοὶ ὀρίζονται πνεῦμα <ἡμῖν> συμφυῆς καὶ ἀναθυμίασιν αἰσθητικὴν, ἀναδιδομένην ἀπὸ τῶν ἐν τῷ σώματι ὑγρῶν

El porqué de este parecer estoico recogido por Ps. Plutarco encuentra explicación en Nemesio, (*Nat. Hom.* 2.72-2.81). Lógicamente, tanto lo incorpóreo como lo corpóreo han de nutrirse de aquello que les es semejante. Es natural, entonces, que los estoicos, por su concepción materialista del alma, pusieran el sustento de aquélla en algo físico, el πνεῦμα o la sangre, y que por metonimia llegaran, incluso, a identificarla con aquéllos:

ἔτι ἡ ψυχὴ εἰ μὲν τρέφεται ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται, τὰ γὰρ μαθήματα τρέφει αὐτὴν· οὐδὲν δὲ σῶμα ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχὴ. [...] καὶ ταῦτα μὲν κοινῇ πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα εἶναι τὴν ψυχὴν. ἰδίᾳ δὲ πρὸς τοὺς δοξάζοντας αἷμα ἢ πνεῦμα εἶναι τὴν ψυχὴν ἐπειδὴ τοῦ πνεύματος ἢ τοῦ αἵματος χωριζομένου νεκροῦται τὸ ζῶον, κτλ.

La alusión al πνεῦμα como mero vehículo del alma, sin embargo, habida cuenta de su ausencia en los testimonios estoicos, hace difícil su atribución a la secta. Según R.C. Kissling⁴¹⁵, su origen habría de buscarse en la lectura que algunos filósofos afines al neoplatonismo posterior a Plotino hicieron de ciertos textos tanto platónicos como aristotélicos. Kissling considera que episodios como el de *Ti.* 41d 8-41e 2, en el que Platón describe cómo su demiurgo puebla de almas la creación, distribuyéndolas a través de los astros a modo de “vehículo”, pudo haber dado pie a una interpretación en la que el alma necesita de un tercer elemento, una especie de catalizador, un ὄχημα, en fin, como lo llama Platón, para interactuar con lo físico:

συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαριθμούς τοῖς ἄστροις, ἐνειμέν θ' ἐκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, κτλ.

Estas líneas, a su vez, quizá por el empeño de la Academia en reconciliar al fundador con Aristóteles, pudieron ser relacionadas con pasajes como el que puede leerse

⁴¹⁵ Kissling, R.C., “The OXHMA-ΠINEYMA of the Neo-Platonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene” *AJPh* 43.4 (1922) 318-330.

en GA 736b 29-737a 1, en el que el estagirita supone la existencia de un πνεῦμα “análogo al elemento de los astros” del que participa el alma en su unión al cuerpo:

Πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· [...] τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμις ἐστὶν ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἢ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὕσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ.

Con el tiempo, los comentaristas de uno y otro filósofo terminaron por combinar ambos testimonios en una sola noción, la de un πνευματικὸν ὄχημα al que dieron la función de ser el instrumento del que se valía el alma en lo respectivo a la percepción sensorial y la imaginación y el asiento de su parte irracional. Es, entre otros casos, la postura que puede leerse en Proclo (*In Ti.* 3.234.8-3.234.12⁴¹⁶), Olimpiodoro (*In Alc.* 5.7-5.13⁴¹⁷) o Juan Filopono (*In de An.* 15.17.19-15.17.21⁴¹⁸), pero también en autores tan tardíos como Miguel de Éfeso (*In EN IX-X* 560.3-560.7⁴¹⁹), Sofonias (*In de An.* 125.3-125.5⁴²⁰) o Juan Actuario (*De spiritu animali* 1.5.10.1-1.5.10.4⁴²¹).

⁴¹⁶ *In Ti.* 3.234.8-3.234.12: Τί τὸ ἀθάνατόν ἐστι τοῦτο καὶ τί τὸ θνητόν, ἐζήτηται παρὰ τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἐξηγηταῖς. καὶ οἱ μὲν τὴν λογικὴν ψυχὴν μόνην ἀθάνατον ἀπολείποντες φθείρουσι τὴν τε ἄλογον ζῶην σύμψασαν καὶ τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς, κτλ.

⁴¹⁷ *In Alc.* 5.7-5.13: ἢ γὰρ τοῦ θεωρητικοῦ ψυχῆ κατὰ <τὸ> θειότατον ἐν αὐτῇ ἐνεργοῦσα, οὕτω τοῦ ὀστρεῖνου καὶ πνευματικοῦ ὀχήματος ἀπολύεται. περὶ ἧς φησὶν καὶ ὁ ποιητῆς αὐτὰρ ὁ γυμνώθη ῥακέων πολύμητις Ὀδυσσεύς· (*Od.* 22.1)

πολύμητις γὰρ ἀληθῶς ὁ θεωρητικὸς τῶν ῥακῶν τῶν τοιούτων ἀπαλλαγείς.

⁴¹⁸ *In de An.* 15.17.19-15.17.21: ἢ δὲ ἄλογος οὐκέτι ἐν τούτῳ ἔχει τὸ εἶναι· ἐπιδιαμένει γὰρ καὶ μετὰ ἔξοδον τὴν ἐκ τούτου τῆς ψυχῆς, ὄχημα καὶ ὑποκείμενον ἔχουσα τὸ πνευματικὸν σῶμα, κτλ.

⁴¹⁹ *In EN* 560.3-560.7: κάμνομεν δὲ διὰ τὸ τὰς αἰσθήσεις πρὸς τὰ ἐκτὸς καὶ τὰ αἰσθητὰ ἐν ταῖς ἐνεργείαις φέρεσθαι καὶ πολὺ τοῦ ψυχικοῦ πνεύματος ἐκκενοῦσθαι. διὰ γὰρ ὡς ὀχήματός τινος καὶ διὰ τοῦτο καλουμένου ψυχικοῦ πνεύματος ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εἰς ὅλον τε τὸ σῶμα καὶ εἰς τὸ ἐκτὸς ἢ αἰσθητικὴ διαδίδεται καὶ φέρεται δύναμις.

⁴²⁰ *In de An.* 125.3-125.5: τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος· σῶμα γὰρ τὸ πνεῦμα, ὃ δὴ ὄχημα καὶ κοινὸν τῶν αἰσθήσεων ὄργανον. κτλ.

⁴²¹ *De spiritu animali* 1.5.10.1-1.5.10.4: Ὅτι μὲν οὖν καθ' αὐτὴν ἀπαθῆς ἡ ψυχὴ πεφυκεν, ἐπικοινωνεῖ δὲ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν διὰ τοῦ ἐν ἡμῖν ψυχικοῦ πνεύματος, ὥσπερ ὄχημά τι τοῦτο ἔχουσα, καὶ δι' αὐτοῦ τὰς ἑαυτῆς ἐπιτελεῖ ἐνεργείας. κτλ.

Discernir en qué medida es posible que el $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ - $\delta\chi\eta\mu\alpha$ de *De Homero* 122 entronque en la corriente estudiada por Kissling es problemático. No parece que la diferencia entre concebir al alma como $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ o considerar que éste es sólo un vehículo para aquélla tenga especial relevancia para nuestro exégeta, que equipara sin inconveniente alguno ambas opciones. Por otro lado, en contraste con los autores citados arriba, no relaciona especialmente al $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ con el alma irracional, ni tampoco lo toma por depositario o vehículo de la actividad sensorial o la imaginación. No debe olvidarse, tampoco, la suposición de Kissling en cuanto a que la hipótesis del $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ como vehículo del alma debe ser posterior a Plotino, ni la deducción de la crítica respecto a que *De Homero* hubo de ser compuesto con anterioridad a la irrupción del neoplatonismo, vista la ausencia de exégesis neoplatónica en él. Entonces, quizá la única relación que pueda tenderse entre *De Homero* y la teoría estudiada por Kissling quede reducida a no más que una mera coincidencia terminológica. Cabe preguntarse, por tanto, si el alegorista de *De Homero* ha podido conocer, aunque poco y mal, la referida doctrina sobre el $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ como vehículo del alma, ya fuera porque ésta estuviera dando aún sus primeros pasos en el momento de composición del libro y estuviera aún poco desarrollada, ya porque el autor, que quizá había tenido noticias de ella sólo de manera indirecta, hubiera sentido la necesidad de incluirla en estos capítulos, aunque sólo nominalmente y desde un conocimiento poco profundo de la misma.

2. *De Homero 2 cap. 123 (1355-1366): el hombre no es otra cosa que alma.*

Ἐναργέστατα δὲ κάκεινο ἀπέφηνεν, ὅτι τὸν ἄνθρωπον οὐδὲν ἄλλο ἢ τὴν ψυχὴν νομίζει, ἐν οἷς λέγει

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Θηβαίου Τειρεσίαο,
χρύσειον σκῆπτρον ἔχων⁴²².

ἐπίτηδες γὰρ ἀπὸ τοῦ τῆς ψυχῆς ὀνόματος εἰς τὸ ἀρρενικὸν μετέβαλεν, ἵνα δείξῃ ὅτι ἡ ψυχὴ ἦν ὁ Τειρεσίας. καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς πάλιν

τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι <θεοῖσι>⁴²³.

καὶ γὰρ ἐν τούτοις πάλιν ἐδήλωσεν ὅτι τὸ μὲν εἶδωλον, ὅπερ ἦν ἀποπτάμενον τοῦ σώματος, οὐκέτι <τι> τῆς ἐκείνου ὕλης ἐφελκόμενον ἐφαντάζετο, τὸ δὲ καθαρώτατον τῆς ψυχῆς ἀπελθὼν αὐτὸς ἦν ὁ Ἡρακλῆς.

Clarísimamente mostró también esto, que considera al hombre no otra cosa que alma, (en los versos) en los que dice

*“y sobrevínole el alma del tebano Tiresias,
con un cetro de oro”*

Pues adrede cambió del (género femenino del) sustantivo “alma” al masculino, para indicar que el alma era Tiresias. Y también en los siguientes:

*“Y a éste vi, a la fuerza de Heracles,
a su imagen. Él está con los inmortales dioses.”*

Así pues, en éstos de nuevo aclaró que su imagen, precisamente lo que había volado de su cuerpo, se había aparecido como un fantasma que ya no arrastra nada de la materia de aquél, y que lo más puro de su alma, que se había marchado, era el mismo Heracles.

Paralelos: sobre la identificación entre el hombre y el alma, el dudoso platónico *Alc. I* (129e 9-130c 7); para *Od. 11.90-11.91*, Proclo (*In R.* 1.172.6-1.172.30), Paladio (*In Hp.* 2.183.29-2.183.34), Eustacio (*Ad Il.* 1.492.10-1.492.16, 3.305.7-3.305.12 y *Ad Od.* 1.401.2-1.401.9) y un escolio (*sch. HQ Od.* 11.90); para *Od. 11.601-11.602*, Plutarco (*De facie in orbe lunae* 944F 5-945A 5), Proclo (*In R.* 1.172.6-1.172.30) y Eustacio (*Ad Il.* 1.31.29-1.31.32).

⁴²² *Od.* 11.90-11.91.

⁴²³ *Od.* 11.601-11.602.

En los capítulos precedentes el autor se ha esforzado por mostrar la anticipación del poeta en lo que respecta a la creencia en la inmortalidad del alma. En lo sucesivo será, sin embargo, el papel de lo corpóreo en su unión con aquélla el objeto de su homerolatría. De este modo, tópicos tan recurrentes como el de considerar al cuerpo una especie de cárcel del alma o el juego de palabras σῶμα-σῆμα se desprenderán de la lectura de ciertos hexámetros escogidos.

En ese compuesto de alma y cuerpo que es el hombre, el autor siente que el segundo elemento, el material, tiene poca importancia, tanto que, en la más genuina tradición platónica, llega a definir al ser humano como “no otra cosa que alma”. Es ésta una opinión que tiene su más célebre precedente en el discutido⁴²⁴ diálogo platónico *Alcibiades I*. En 129e 9-130c 7, ante la pregunta de Sócrates sobre qué sea el hombre (τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος;) y tras confesar el joven alcmeónida su incapacidad de contestar tal cuestión, uno y otro, iniciando el juego mayéutico, intentan identificarlo inútilmente con el cuerpo o con una unión indisoluble de cuerpo y alma. Finalmente llegan a la conclusión de que el “ser humano resulta ser no otra cosa que alma”:

ΣΩ. Τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος;

ΑΛ. Οὐκ ἔχω λέγειν.

ΣΩ. Ἐχεις μὲν οὖν, ὅτι γε τὸ τῷ σώματι χρώμενον.

ΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Ἡ οὖν ἄλλο τι χρῆται αὐτῷ ἢ ψυχῇ;

ΑΛ. Οὐκ ἄλλο. [...]

ΣΩ. Ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφοτέρων, τὸ ὅλον τοῦτο. [...]

ΣΩ. Ἐπειδὴ δ' οὔτε σῶμα οὔτε τὸ συναμφοτέρον ἐστὶν ἄνθρωπος, λείπεται οἶμαι ἢ μηδὲν αὐτ' εἶναι, ἢ εἴπερ τί ἐστι, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχῇν.

ΑΛ. Κομιδῆ μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἔτι οὖν τι σαφέστερον δεῖ ἀποδειχθῆναί σοι ὅτι ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος;

ΑΛ. Μὰ Δία, ἀλλ' ἰκανῶς μοι δοκεῖ ἔχειν.

⁴²⁴ Las dudas sobre el diálogo tuvieron su origen en F. Schleiermacher, *Introductions to the Dialogues of Plato*, trad. W. Dobson (Londres, 1836) 328-336. N. Denyer, en su comentario sobre dicho diálogo, *Plato: Alcibiades* (Cambridge, 2001) 14-26, da cuenta sobre los pros y los contras respecto a su autenticidad.

El parecido en la enunciación de esta idea en común entre estas líneas y *De Homero* es tan llamativo⁴²⁵, que parece evidente el eco del dudoso diálogo platónico sobre nuestro autor. No es de extrañar, sin embargo, que una obra como el *Alcibíades I*, sobre la que pesan las sospechas respecto a su autenticidad hace ya casi dos siglos, haya llegado a influir en nuestro *De Homero*. Se tiene constancia de que en la antigüedad *Alcibíades I* gozó de una posición preferente respecto al resto de la obra platónica: no sólo se conservan los comentarios de Proclo y Olimpiodoro, que, junto al *Fedón*, el *Timeo* o la *República*, se esforzaron en el estudio de dicho diálogo, además, han llegado hasta nosotros algunos testimonios en los que el *Alcibíades I* se recomienda como primera lectura para aquellos que deseen iniciarse en el estudio de la filosofía de Platón, como el anónimo *De Philosophia Platonica* (26.18-26.20⁴²⁶), o la *Introductio in Platonem* de Albino (*Intr.* 5.11-5.17⁴²⁷).

Para atribuir esa reflexión sobre el alma de los párrafos precedentes a Homero, el exégeta se sirve, de nuevo, de algunos versos de la Νεκυία. De éstos, los primeros, *Od.* 11.90-11.91, que describen la aparición de Tiresias ante Odiseo en su κατάβασις, tienen la particularidad de hacer concordar un participio, ἔχων, en género masculino, con un femenino como ψυχή. Evidentemente, la elección del género masculino en ἔχων viene dada por una concordancia *ad sensum* en la que, realmente, ψυχή es entendida como Tiresias, pero es precisamente esa circunstancia la que permite al autor llevar a cabo su interpretación en este capítulo.

⁴²⁵ En *De Homero* 2 cap. 123 (1355-1356): τὸν ἄνθρωπον οὐδὲν ἄλλο ἢ τὴν ψυχὴν νομίζει. En *Alc.* I 130c 3: μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν. En uno y otro caso, la identificación hombre-alma se hace mediante una lítote.

⁴²⁶ *De Philosophia Platonica* 26.18-26.20 recoge la ordenación cronológica que Jámblico hiciera de los diálogos, coincidente con el orden en que aquél había considerado que éstos debían ser leídos: πρῶτον τοίνυν δεῖ τὸν Ἀλκιβιάδην πράττειν, διότι ἐν αὐτῷ γινώσκομεν ἑαυτοῦς, ἄξιον δ' ἐστὶν πρὶν ἢ τὰ ἔξω γνῶναι ἑαυτοῦς γνῶναι· πῶς γὰρ ἔχομεν ἐκεῖνα γνῶναι ἑαυτοῦς ἀγνοοῦντες;

⁴²⁷ *Intr.* 5.11-5.17: ὁ μὲν οὖν κατὰ φύσιν εὖ πεφυκός, καὶ κατὰ τὴν ἡλικίαν ὥραν ἔχων τοῦ φιλοσοφεῖν, καὶ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἔνεκα τοῦ ἀρετὴν ἀσκῆσαι προσιῶν τῷ λόγῳ, καὶ κατὰ τὴν ἔξιν προτετελεσμένος τοῖς μαθήμασι, καὶ ἀφειμένος ἀπὸ τῶν πολιτικῶν περιστάσεων, ἄρξεται ἀπὸ τοῦ Ἀλκιβιάδου πρὸς τὸ τραπῆναι καὶ ἐπιστραφεῖναι καὶ γνῶναι οὐ δεῖ τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι.

Al igual que en *De Homero* 123, son varios los lugares que recogen el mismo caso de concordancia *ad sensum* para su dilucidación. La opinión más antigua que conservamos a este respecto parece ser el de un escolio (*sch.* HQ *Od.* 11.90) cuyo origen atribuye Otto Carnuth⁴²⁸ al gramático Aristónico:

ψυχή Θηβαίου] ὄτι πάλιν πρὸς τὸ ἐκ τῆς περιφράσεως νοητὸν ἀπήντησε. ψυχή γὰρ Θηβαίου Τειρεσίου ἐστὶν ὁ Τειρεσίας. διὸ ἐπήνεγκεν ἔχων, οὐκ ἔχουσα. ἦλθε, φησὶν, ἢ ψυχή τοῦ Τειρεσίου εἰς ἐμὲ ἔγγιον καὶ προεῖπεν ἡμῖν.

Como se ha dicho, puede hallarse la misma explicación en otros textos, como en Paladio (*In Hp.* 2.183.29-2.183.34⁴²⁹), o Eustacio (*Ad Il.* 1.492.10-1.492.16⁴³⁰, 3.305.7-3.305.12⁴³¹ y *Ad Od.* 1.401.2-1.401.9⁴³²), que en dos ocasiones, además, relaciona estos versos con el otro par, *Od.* 11.601-11.602, también citado por Ps. Plutarco en este capítulo. Aun así, en ninguno de estos casos el comentario va más allá de la mera explicación del pasaje como un tipo de concordancia *ad sensum*.

⁴²⁸ Carnuth, O., *Aristonici περὶ σημείων Ὀδυσσεΐας reliquiae emendatiores* (Leipzig, 1869) 101.

⁴²⁹ *In Hp.* 2.183.29-2.183.34: τὸ δὲ ἀληθές ἐστὶν ὅτι, ὅτε πρῶγμα δύο ἔχει ὀνόματα, ἕξεστι τῷ λέγοντι τὸ μὲν πρῶτον περὶ τοῦ ἐνός, τὸ δὲ δεύτερον περὶ τοῦ ἐτέρου εἰπεῖν, οἷον, ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχή Θηβαίου, Τειρεσίας ὁ χρύσειον σκῆπτρον ἔχων. ἰδοὺ οὐχ ἢ ψυχή, ἀλλ' ὁ Τειρεσίας.

⁴³⁰ *Ad Il.* 1.492.10-1.492.16: τοῦτο δὲ σχῆμά ἐστι καινόν, ἦγουν τὸ “βίη Ἡρακλέος πέρσας ἄστεα πολλά”, καὶ ὡς εἰπεῖν σολοικοφανές. καὶ ὁμοίωται τῷ “ψυχή Θηβαίου Τειρεσίου χρύσειον σκῆπτρον ἔχων”. ὥσπερ γὰρ ἐν τούτῳ οὐ πρὸς τὸ λεγόμενον ἦγουν πρὸς τὸ “ψυχή Τειρεσίου” ἀποδέδοται τὸ ἔχων, ἀλλὰ πρὸς τὸ νοούμενον—ψυχή γὰρ Τειρεσίου ὁ Τειρεσίας νοεῖται, ὃς καὶ ἔχων σκῆπτρον ἀσολοικίστως λεχθήσεται—οὕτω καὶ ἐνταῦθα βίη Ἡρακλέος ὁ Ἡρακλῆς ἐστὶν, ὃς καὶ πέρσας λέγεται ἄστεα πολλά.

⁴³¹ *Ad Il.* 3.305.7-3.305.12: Τὸ δὲ “ἐλθὼν ἐκάκωσε βίη Ἡρακληΐη” περιφραστικῶς εἴρηται ἀντὶ τοῦ ὁ Ἡρακλῆς ἐλθὼν, ἵνα γένηται καὶ ἐνταῦθα ἢ σύνταξις οὐ πρὸς τὸ θηλυγενές τῆς φωνῆς, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἄρρεν σημαίνον, ὅπερ ἐστὶν ὁ Ἡρακλῆς. ἴσως δὲ καὶ Ἀττικόν ἐστὶν, ὅμοιον τῷ “Ἀθηναίη ἀκέων ἦν”, ἀντὶ τοῦ ἀκέουσα, τοιοῦτον καὶ ἐν Ὀδυσσεΐα τὸ “ψυχή Τειρεσίου χρύσειον σκῆπτρον ἔχων”.

⁴³² *Ad Od.* 1.401.2-1.401.9: ἔδει μὲν γὰρ εἰπεῖν ψυχή Τειρεσίου χρύσειον σκῆπτρον ἔχουσα. καὶ οὐκ ἦν οὐδὲν τοῦτο κάλυμα τῷ μέτρῳ. ἀπεδόθη δὲ ὁμῶς πρὸς τὸ σημαίνον τὸ, ὁ Τειρεσίας.[...] δηλοῖ δὲ ὁ ποιητής, ὡς οὐκ ἐχρῆν εἰπεῖν ἐνταῦθα ψυχή Τειρεσίου, εἴπερ αὐταὶ μὲν εἶδωλα καὶ σκιαὶ αἴσσουσιν, ὁ δὲ πέπνυται, ἀλλὰ ἔδει Τειρεσίαν εἰπεῖν. διὸ εἰπὼν ψυχή ἐπάγει τὸ οἰκεῖον, ἦγουν τὸ ἔχων, ὁ Τειρεσίας δηλαδή οὐχ' ἢ ψυχή τοῦ Τειρεσίου.

Los otros dos hexámetros utilizados en *De Homero* 123, es decir, *Od.* 11.601-11.602, muestran el espectro de Heracles como una más de las sombras que se aparecieron a Odiseo en la Νεκυία. Sin embargo, el autor, que conocía el mito según el que el héroe había sido divinizado *in extremis* por su padre, Zeus, desde la pira misma⁴³³, sabía que aquél no había pisado el Hades más que para domar a Cerbero. Por esta razón toma la aparición ante Odiseo de la Νεκυία por no más que un simple espectro aún bajo la impronta del aspecto de Heracles. Para el exégeta, el alma del héroe o, de manera coherente con lo expuesto al comienzo del capítulo, el héroe mismo, había marchado del cuerpo al morir. Eustacio (*Ad Il.* 1.31.29-1.31.32) recogiendo un comentario afín al de *De Homero* para el mismo pasaje de *Odisea*, explica que el αὐτός del segundo hexámetro ha de referirse sólo al alma del semidios:

Ἰστέον γὰρ ὅτι τὸ αὐτὸς ποτὲ μὲν ἐπὶ μόνου σώματος, ὡς προεῖρηται, ποτὲ δὲ ἐπὶ μόνῃς ψυχῆς, ὡς ὅτε φησὶν ἐν Ὀδυσσεΐᾳ περὶ Ἡρακλέος, ὅτι “αὐτὸς δὲ μετ’ ἀθανάτοισι θεοῖσι τερπόμενος ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην”.

Antes que él, también Plutarco había empleado los mismos versos con una intención similar. Como escribe en *De facie in orbe lunae* 944F 5-945A 5, “cada uno de nosotros no es ni ánimo, ni miedo, ni deseo, como tampoco carne, ni humedad, sino aquello con lo que discurremos y reflexionamos”:

καὶ Ὅμηρος ὧν εἶπε πάντων μάλιστα δὴ κατὰ θεὸν εἰπεῖν ἔοικε περὶ τῶν καθ’ Ἄιδου

τὸν δὲ μετ’ εἰσενόησα βίην Ἡρακληεΐην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ’ ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

αὐτὸς τε γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οὐ θυμὸς ἐστὶν οὐδὲ φόβος οὐδ’ ἐπιθυμία, καθάπερ οὐδὲ σάρκες οὐδ’ ὑγρότητες, ἀλλ’ ὃ διανοούμεθα καὶ φρονούμεν, | ἢ τε ψυχὴ τυπουμένη μὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ τυποῦσα δὲ τὸ σῶμα καὶ περιπτύσσουσα πανταχόθεν ἐκμάττεται τὸ εἶδος· ὥστε κἂν χωρὶς ἐκατέρου γένηται, πολὺν χρόνον διατηροῦσα τὴν ὁμοιότητα καὶ τὸν τύπον εἶδωλον ὀρθῶς ὀνομάζεται.

⁴³³ Por ejemplo, en Apolodoro 2.159.4-2.160.7.

El paralelo más cercano para ambas citas, tanto *Od.* 11.90-11.91, como 11.601-11.602, por encima de los casos de Plutarco y Eustacio, se encuentra, sin embargo, en Proclo, que en *In R.* 1.172.6-1.172.30, y precisamente al hilo de una coyuntural alusión al pasaje de *Alcibíades I* reproducido anteriormente⁴³⁴, menciona los mismos versos, aunque en un orden inverso al de nuestra obra, como inspiración para la idea platónica de que la verdadera existencia está en el alma:

ταύτην δὴ οὖν σύμπασαν τῶν δογμάτων τὴν θεωρίαν περὶ τῆς φύσεως ἡμῶν ἐκ τῶν Ὀμηρικῶν ποιημάτων μοι δοκεῖ παραλαβὼν τοῖς ἀποδεικτικοῖς λόγοις ἰκανῶς καταδήσασθαι. καὶ γὰρ ἐκεῖνος πρῶτος διέκρινεν τὸν ἕκαστον ἡμῶν ἀπὸ τῶν ἐξηρητημένων ὀργάνων καὶ διεστήσατο καλῶς τὰ εἶδωλα τῶν πρωτουργῶν ὑποστάσεων· δηλοῖ δὲ ὁ σοφώτατος Ὀδυσσεὺς ἐν Νεκυία τὸν Ἡρακλέα λέγων ἰδεῖν γυμνὸν τόξον ἔχοντα καὶ προστιθεὶς εἶδωλον,

αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι <θεοῖσιν>

τέρπεται ἐν θαλίῃ καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην,

καὶ οὐδὲν ἄλλο ἐνδεικνύμενος, ἢ ὅτι τὴν μὲν ἀληθινὴν τοῦ Ἡρακλέους οὐσίαν ἐν τῇ ψυχῇ τίθεσθαι προσήκει, τὸ δὲ ἐξημμένον τῆς ψυχῆς εἶδωλον ὄργανον ἐκείνου καὶ ἀπεικασίαν πρὸς ἐκεῖνον φερόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνον ὑπολαμβάνειν. ἄνωθεν <ἄρα> ἀπὸ τῆς Ὀμηρικῆς ὑφηγήσεως ἤρτηται τὰ περὶ τοῦ ἀνθρώπου τῷ Πλάτωνι δοκοῦντα, μηδὲ τῶν ὀνομάτων ἀποσχομένῳ τῶν Ὀμηρικῶν. τὸ γὰρ αὐτὸ τὸ αὐτὸ πόθεν ἀλλαχόθεν ἂν φήσαιμεν ἢ ἐκ τοῦ αὐτοῦ δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν ἔχειν τὴν ἀφορμὴν, καὶ τὸ τὴν σωματικὴν φύσιν εἶδωλον τῆς ἀληθινῆς οὐσίας ἀποκαλεῖν πῶς οὐχὶ παντὶ δῆλον ἐκεῖθεν μετενηνεγμένον; ἐπεὶ καὶ τὸ

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Θηβαίου Τειρεσίαο

χρύσειον σκῆπτρον ἔχων,

σαφῶς τὸν ἕκαστον ἡμῶν ἐν ψυχῇ διορίζεται τὴν ὑπαρξιν ἔχειν.

⁴³⁴ Se ha considerado conveniente omitir en la cita esta parte del texto no sólo por razones de espacio, sino porque el fragmento relevante para el estudio de *De Homero*, el citado arriba, comenzaba un poco más adelante. La alusión al *Alcibíades I* empieza a partir de *In R.* 1.171.18: καὶ οὐχ οἱ τραγωδιοποιοὶ μόνον πολλὰ τῶν παρ' Ὀμήρῳ βραχείας μνήμης ἤξιωμένων σκηνὰς καὶ ὑποθέσεις ἐποίησαντο τελείας, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων ἐκ μικρᾶς αὐτῷ δεδομένης ἐκεῖθεν ἀρχῆς πραγματείας ὅλας καὶ διαλόγους πολυστίχους συνεγράψατο. φέρε γὰρ ἐνὸς ἐπιμνησθῶμεν, εἰ βούλεσθε, καὶ τοὺς ἐν Ἀλκιβιάδῃ τοῦ Σωκράτους θεωρήσωμεν λόγους, ἐν οἷς ἄλλο μὲν τὸ χρώ-μενον εἶναι φησιν ἐκεῖνος, ἄλλο δὲ τὸ ὄργανον· κτλ.

Aun así, la mayoría de los textos que recogen estos versos lo hace para destacar contradicción en la que había incurrido Homero haciendo aparecer en el inframundo a Heracles cuando ya había sido divinizado. Así ocurre en Diodoro de Sicilia (4.39.3.1-4.39.4.6) o algunos escolios (*sch.* A *Il.* 18.117b 1, *sch.* HQT *Od.* 11.601, *sch.* BQ *Od.* 11.602 ó *sch.* H *Od.* 11.602).

En fin, es éste otro capítulo en el que se hace patente la importancia en el ámbito exegético, al menos, en lo que respecta al alma, del episodio de la Νεκυία o bajada al inframundo de Odiseo. De todos los paralelos, el que presenta más similitudes con nuestro *De Homero* es, como acaba de verse, el de Proclo, no sólo porque contiene los mismos hexámetros, sino por la alusión al *Alcibíades I*, cuya impronta, aunque velada por haber omitido nuestro autor, como suele hacer, su fuente, es perceptible todavía en este capítulo.

3. *De Homero* 2 cap. 124 (1367-1383): el cuerpo es una cárcel para el alma.

Ὅθεν κάκεινο δοκεῖ τοῖς φιλοσόφοις τὸ εἶναι τὸ σῶμα τρόπον τινὰ τῆς ψυχῆς δεσμοτήριον. καὶ τοῦτο δὲ Ὅμηρος πρῶτος ἐδήλωσε· τὸ μὲν γὰρ τῶν ζώντων ἀεὶ “δέμας” προσαγορεύει, ὡς ἐν τούτοις·

οὐ δέμας οὐδὲ φυῆν⁴³⁵

καὶ

δέμας δ' ἦικτο γυναικί⁴³⁶

καὶ

ἦ τοι ἐμὴν ἀρετὴν εἶδός τε δέμας τε.⁴³⁷

τὸ δὲ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν οὐδὲν ἄλλο ἢ “σῶμα” καλεῖ, ὡς ἐν τούτοις·

σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δόμεναι πάλιν⁴³⁸

καὶ

σώματ' ἀκηδέα κεῖται ἐνὶ μεγάροις Ὀδυσῆος⁴³⁹

καὶ

σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης μεγάρῳ κατελείπομεν ἡμεῖς.⁴⁴⁰

τὸ γὰρ αὐτὸ ζώντος μὲν τοῦ ἀνθρώπου δεσμὸς ἦν τῆς ψυχῆς, τελευτήσαντος δὲ ὡσπερὶ σῆμα καταλέλειπται.

De donde también aquello les pareció a los filósofos, el ser el cuerpo una especie de cárcel del alma. También esto Homero lo aclaró el primero, pues al (cuerpo) de los seres vivos siempre lo llama δέμας, como en estos (versos):

“ni en figura, ni en talla”

y

“en figura se asemejaba a una mujer”

y

“de cierto que mi valor, mi aspecto y mi figura”.

Y a lo que pierde el alma, no lo llama de otro modo que σῶμα, como en estos (versos):

⁴³⁵ *Il.* 1.115.

⁴³⁶ *Od.* 4.796, 13.288, 16.157 y 20.31.

⁴³⁷ *Od.* 18.251 y 19.124.

⁴³⁸ *Il.* 7.79 y 22.342.

⁴³⁹ *Od.* 24.187.

⁴⁴⁰ *Od.* 11.53.

“mi cuerpo a casa llevar de vuelta”

y

“nuestros cuerpos abandonados yacen en el palacio de Odiseo”

y

“pues su cuerpo en el palacio de Circe habíamos abandonado nosotros”

Pues el mismo es, mientras está vivo el hombre, una atadura para el alma, y, al morir, queda como tumba.

Paralelos: sobre el tópico σώμα-δεσμοτήριον, las ocurrencias más antiguas conservadas, en Platón (*Cra.* 400c 1-400c 9, *Phd* 62b 2-62b 6, 67c 5-67d 2 y 82d 9-83a 1, *Ti.* 73b 3-73b 5 y 73d 5-73d 7 y *Gorg.* 493a 1- 493a 3); **sobre la diferencia en Homero entre σώμα y δέμας**, Apolonio (*Lex.* 148.23-148.26), Eustacio (*Ad Il.* 1.594.1-1.594.4 y 2.405.9-2.405.15), (*sch.* *D Il.* 1.115) y Zenodoro (255.3-255.5); **para δέμας-δεσμός y σώμα-σήμα**, Justiniano (*Epistula ad Synodum de Origene* 124.1-124.5), David Philosophus (*Prol.* 31.10-31.13), Epifanio (*Haer.* 2.436.15-2.436.16), Juan Crisóstomo (*In Epistulam II ad Timotheum* 62.634.61-62.634.62), Teodoreto (*Affect.* 5.13.3-5.14.4), Damascio (*In Phd.* 61.2-61.4), el *Etymologicum* de Orión (*sigma* 144.23-144.24), Eneas de Gaza (*Theophrastus* 39.3-39.5), Olimpodoro (*In Grg.* 30.1.9-30.1.10), Estobeo (1.41.10.1-1.41.10.12), Juan Lido (*Mens.* 4.159.42-4.159.44), la *Doctrina Patrum* (255.6-255.7), Melecio (*De Natura Hominis* 132.18-132.22), Focio (*sigma* 563.19-563.21), León de Constantinopla (*De Natura Hominum Synopsis* 78.1-78.3), los Epimerismos Homéricos (*delta* 115), Jorge Cedreno (*Compendium Historiarum* 1.662.16-1.662.18), Jorge Hamartolo (*Chronicon* 631.25-632.3), el léxico *Suda* (*sigma* 835.1-835.2), el *Etymologicum Gudianum* (*sigma* 519.37-520.14 y *delta* 344.1-344.6), Eustacio (*Ad Il.* 1.98.18-1.98.25), el *Etymologicum Magnum* (*delta* 255.36-255.44), los *Lexica Segueriana* (*sigma* 379.14-379.16), un escolio de la *Hécuba* de Eurípides (*sch.* *A Hec.* 368.3-368.5), otro de la *Alexandra* de Licofrón (41.18-41.24), dos más sobre los *Halieutica* de Opiano de Apamea (1.576.3-1.576.5 y 2.319.2-2.319.12), otros dos de *Ilíada* (*sch.* *D Il.* 1.115 y *sch.* *Ge Il.* 1.115.5-1.115.11) y uno de la *Olímpica* primera de Píndaro (*sch.* *Patm. in OI* 32.21-32.23); para la interpretación de **Il. 1.115**, Estobeo (1.41.10.1-1.41.10.12) y dos escolios de ese mismo verso (*sch.* *Ge Il.* 1.115 y *sch.* *D Il.* 1.115); para **Od. 4.796**, Apolonio (*Lex.* 148.23-148.26) y uno de los escolios (*sch.* *D Il.* 1.115); para **Od. 18.251** no se han hallado paralelos; para **Il. 7.79**, Apolonio (*Lex.* 148.23-148.26), Estobeo (1.41.10.1-1.41.10.12), el *Etymologicum Gudianum* (*sigma* 519.37-520.3), Eustacio (*Ad Il.* 2.405.9-2.405.15) y uno de los *Scholia minora* (*sch.* *D Il.* 1.115); para **Od. 24.187**, el mismo escolio (*sch.* *D Il.* 1.115); para **Od. 11.53**, Eustacio (*Ad Il.* 2.405.9-2.405.15) y, de nuevo, el escolio *sch.* *D Il.* 1.115.

Aún en su exposición acerca de la relación que mantienen alma y cuerpo en el ser humano y sobre la supremacía de la primera, el exégeta de *De Homero* recalca en la tópica comparación del cuerpo con una cárcel para el espíritu. El germen de esta idea parece estar en las enseñanzas órficas sobre el alma y la existencia terrena de ésta como castigo por un pecado original⁴⁴¹, una fe que llevaba aparejada la creencia en la transmigración y la inmortalidad del alma⁴⁴². El mismo Platón, en cuyos diálogos habrían de cristalizar estas influencias, era consciente de aquel origen y, así, en una de las muchas ocasiones en las que alude a esta concepción, en *Cra.* 400c 1-400c 9, menciona su génesis órfica, a la que también hace responsable del juego de palabras σῶμα-σῆμα⁴⁴³ que nuestro autor analizará también en las líneas subsiguientes:

καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ (sc. τὸ σῶμα) εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνει ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτη “σῆμα” ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σφύζηται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτεῖση τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] “σῶμα”, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ’ ἐν γράμμα.

No es posible asegurar, pese a todo, que el filósofo esté siendo fiel en este texto a la original doctrina órfica, pues siempre quedará la sospecha de que la haya adaptado a su propio pensamiento. Aun así, existen otros testimonios que parecen relacionarla con el orfismo. Otro ejemplo muy citado y no menos polémico es el de Clemente de Alejandría, que, después de reproducir en su *Stromateis* este mismo fragmento del *Crátilo*⁴⁴⁴, lo complementa, además, con el testimonio del pitagórico Filolao de Crotona. Filolao parece

⁴⁴¹ Bernabé, A., *Platón y el Orfismo: Diálogos entre Religión y Filosofía* (Madrid, 2011) 254-255.

⁴⁴² Zeller, E., *A History of Greek Philosophy: from the Earliest Period to the Time of Socrates I*, trad. S.F. Alleyne (Londres, 1881) 481-487; Gomperz, Th., *Pensadores Griegos: de los Comienzos a la Época de las Luces*, trad. C.G. Körner, J.R. Bumantel, P. von Haselberg y E. Prieto (Barcelona, 2000) 167-189; Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy: the Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge, 1962) 306-317; Rohde (1942) vol. 2 pp. 91-105.

⁴⁴³ En *Gr.* 493a 1-493a 3 Platón alude al mismo juego de palabras, sin embargo no incluye alusión alguna al orfismo: ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῶν σῆμα, κτλ.

⁴⁴⁴ *Strom.* 3.3.16.3.1-3.3.17.1.1.

hacer autores del mismo tópico a los θεόλογοι y los μάντιες antiguos, teniendo en mente, quizá, a no otros que aquellos órficos mencionados por Platón, pues parece haber sido común el referirse a los miembros de dicha secta bajo esa denominación (*Strom.* 3.3.17.1.1-3.3.17.2.1)⁴⁴⁵:

ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε·
“μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἅ ψυχὰ τῶ
σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθαιπται.”

Parece ser, entonces, que entre los griegos algunos, como parecen mostrar los testimonios citados, tenían consciencia del origen órfico de este tópico sobre el cautiverio del alma. No es el caso, sin embargo, del autor de *De Homero*, que no menciona a Orfeo en ningún momento. Sea como fuere, pese a que dichos inicios estén en mayor o menor medida en el orfismo, es, al fin y al cabo, Platón el autor en el que se conservan las referencias más antiguas respecto a la identificación del cuerpo con una cárcel o una suerte de atadura terrenal para el alma. Además de las líneas del *Crátilo* citadas, el filósofo apunta la misma idea en *Phd* 62b 2-62b 6⁴⁴⁶, 67c 5-67d 2⁴⁴⁷ y 82d 9-83a 1⁴⁴⁸, *Ti.* 73b 3-73b 5⁴⁴⁹ y

⁴⁴⁵ Teodoreto (*Affect.* 5.13.3-5.14.4) cita el mismo pasaje de Filolao.

⁴⁴⁶ *Phd.* 62b 2-62b 6: ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λυεῖν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διυδεῖν.

⁴⁴⁷ *Phd.* 67c 5-67d 2: Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος;

⁴⁴⁸ *Phd.* 82d 9-83a 1: γιγνώσκουσι γάρ, ἧ δ' ὅς, οἱ φιλομαθεῖς ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἢ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένη ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένη, ἀναγκαζομένη δὲ ὥσπερ διὰ εἴργμου διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλιδομένην, καὶ τοῦ εἴργμου τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος συλλήπτωρ εἴη τοῦ δεδέσθαι, κτλ.

⁴⁴⁹ *Ti.* 73b 3-73b 5: οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί, τῆς ψυχῆς τῷ σώματι συνδουμένης, ἐν τούτῳ διαδοῦμενοι κατερίζουν τὸ θνητὸν γένος.

73d 5-73d 7⁴⁵⁰ y *Grg.* 493a 1- 493a 3⁴⁵¹. Después de Platón, el mismo tópico será retomado una y otra vez tanto por griegos como por latinos. Por ejemplo y eligiendo sólo unos cuantos casos como una pequeña muestra, se lo vuelve a encontrar en Cicerón (*Pro Scauro* 4.3-5.1, *Resp.* 6.14.4-6.14.6), en Virgilio (*Aen.* 6.733-6.734), en Séneca (*De Beneficiis* 3.20.1.1-3.20.2.3), en Ps. Dionisio de Halicarnaso (*Rh.* 6.5.13-6.5.19), en las *Disertaciones* de Máximo de Tiro (7.5a.1-7.5a.7), en Dion de Prusa (*Or.* 32.90.9-32.91.1), en la *Vida de Apolonio* de Flavio Filóstrato (VA 7.26.44-7.26.47), en las *Enéadas* de Plotino (2.9.7.10-2.9.7.11, 4.8.1.28-4.8.1.33 ó 4.8.3.1-4.8.3.4), en Zenón de Verona (*Tractatus* 1.2.2.1-1.2.2.8), en Mauro Servio Honorato (*Aen.* 6.703.10-6.703.14), en Eustacio (*Ad Il.* 3.510.23), en la gran mayoría de los léxicos (*Epimerismos Homéricos* [delta 115], *Etymologicum Magnum* [delta 255.36-255.44], *Suda* [delta 269] ó *Etymologicum Gudianum* [delta 344]) o en alguno de los escolios homéricos (*sch. Ge Il.* 1.115).

Homero, conocedor de estas doctrinas sobre la inmortalidad y la transmigración del alma, al menos, según la pretensión de nuestro autor, habría concebido también la existencia terrena como una suerte de cautiverio, aun con anterioridad a Platón y a sus predecesores, para quienes constituiría la principal inspiración. Demostrar esto es el objetivo del capítulo 124 y, con esa intención, se recopilan allí algunos versos en los que, en la exaltada visión del homerólatra, el poeta habría codificado tal enseñanza. El recurso empleado en este sentido gira en torno a la atribución de Homero de dos típicos juegos de palabras con frecuencia revisitados por la literatura posterior: por un lado, δέμας-δεσμός/δεσμοτήριον, mediante la referida consideración del cuerpo como cárcel (δεσμοτήριον) o atadura (δεσμός) del alma y, por otro, σῶμα-σῆμα, si se entiende que el cadáver no es más que túmulo, un monumento (σῆμα), tras el abandono de aquella una vez acaecida la muerte.

En cuanto al primero, el par δέμας-δεσμός/ δεσμοτήριον, parece haber tenido su origen en un comentario al respecto del sentido de σῶμα contenido en la edición de los poemas homéricos que confeccionara Aristarco de Samotracia, sucesor de Aristófanes de Bizancio en la dirección de la Biblioteca de Alejandría. Éste había notado en el poeta el uso

⁴⁵⁰ *Ti.* 73d 5-73d 7: καὶ καθάπερ ἐξ ἀγκυρῶν βαλλόμενος ἐκ τούτων πάσης ψυχῆς δεσμοὺς περὶ τοῦτο σύμπαν ἤδη τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπηργάζετο, κτλ.

⁴⁵¹ *Grg.* 493a 1-493a 3.

del sustantivo σῶμα para referirse preferentemente al cuerpo una vez ha sido despojado de vida, es decir, como “cadáver”⁴⁵². Sabemos de esta apreciación de Aristarco por la entrada σῶμα del *Léxico Homérico* de Apolonio (*Lex.* 148.23-148.26), que incluye, además, dos de los versos citados por Ps.Plutarco en este capítulo:

σῶμα ὁ Ἀρίσταρχος παρατετήρηκεν τὸ συνήθως Ὅμηρῳ, καὶ σεσημείωται διπλῆ
ὅτι σῶμα Ὅμηρος οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ ζῶντος εἴρηκεν·
σῶμα δ' ἐμὸν οἴκαδε δόμεναι
καὶ πάλιν
μεγάλῳ ἐπὶ σώματι κύρσας.⁴⁵³
δέμας δ' εἴηκτο γυναικὶ
καλῆ τε μεγάλῃ τε.

Aunque a primera vista no se incluye explicación alguna acerca del uso al que se refiere *De Homero* 124 sobre el sustantivo δέμας como término especialmente usado en referencia al cuerpo aún en vida, la presencia en este pasaje de un hexámetro que contiene dicho término y la recurrencia del mismo en los paralelos que recogen la misma noticia, como se verá a continuación, hacen pensar que quizá Apolonio suprimió parte de la explicación de Aristarco, que posiblemente contuviera, del mismo modo que nuestro tratado, alguna aclaración sobre el uso de δέμας en el aedo. En cualquier caso, a pesar de que conservamos también algunos testimonios que matizan la afirmación de Aristarco y que incluyen ejemplos del sustantivo σῶμα referido a entes vivos⁴⁵⁴, su observación no pasó desapercibida y fue recogida en múltiples ocasiones, aunque son pocos los textos que señalan su nombre⁴⁵⁵. Por ejemplo, nuestro autor la retoma de nuevo en *De Homero* 128⁴⁵⁶.

⁴⁵² Lehrs, K., *De Aristarchi Studiis Homericis* (1833) 95.

⁴⁵³ *Il.* 3.23.

⁴⁵⁴ Por ejemplo, Eustacio (*Ad Il.* 1.98.23-1.98.25): δεῖ δὲ εἰδέναι, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ ποιητὴς τὸ δέμας ἐπὶ ἀψύχου ποτὲ τίθησιν, ὡς ἐν τῷ “δέμας πυρός” (*Il.* 13.673, 18.11). καὶ τὸ σῶμα δὲ ἐν τῇ γάμμα ῥαψωδίᾳ (*Il.* 3.23), ὡς λεχθήσεται, δοκεῖ ἐπὶ ἐμψύχου τεθῆναι. También, en los *Scholia in Oppiani Halieutica* (2.319.8-2.319.12): δεῖ δ' εἰδέναι, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ ποιητὴς ἤως ὁ Ὅμηρος τὸ δέμας ἐπ' ἀψύχου ποτὲ τίθησιν, ὡς ἐν τῷ “δέμας πυρός” καὶ τὸ σῶμα ἐν τῇ (cod. τῷ) γ' ῥαψωδίᾳ λεχθήσεται. Por el parecido entre ambos, debemos suponer una fuente común.

⁴⁵⁵ También conservado en el *Etymologicum Gudianum* (*sigma* 519.37-520.3).

En algunos casos, como en Eustacio (*Ad Il.* 1.594.1-1.594.4 , 2.405.9-2.405.15 y *Ad Od.* 1.399.28.1.399.29), uno de los *Scholia Minora* (*sch.* D *Il.* 1.115) y el *Περὶ συνηθείας* de Zenodoro (255.3-255.5), se reproduce sin más la observación del gramático, sin alusión alguna al juego de palabras δέμας-δεσμός que recoge nuestro exégeta.

No obstante, la gran mayoría de paralelos para este capítulo explota ese mismo juego etimológico, ya sea en relación con el sustantivo δεσμός, ya con el verbo (συν)δεδέσθαι. Homero usa en sus poemas varios términos para referirse al cuerpo⁴⁵⁷, pero la abundancia de observaciones encontrada en torno al sustantivo δέμας deja clara la intención tanto de nuestro autor como de sus paralelos. Por el parecido fonético con aquel vocablo se abría la posibilidad de hacer pasar por homérica la postura platónica que veía en el cuerpo una prisión (δεσμωτήριον) para el alma. Así, son numerosísimos los pasajes que recurren a la misma idea, de los que sólo se citan aquí unos cuantos: Justiniano (*Epistula ad Synodum de Origene* 124.1-124.5), *David Philosophus* (*Prol.* 31.10-31.13), Juan Lido (*Mens.* 4.159.42-4.159.44), la *Doctrina Patrum* (255.6-255.7), Melecio (*De Natura Hominis* 132.18-132.22), Focio (*sigma* 563.19-563.21), León de Constantinopla (*De Natura Hominum Synopsis* 78.1-78.3), los *Epimerismos Homéricos* (*delta* 115), Jorge Cedreno (*Compendium Historiarum* 1.662.16-1.662.18), Jorge Hamartolo (*Chronicon* 631.25-632.3), la *Suda* (*sigma* 835.1-835.2), el *Etymologicum Gudianum* (*sigma* 519.37-520.14 y *delta* 344.1-344.6), Eustacio (*Ad Il.* 1.98.18-1.98.25), el *Etymologicum Magnum* (*delta* 255.36-255.44), los *Lexica Segueriana* (*sigma* 379.14-379.16), un escolio de la *Hécuba* de Eurípides (*sch.* A *Hec.* 368.3-368.5), otro de la *Alexandra* de Licofrón (41.18-41.24), algunos de los *Halieutica* de Opiano de Apamea (1.576.3-1.576.5 y 2.319.2-2.319.12), dos de *Ilíada* (*sch.* D *Il.* 1.115 y *sch.* Ge *Il.* 1.115.5-1.115.11) y un último de la *Olímpica* primera de Píndaro (*sch.* *Patm.* in *OI* 32.21-32.23).

Por encima de todos ellos destaca, debido al parecido con nuestro tratado, un fragmento conservado bajo el nombre de Plutarco en la *Antología* de Estobeo (1.41.10.1-

⁴⁵⁶ *De Homero* 2 cap. 128 (1434-1436): οὕτως οὖν καὶ Ὅμηρος οὐδαμοῦ τῆς ποιήσεως εὐρεθήσεται σῶμα τὴν ψυχὴν καλῶν, ἀλλὰ τὸ ἐστερημένον ψυχῆς ἀεὶ τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύει, ὡς καὶ τινῶν ἐν τοῖς πρόσθετον ἐμνημονεύσαμεν.

⁴⁵⁷ Snell, B., *Las Fuentes del Pensamiento Europeo*, trad. José Vives (Madrid, 1965) 22-26.

1.41.10.12), que cita algunos de los versos seleccionados por nuestro exégeta y les da una interpretación semejante. A continuación se cita yuxtapuesto a *De Homero* 124:

De Homero 2 cap.124 (1367-1383):

καὶ τοῦτο δὲ Ὅμηρος πρῶτος ἐδήλωσε·
τὸ μὲν γὰρ τῶν ζώντων ἀεὶ “δέμας”
προσαγορεύει, ὡς ἐν τούτοις·

οὐ δέμας οὐδὲ φυήν

καὶ

δέμας δ' ἦικτο γυναικί

καὶ

ἦ τοι ἐμήν ἀρετὴν εἶδος τε δέμας τε.

τὸ δὲ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν οὐδὲν ἄλλο ἢ
“σῶμα” καλεῖ, ὡς ἐν τούτοις·

σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δόμεναι πάλιν

καὶ

σώματ' ἀκηδέα κεῖται ἐνὶ μεγάροις

[Ὀδυσσεύς

καὶ

σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης μεγάρῳ

[κατελείπομεν ἡμεῖς.

τὸ γὰρ αὐτὸ ζῶντος μὲν τοῦ ἀνθρώπου δεσμὸς
ἦν τῆς ψυχῆς, τελευτήσαντος δὲ ὡσπερὶ σῆμα
καταλείπεται.

Stob. (1.41.10.1-1.41.10.12):

Ἔσαύτως δὲ καὶ Ὅμηρος ἐδήλωσε· τὸ
μὲν γὰρ τῶν ζώντων ἀεὶ δέμας προσαγορεύει,
ὡς ἐν τούτοις .

ἐπεὶ οὐ ἐθέεν ἐστὶ χερσίων

οὐ δέμας οὐδὲ φυήν.

Τὸ δὲ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν σῶμα καλεῖ·

Σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δόμεναι πάλιν,

[ὄφρα πυρός με

Τρῶες καὶ Τρώων ἄλοχοι λελάχουσι

[θανόντα.

Τὸ γὰρ αὐτὸ τῆς ψυχῆς δεσμὸς μὲν ἦν καὶ
δέμας κρατουμένης, σῶμα δὲ ἀπολείπεται,
τουτέστι σῆμα καὶ ἴχνος, ἀπελθούσης.

La semejanza entre ambos pasajes es tan llamativa que parece lícito preguntarse si no se hallará una misma obra detrás de ambos. Es más, la atribución a Plutarco del fragmento de Estobeo, en el caso de que éste pudiera ser identificado, en realidad, con el capítulo 124 de *De Homero*, podría apuntar a que ya en el s. V d.C. nuestro tratado había sido tomado por una obra de Plutarco.

Como en ese texto, la mayoría de los paralelos referidos arriba contiene alguno o varios de los hexámetros citados por Ps. Plutarco, aunque es justo decir que nuestro autor, dentro de esta tradición, es el que reúne más citas del poeta. Para ilustrar aquella diferencia

semántica que advirtiera Aristarco, incluye tres citas que recogen el uso de δέμας referido al cuerpo aún en vida (*Il.* 1.115, *Od.* 4.796 y *Od.* 18.251) y otras tres en las que σῶμα puede tomarse por “cadáver” (*Il.* 7.79, *Od.* 24.187 y *Od.* 11.53). Uno de los *Scholia minora* de *Ilíada* (*sch.* D *Il.* 1.115) también muy parecido a *De Homero*, contiene, con la excepción de *Od.* 4.796, exactamente las mismas citas que aquél:

“Οὐ δέμας.” Κατὰ τὸ σῶμα. δέμας δὲ ὁ Ποιητὴς τὸ ἔμψυχον εἶωθε λέγειν. παρὰ τὸ, δεδέσθαι καὶ συνεστηκέναι. οἶον, οὐ δέμας, οὐδὲ φύην. καὶ πάλιν, δέμας δ' ἦϊκτο γυναικὶ καλῆ τε μεγάλῃ τε. καὶ ἀλλαχοῦ, οὐδὲ ἔοικε θνητὰς ἀθανάτησι δέμας. σῶμα δὲ καλεῖ, τὸ ἄψυχον. ἐπεὶ σῆμά τι ἐστὶ τοῦ ποτε ζῶντος. οἶον· σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμόν· καὶ ἐπὶ τοῦ Ἑλπήνορος πάλιν· σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης κατελείπομεν. καὶ ἔτι· σώματ' ἀκηδέα κείται. κτλ.

Entre los hexámetros en los que se analiza el significado de δέμας, *Il.* 1.115⁴⁵⁸ es interpretado del mismo modo que en *De Homero* en el aludido fragmento de Estobeo y en un escolio sobre ese verso, *sch.* Ge *Il.* 1.115⁴⁵⁹. Este mismo escolio constituye, igualmente, junto con el texto del *Léxico Homérico* de Apolonio citado al comienzo, el único paralelo para la interpretación de *Od.* 4.796. Para *Od.* 18.251, sin embargo, no se ha encontrado ninguno que contenga una explicación afín a la dada por nuestro autor. Respecto a los versos reproducidos en relación con el sentido de σῶμα, el primero, *Il.* 7.79, aparece tanto en el testimonio de Apolonio, como en Estobeo (1.41.10.1-1.41.10.12), el *Etymologicum Gudianum* (*sigma* 519.37-520.3⁴⁶⁰) y Eustacio (*Ad Il.* 2.405.9-2.405.15)⁴⁶¹. Precisamente,

⁴⁵⁸ Las más de las veces, sin embargo, el verso es citado en relación con el prototipo de belleza femenina, por ejemplo: Luciano (*Im.* 22.12-22.159), Eustacio (*Ad Il.* 1.98.13-1.98.15, 1.265.11-1.265.15, 3.497.18-3.497.21, *Ad Od.* 1.208.37), los escolios (*sch.* bT *Il.* 1.115, *sch.* A *Il.* 2.765a), etc.

⁴⁵⁹ *Sch.* Ge *Il.* 1.115: οὐ δέμας οὔτε φύην] “δέμας” ὁ ποιητὴς τὸ ἔμψυχον, κτλ.

⁴⁶⁰ *Etymologicum Gudianum* (*sigma* 519.37-520.3): “Σῶμα”, παρὰ τὸ σῆμα, ὃ σημαίνει τὸν τάφον, τάφος γὰρ ἐστὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς, τροπῆ τοῦ η εἰς ω, οἰοῦναι σῆμα καὶ τάφος τῆς ψυχῆς. Ἀρίσταρχος δὲ σημειοῦται τοῦτο τῆ διπλῆ, ὅτι σῶμα οὐδέποτε λέγει ὧδε ἐπὶ ζώντων, ἀλλ' ἐπὶ νεκρῶν· σῶμα δ' οἴκαδ' ἐμόν δόμεναι πάλιν. καὶ ὡς λέων ἐχάρη ἐπὶ σώματι κύρσας· τὸ δὲ τοῦ ζῶντος δέμας, δεῖται γυναικί, παρὰ τὸ συνδεδέσθαι αὐτό· ὅθεν καὶ σκῆνωμα.

⁴⁶¹ Eustacio (*Ad Il.* 2.405.9-2.405.15): Ἰστῆον δὲ ὅτι οἱ εἰπὼν ἐν τῷ περὶ τοῦ σώματος λόγῳ, ὅτι δέμας μὲν ἐπὶ ζώντων ἀεὶ παρὰ τὸ δῶμα εἶναι ψυχῆς, σῶμα δὲ ἐπὶ ἀλόγων, εἰς μὲν τὸ πρῶτον εὐστοχότερον ἔφη, ἀλλοῖος δὲ

este pasaje de Eustacio contiene también el último verso del capítulo 124. En fin, el verso restante, *Od.* 24.187, se menciona sólo en el escolio citado antes, *sch.* D *Il.* 1.115. Las referencias a los hexámetros citados dentro del capítulo 124 en cada uno de estos paralelos puede n ser reducidas, para mayor claridad, al siguiente cuadro sinóptico:

	<i>Il.</i> 1.115	<i>Od.</i> 4.796	<i>Od.</i> 18.251	<i>Il.</i> 7.79	<i>Od.</i> 24.187	<i>Od.</i> 11.53
Apol., <i>Lex.</i> 148.23-148.26		✓		✓		
Estob., 1.41.10.1-1.41.10.12	✓			✓		
<i>Et. Gud.</i> , <i>sigma</i> 519.37-520.3				✓		
Eust., <i>Ad Il.</i> 2.405.9-2.405.15				✓		✓
<i>Sch. Ge Il.</i> 1.115	✓	✓				
<i>Sch.</i> D <i>Il.</i> 1.115	✓	✓		✓	✓	✓
<i>De Homero</i> 2 cap. 124	✓	✓	✓	✓	✓	✓

De Homero, como un eslabón más en esta corriente exegética que busca poner en relación al poeta con la separación platónica entre el cuerpo y el alma, parece estar especialmente relacionado, primero, con el fragmento plutarqueo transmitido por Estobeo, si se tiene en cuenta el notable parecido en la expresión de ambos textos, y, segundo, con el escolio *sch.* D *Il.* 1.115, en el que se recogen casi todas las citas de este capítulo.

Si *De Homero* 124 había dado comienzo con aquella metáfora en virtud de la cual la existencia terrena del alma es tomada por una especie de cautiverio, concluye con otra, no menos revisitada que la anterior, en la que, abandonado por el alma después de la muerte, el cuerpo, ya no más que un cadáver, σῶμα, como diría Aristarco, es tomado por su lápida, σῆμα. De nuevo, como ya ocurriera con el par δέμας-δεσμός, el parecido fonético propicia el juego conceptual propuesto por nuestro autor. Hace algunas páginas se mostró cómo la idea subyacente a estas expresiones podía retrotraerse a las enseñanzas sobre la reencarnación desarrolladas en el seno del orfismo, a pesar de que, como también se apuntó, los testimonios más antiguos se encontraban en dos pasajes platónicos, *Cra.* 400c 1-400c 9 y *Grg.* 493a 1-493a 3.

διεξέπεσε κατὰ τὸ δεύτερον. Ἐχρῆν γὰρ ἀκολουθοῦντα τοῖς παλαιοῖς εἰπεῖν, ὅτι σῶμα δὲ ἐπὶ ἀνύχων, ὡς δηλοῖ αὐτὸς ἐκεῖνος ἐπαγαγὼν παραδείγματα τὸ “μεγάλῳ ἐπὶ σώματι κύρσας”, καὶ “σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης κατελείπομεν”, καὶ “σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δοῦναι”.

Algunos textos que explican la comparación del cadáver con una tumba recogen la acostumbrada identificación $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ - $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ en solitario, es decir, sin incluir comentario alguno sobre el cautiverio del alma o la etimología $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$ - $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$. Por ejemplo, Epifanio (*Haer.* 2.436.15-2.436.16), Juan Crisóstomo (*In Epistulam II ad Timotheum* 62.634.61-62.634.62), Teodoreto (*Affect.* 5.13.3-5.14.4), Damascio (*In Phd.* 61.2-61.4), el *Etymologicum* de Orión (*sigma* 144.23-144.24), Eneas de Gaza (*Theophrastus* 39.3-39.5) u Olimpiodoro (*In Grg.* 30.1.9-30.1.10). No obstante, en la gran mayoría de ocurrencias, como en *De Homero*, la mención de una de aquellas nociones suele ser acompañada y apoyada por la otra. Sin ir más lejos, casi la totalidad de paralelos citados arriba para el mencionado par $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$ - $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, recoge alguna alusión al correspondiente $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ - $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$.

La homogeneidad y la aparente fidelidad con las que la tradición ha transmitido estas doctrinas sobre el alma desde su ocurrencia más antigua en Platón, pusiera éste más o menos de su parte en aquéllas, hacen imposible determinar qué lugar ocupa *De Homero* dentro de su transmisión, precisamente por la ausencia de variantes que podrían ayudar a su datación.

4. De Homero 2 cap. 125 (1384-1394): la doctrina pitagórica de la μετεμψύχωσις.

Τούτω δὲ ἔπεται καὶ ἕτερον δόγμα τοῦ Πυθαγόρου, τὸ μεταβαίνειν τὰς ψυχὰς τῶν τελευτησάντων εἰς ἕτερα σωμάτων εἶδη. ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο τῆς Ὀμήρου διανοίας ἐκτός ἐστιν. ὁ γὰρ ποιήσας καὶ τὸν Ἔκτορα τοῖς ἵπποις διαλεγόμενον⁴⁶² καὶ τὸν Ἀντίλοχον⁴⁶³ καὶ αὐτὸν τὸν Ἀχιλλέα, καὶ μὴ ὅτι διαλεγόμενον ἀλλὰ καὶ ἀντακούοντα⁴⁶⁴, καὶ τὸν κύνα πρὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν οἰκείων ἐπιγινώσκοντα τὸν Ὀδυσσεά, τί ἄλλο ἢ τὴν κοινωνίαν τοῦ λόγου καὶ συγγένειαν τῆς ψυχῆς τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζῶων παρίστησι; καὶ οἱ τὰς βοῦς τοῦ Ἥλιου καταφαγόντες καὶ ἐκ τούτων ὀλέθρῳ περιπεσόντες⁴⁶⁵ ἐλέγχουσιν ὅτι οὐ μόνον βόες ἀλλὰ καὶ πάντα τὰ ἄλλα ζῶα, ὡς τῆς αὐτῆς φύσεως ζωτικῆς μετέχοντα, τιμᾶται ὑπὸ τῶν θεῶν.

A ésta sigue también otra opinión de Pitágoras, que las almas de los que han muerto migran a otras clases de cuerpos. Mas no está esto fuera del pensamiento de Homero. Así pues, cuando describe a Héctor hablando con sus caballos y a Antíloco y al mismo Aquiles, y no sólo hablando, sino también prestando atención; y al perro antes que los humanos, incluso los familiares, reconociendo a Odiseo, ¿qué otra cosa muestra que la comunidad de razonamiento y el parentesco del alma de los hombres y los otros animales? Y los que devoraron los bueyes de Helios y por ello cayeron en desgracia, prueban que no sólo los bueyes, sino también todos los otros animales, como partícipes de la misma naturaleza vital, son honrados por los dioses.

Paralelos: sobre el papel de Pitágoras en la doctrina de la transmigración, Aristóteles (*De An.* 407b 20-407b 23), Diodoro de Sicilia (5.28.6.1-5.28.6.4), Máximo de Tiro (10.2a.1-10.2c.1), Porfirio (*VP* 19.8-20.1), Diógenes Laercio (8.36.11-8.36.15 [= fr. 21B 7 DK]) o Hipólito (*Haer.* 1.3.3.1-1.3.3.3); sobre la paternidad homérica de la creencia en la transmigración, Plutarco (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1105F 8-1105F 10), Eustacio (*Ad Od.* 2.169.6-2.169.8) y dos de los escolios de la *Olímpica* segunda de Píndaro (*sch.* Th. O2 122-128 y *sch.* BCDEQ O2 104a); sobre las palabras de Aquiles a su montura, quizá Luciano (*Gall.* 2.1-2.13 y 4.4-4.13); sobre la interpretación del episodio del rebaño de Helios, no se han hallado paralelos plausibles; sobre la justificación de la dieta vegetariana de acuerdo con una hipotética naturaleza común entre el hombre y los animales, Diógenes Laercio (8.13.3-8.13.4), Sexto Empírico (*M.*

⁴⁶² *Il.* 8.184-8.197.

⁴⁶³ *Il.* 23.402-23.416.

⁴⁶⁴ *Il.* 19.397-19.407.

⁴⁶⁵ *Od.* 1.7-1.9.

9.127.1-9.128.3), Porfirio (VP 19.8-19.14 y Abst. 3.25.33-3.25.34) Jámblico (VP 24.108.1-24.108.9, Protr. 125.27-125.29).

En los capítulos precedentes el exégeta se ha esforzado por hacernos ver cómo las creencias antiguas en torno a la inmortalidad del alma y su existencia terrena habían de remontarse a la sabiduría que Homero había entreverado en sus versos. En lo que sigue será la doctrina pitagórica sobre la metempsícosis el eje en torno al que giren las alegorías de *De Homero*. Algunos de los héroes de *Ilíada* dialogan con sus caballos porque sus cuerpos alojan un alma humana, al igual que Argo, el perro de Odiseo, el único capaz de reconocerlo a su regreso a Ítaca, o los bueyes de Helios; y el episodio en el que Circe transforma a los compañeros de Odiseo en animales resulta ser no otra cosa que una elaborada alegoría sobre la transmigración.

Las referencias a Pitágoras en relación con la teoría de la reencarnación parecen tener su exponente más antiguo en una pequeña sátira recogida por Diógenes Laercio (8.36.11-8.36.15 [= fr. 21B 7 DK]), que, según se nos cuenta, había compuesto Jenófanes para ridiculizar las creencias del Samio sobre la pervivencia del alma tras la muerte:

ὁ δὲ (sc. Ξενοφάνης) περὶ αὐτοῦ φησιν οὕτως ἔχει
καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
“παῦσαι μὴδὲ ράπιζ’, ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
ψυχῆ, τὴν ἔγνω φθεγξαμένης αἰών.”

Junto a este breve poema, los textos más tempranos conservados sobre la creencia en la reencarnación entre los griegos, como podría ser el caso de algunos versos en la *Olímpica* II de Píndaro (O2 68-70⁴⁶⁶), dedicada a Terón de Agrigento, o el de Heródoto

⁴⁶⁶ Píndaro, O. 2.68-2.70:

ὄσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς
ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρό-
νου τύρσιν·

(2.123.6-2.123.14⁴⁶⁷), no hacen mención alguna al nombre de Pitágoras, aunque en uno y otro se sospeche que órficos o pitagóricos puedan estar detrás de dichas alusiones⁴⁶⁸. Curiosamente, en el caso concreto de la mencionada *Olímpica* II, por ejemplo, se conservan algunos escolios muy interesantes que, de un modo parecido al que podemos leer en el capítulo 125 de nuestro tratado, hace aparecer a Homero como inspirador del dogma pitagórico sobre la transmigración. A continuación, uno de ellos (*sch. Th. O.* 122-128)⁴⁶⁹:

Th. Τῷ τῆς μετεμψυχώσεως δόγματι καὶ Πίνδαρος τίθεται, ὃ τὴν ἀρχὴν ἐξ Ὀμήρου ἔσχε. λέγει γὰρ ἐκεῖνος·

μήτ' εἴης, βουγᾶιε, μήτε γένοιο⁴⁷⁰.

οὗ Πυθαγόρας δεξάμενος πλατύτερον εἰς μέσον ἐξήνεγκεν. ὅτι δὲ καὶ Πλάτων τῶν τούτῳ πιστευόντων ἦν, μαρτυρεῖ Φαίδων. κτλ.

Frente al silencio de Píndaro y Heródoto, aproximadamente un siglo después, Aristóteles se convertirá en el autor de uno de los textos más antiguos en atribuir abiertamente a Pitágoras la doctrina sobre la reencarnación, en *De An.* 407b 20-407b 23:

οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύεσθαι σῶμα.

⁴⁶⁷ Cf. p. 124.

⁴⁶⁸ En lo que respecta a Píndaro, Rohde, E., *Psiche. El Culto de las Almas y la Creencia en la Inmortalidad entre los Griegos*, 2 vols., trad. Salvador Fernández Ramírez (Madrid, 1942) vol. 2 p. 140-147 ó Kirk, G.S., Raven, J.E., y Schofield, M., *Los Filósofos Presocráticos* (Madrid, 2008) 316-317; en cuanto a Heródoto, cf. n. 361.

⁴⁶⁹ El otro (*sch. BCDEQ O2 104a*): τὸ δὲ περὶ τῆς παλιγγενεσίας ἀρχαιότερόν ἐστι· παραδέδοται γὰρ ἔτι ἀνέκαθεν, ὡς Ὀμηρός φησιν·

νῦν μὲν μήτ' εἴης, βουγᾶιε, μήτε γένοιο. (*Od.* 18.79)

πρῶτος δὲ δοκεῖ τούτῳ τῷ δόγματι χρῆσθαι Πυθαγόρας.

⁴⁷⁰ *Od.* 18.79. Eustacio ofrece una explicación parecida para este verso en *Ad Od.* 2.169.6-2.169.8: ἵνα καὶ Πυθαγόρας ἐξ Ὀμήρου λαβὼν δοξάζοι τοὺς ψυχικοὺς ὕστερον μεταγισμοὺς, οἱ διὰ τὸ, ὡς ἐρρέθη, πάλιν γίνεσθαι κατὰ τὸν Πυθαγόρειον λῆρον καὶ παλιγγενεσίαί λέγονται.

Tras él, el nombre del presocrático aparecerá con frecuencia asociado a dicha creencia, como, por ejemplo, en Diodoro de Sicilia (5.28.6.1-5.28.6.4⁴⁷¹), Máximo de Tiro (10.2a.1-10.2c.1⁴⁷²), Porfirio (VP 19.8-20.1⁴⁷³) o, entre los cristianos, Hipólito (*Haer.* 1.3.3.1-1.3.3.3⁴⁷⁴). Incluso disponemos de algún texto en el que se recoge una lista pormenorizada de las vidas de filósofo anteriores a su existencia como Pitágoras, como la incluida por Diógenes Laercio (8.4.1-8.5.11). Allí se nos informa de que el Samio había sido, primero, Etálides, un hijo de Hermes, el dios que le había concedido la capacidad de recordar sus vidas pasadas, segundo, el héroe Euforbo, tercero, un tal Hermotimo, cuarto, Pirro, un pescador de Delos, y, por último, Pitágoras.

En lo que sigue, la prioridad de nuestro autor se centra en la demostración de que Homero, como en las otras parcelas del conocimiento humano, también se había anticipado a la doctrina pitagórica de la transmigración. Su opinión, por encima del excesivo fervor homérico de nuestro exégeta, es, sin embargo, compartida por otras voces entre los antiguos. En la página anterior se apuntó la existencia de algunos escolios sobre la segunda *Olímpica* de Píndaro a este respecto, pero no constituyen el único caso. Plutarco, por ejemplo, en *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1105F 8-1105F 10⁴⁷⁵, se refiere a “quienes opinan lo mismo sobre el alma que Pitágoras, Platón y Homero”, situando al poeta al nivel de los mencionados filósofos. Eustacio, por otro lado, está de acuerdo con *De Homero* en el origen de la creencia en la metempsícosis (*Ad Od.* 2.169.6-2.169.8):

⁴⁷¹ Cf. n. 363.

⁴⁷² Máximo de Tiro, 10.2a.1-10.2c.1: Πυθαγόρας δὲ ὁ Σάμιος πρῶτος ἐν τοῖς Ἑλλησιν ἐτόλμησεν εἰπεῖν, ὅτι αὐτῷ τὸ μὲν σῶμα τεθνήσκειται, ἢ δὲ ψυχή ἀναπτᾶσα οἰχίσηται ἀθανῆς καὶ ἀγήρω· καὶ γὰρ εἶναι αὐτήν, πρὶν ἦκειν δεῦρο. Ἐπίστευον δὲ αὐτῷ οἱ ἄνθρωποι ταῦτα λέγοντι, καὶ ὅτι ἤδη πρότερον γένοιτο ἐν γῆ ἐν ἄλλῳ σώματι, Εὐφορβος δὲ εἶναι ὁ Τρῶς τότε.

⁴⁷³ VP 19.8-20.1: μάλιστα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναι φησὶ τὴν ψυχὴν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζώων, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἀπλῶς ἔστι, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν. φέρεται γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομίσαι ταῦτα Πυθαγόρας.

⁴⁷⁴ *Haer.* 1.3.3.1-1.3.3.3: καὶ γὰρ ὁ τούτων διδάσκαλος Πυθαγόρας ἔφη ἑαυτὸν Εὐφορβον γεγονέναι τὸν ἐπὶ Ἴλιον στρατεύσαντα, φάσκων ἐπιγινώσκειν τὴν ἀσπίδα.

⁴⁷⁵ *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1105F 8-1105F 10: οἱ τὰ αὐτὰ Πυθαγόρα καὶ Πλάτωνι καὶ Ὀμήρῳ περὶ ψυχῆς δοξάζοντες. κτλ.

ἵνα καὶ Πυθαγόρας ἐξ Ὀμήρου λαβὼν δοξάζοι τοὺς ψυχικοὺς ὕστερον μεταγγισμοὺς, οἱ διὰ τὸ, ὡς ἐρρέθη, πάλιν γίνεσθαι κατὰ τὸν Πυθαγόρειον λῆρον καὶ παλιγγενεσίαι λέγονται.

Como se apuntó anteriormente, las palabras que en algunos episodios de *Iliada* dirigen los héroes a sus corceles son una de las pruebas aportadas por el autor sobre la existencia en Homero de una anticipación, aunque codificada, a las creencias pitagóricas sobre la reencarnación. Para el alegorista, si a Héctor, Antíloco o Aquiles les es posible dialogar con sus monturas es porque, en virtud de la doctrina de la transmigración, aquéllas poseían almas que habían habitado un ser humano con anterioridad y, por tanto, participaban de la razón.

Esta ingeniosa interpretación, sin embargo, no encuentra apenas paralelos, por más que algunos comentarios conservados se le acerquen. A pesar de que en los tres casos existen alocuciones señalando el trato de estos héroes a sus cabalgaduras como si de seres racionales (λογικοί) se tratara⁴⁷⁶, de entre todos, es el de Aquiles el que ha recibido más aclaraciones, por ser, también, el único en que el héroe recibe una respuesta de uno de sus caballos, Janto. Homero aclara que la capacidad de hablar le había sido otorgada por Hera⁴⁷⁷, hecho que da pie en algunos textos a una exégesis de corte físico. Como se ha mencionado ya en alguna ocasión en este trabajo⁴⁷⁸, Hera fue tomada entre algunos exégetas por hipóstasis del aire, quizá desde Teágenes de Regio, aunque el caso más antiguo aparecía en Platón (*Cra.* 404c 2-404c 4)⁴⁷⁹. Apoyándose en esta circunstancia, Proclo (*In Cra.* 170.20-170.22⁴⁸⁰), Eustacio (*Ad Il.* 4.349.14-4.350.3⁴⁸¹ y *Ad Il.* 4.350.11-

⁴⁷⁶ Eustacio (*Ad Il.* 4.350.11-4.350.17, 2.556.19-2.556.20 y 4.753.20-4.753.22) y un escolio (*sch.* bT *Il.* 19.407b).

⁴⁷⁷ *Il.* 19.407: αὐδήεντα δ' ἔθηκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη·

⁴⁷⁸ Cf. pp. 133 y 134.

⁴⁷⁹ Cf. n. 392.

⁴⁸⁰ *In Cra.* 170.20-170.22: καὶ ὅτι ἡ φωνὴ ἀήρ ἐστιν πεπληγμένος, διὰ τοῦτο καὶ ἡ φωνὴ τῶν λογικῶν μάλιστα τῇ θεῷ ἀνάκειται, ἥτις καὶ τὸν τοῦ Ἀχιλλέως ἵππον αὐδήεντα ἔθηκεν.

⁴⁸¹ *Ad Il.* 4.349.14-4.350.3: Ὅτι ὁ Ξάνθος ἵππος αἰτιαθεῖς, ὡς εἴρηται, ὑπὸ τοῦ Ἀχιλλέως ἀπολογεῖται προσφθεγζάμενος. καὶ ἔστι μὲν μυθικὸς ὁ λόγος καὶ πάντη τερατώδης. ἐτόλμησε δὲ κάνταῦθα ὁ ποιητής, ἵνα τὸν μέγαν Ἀχιλλέα καὶ τοιοῦτοις ἵπποις κοσμήσῃ κατ' ἐξαιρετον, οἱ οὐ μόνον θεῖοι, καθάπερ καὶ οἱ Τρώιοι, ἀλλὰ καὶ αὐδήεντες, ὅποιοι οὐκ ἦσαν ἕτεροι οὐδ' ἂν εἶεν.

4.350.17⁴⁸²), que no duda en calificar el relato de τερατώδης, y un escolio (*sch. II. bT 19.407b*⁴⁸³) justifican la referencia a la diosa mediante la definición que, al parecer, los estoicos habían dado a la voz, es decir, como ἄηρ πεπληγμένος⁴⁸⁴. Ésta, que es la interpretación más documentada para el pasaje, no guarda, obviamente, ninguna relación con la ofrecida por nuestro tratado.

Sólo otro texto recoge la misma referencia a la doctrina pitagórica en conexión con el diálogo entablado por Aquiles con Janto en el canto décimo noveno de *Ilíada*. Luciano de Samosata describe en *El Sueño* o *El Gallo*, con su típica ironía, cómo esta ave termina dando fin al descanso nocturno de un tal Mícilo con la intención de transmitirle una enseñanza moral. Por supuesto, el animal habla, y es que no podía ser otra que la viajera alma de Pitágoras la que habita su cuerpo (*Gall. 2.1-2.13 y 4.4-4.13*):

ΜΙΚΥΛΛΟΣ. Ὡ Ζεῦ τεράστιε καὶ Ἡράκλεις ἀλεξίκακε, τί τὸ κακὸν τοῦτό ἐστιν; ἀνθρωπίνως ἐλάλησεν ὁ ἀλεκτρυών.

ΑΛΕΚΤΡΥΩΝ. Εἴτά σοι τέρας εἶναι δοκεῖ τὸ τοιοῦτον, εἰ ὁμόφωνος ὑμῖν εἶμι; [...] Σὺ μοι δοκεῖς, ὦ Μίκυλλε, κομιδῇ ἀπαίδευτος εἶναι μηδὲ ἀνεγνωκέναι τὰ Ὀμήρου ποιήματα, ἐν οἷς καὶ ὁ τοῦ Ἀχιλλέως ἵππος ὁ Ξάνθος μακρὰ χαίρειν φράσας τῷ χρεμετίζειν ἔστηκεν ἐν μέσῳ τῷ πολέμῳ διαλεγόμενος, ἔπη ὅλα ραψωδῶν, οὐχ ὥσπερ ἐγὼ νῦν ἄνευ τῶν μέτρων.

[...]

A: Ἀκούεις τινὰ Πυθαγόραν Μνησαρχίδην Σάμιον;

M: Τὸν σοφιστὴν λέγεις, τὸν ἀλαζόνα, ὃς ἐνομοθέτει μήτε κρεῶν γεύεσθαι μήτε κυάμους ἐσθίειν, ἥδιστον ἐμοὶ γοῦν ὄψον ἐκτρέπεζον ἀποφαίνων, ἔτι δὲ πείθων τοὺς ἀνθρώπους ὡς

⁴⁸² *Ad II. 4.350.11-4.350.17*: Ἔτι δὲ καὶ ἄλλως ὁ ποιητὴς ἐπιδιορθοῦται τὸ τέρας τοῦτο τοῦ μύθου, τῇ παρενθέσει τῆς Ἥρας, θείου τούτου προσώπου οἴου τε ὄντος ταῦτα ποιεῖν, ἥτις αὐδὴν τῷ Ξάνθῳ ἐνέθετο, ὡς φωνῇ ἀνθρωπίνῃ χρήσασθαι. αὐδὴ γάρ ἐστι λογικοῦ ζώου φωνή. Καὶ ὄρα τὸ πιθανὸν καὶ ἐνταῦθα τοῦ μύθου. τῷ ὄντι γάρ, εἴπερ ἐλάλησεν ὁ Ξάνθος, ὡς που καὶ ὁ τοῦ Φρίξου κριός, δι' Ἥρας ἂν ἐφώνησεν, ἤγουν δι' ἀέρος. αὐδὴ γάρ ἀέρος ἐστὶ ποιά πληγή.

⁴⁸³ *Sch. bT II. 19.407b* (= Porfirio, *Ad II. 19.407*): ex. αὐδήντα: λογικοῦ ζώου φωνὴν ἔχοντα. οὐκ εὐπρεπὲς δέ, φασί, τὴν Ἥραν παραιτίαν λύπης γενέσθαι τῷ Ἀχιλλεῖ. ῥητέον δὲ ὅτι εἰς πρᾶγμα τολμηρὸν καταβαίνων ὁ ποιητὴς, τὸ φωνῆς μετέχοντας ἵππους εἰσάγειν, θεῶ περιάπτει τὴν αἰτίαν, καὶ Ἥρα, ἐπεὶ φωνὴ ἐστὶν ἄηρ πεπληγμένος. **b(BCE³E⁴)T** τί δὲ ἄτοπον, ὅπου γε καὶ Θετίς προεῖπεν· “αὐτίκα γάρ τοι ἔπειτα μεθ' Ἑκτορα πότμος ἐτοῖμος” (*II. 18.96*); **b(BE³E⁴)T**.

⁴⁸⁴ Fr. 74, 138, 139 y 384 Arnim.

πρὸ τοῦ Πυθαγόρου Εὐφορβὸς γένοιτο; γόητά φασι καὶ τερατουργὸν ἄνθρωπον, ὃ ἄλεκτρον.

A: Ἐκεῖνος αὐτὸς ἐγὼ σοὶ εἶμι ὁ Πυθαγόρας.

La conexión entre la metempsícosis y el pasaje homérico en este diálogo, a diferencia del capítulo 125 de *De Homero*, solamente está insinuada: el locuaz gallo, que un poco más adelante se revela como Pitágoras, justifica su facundia recurriendo a la autoridad del poeta y los versos en los que el Pelida departe con su montura. No hay, por tanto, una interpretación expresa de aquel episodio como en nuestra *Vita*. Pese a todo, la afinidad con *De Homero* es clara, pues, como se ha visto, en uno y otro caso se recuerda el mismo relato de *Ilíada* en un contexto relacionado con la transmigración. Aunque, por desgracia, sin otros paralelos, es aventurado hacer suposiciones sobre la inspiración de nuestro autor en este capítulo, pudiera ser que junto con Luciano hubiera recurrido a un hipotético comentario anterior sobre el mismo pasaje de *Ilíada*. En este último caso, sería de esperar que aquella fuente hubiera dado lugar a exégesis semejantes entre los intérpretes del poeta, como, por ejemplo, en Eustacio o en los escolios, por lo que quedaría sin aclarar la inesperada ausencia de una explicación equivalente en ellos. Por último, sería lícito también preguntarse, teniendo en cuenta que sólo dos textos parecen recoger esta interpretación, si la coincidencia entre nuestro tratado y la obra del de Samosata no resulta ser más que una casualidad.

Las pruebas de que Homero encierra en su poesía el germen de la posterior doctrina sobre la transmigración de las almas no se agotan para nuestro autor en los mencionados diálogos de los héroes antiguos con sus caballerías. También el castigo sufrido por los compañeros de Odiseo en pago por el robo en Trinacria de algunas de las reses de Helios, no obstante las advertencias de Tiresias y Circe, es tomado como apoyo para mostrar la misma idea. En la opinión de nuestro exégeta, no fue el hurto en sí de aquellos bueyes lo que ocasionó la perdición de los marineros, sino el haberlos devorado a pesar de su naturaleza animada, es decir, a pesar de que en sus cuerpos habitaba un alma sujeta, también, al ciclo de reencarnaciones y, en consecuencia, “partícipe de la misma naturaleza vital” que los hombres. En este sentido, los dioses habrían censurado el comportamiento de los compañeros de Odiseo por la misma razón por la que Pitágoras, en la sátira de

Jenófanes citada hace unas páginas⁴⁸⁵, criticaba al que había golpeado a un perro. Es éste, aunque de un modo indirecto, un alegato en contra de la ingesta de carne perfectamente coherente con la tradición que atribuye a Pitágoras la doctrina sobre la transmigración con la que dio comienzo este mismo capítulo. En efecto, nos es conocida por bastantes testimonios⁴⁸⁶ la dieta vegetariana que, al parecer, se observaba entre los círculos pitagóricos y órficos. A la hora de justificar dicha opción, además, algunos de ellos se refieren, como Ps. Plutarco, a la naturaleza común del ser humano con el resto de los animales. Por ejemplo, Jámblico (*VP* 24.108.1-24.108.9) los considera ὁμοφυῆ πρὸς ἡμᾶς ο συγγενῆ :

καὶ αὐτὸς οὕτως ἔζησεν, ἀπεχόμενος τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς καὶ τοὺς ἀναιμάκτους βωμοὺς προσκυνῶν, καὶ ὅπως μηδὲ ἄλλοι ἀναιρήσωσι τὰ ὁμοφυῆ πρὸς ἡμᾶς ζῶα προθυμούμενος, [...] ἤδη δὲ καὶ τῶν πολιτικῶν τοῖς νομοθέταις προσέταξεν ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων· ἄτε γὰρ βουλομένους ἄκρως δικαιοπραγεῖν ἔδει δήπου μηδὲν ἀδικεῖν τῶν συγγενῶν ζώων.

Como él, Sexto Empírico (*M.* 9.127.1-9.128.3 [= 31B 136.1-136.7 DK]), aun con ciertos ecos estoicos, explica la abstinencia de carne entre los seguidores de Pitágoras como resultante de su creencia en una cierta κοινωνία ο συγγένεια del hombre con los animales:

⁴⁸⁵ Cf. p. 164.

⁴⁸⁶ Por ejemplo, Cicerón (*Resp.* 3.19.3-3.19.6 = fr. 31B 135.5-135.7 DK): *Pythagoras et Empedocles, unam omnium animantium condicionem iuris esse denuntiant clamantque inexpiabilis poenas impendere iis, a quibus violatum sit animal.* Ateneo (1.5.14-1.5.16 = fr. 31A 11.1-11.2 DK): Ἐμπεδοκλῆς δ' ὁ Ἀκραγαντῖνος ἵπποις Ὀλύμπια νικήσας, Πυθαγορικὸς ὢν καὶ ἐμψύχων ἀπεχόμενος, κτλ (también en 4.52.1-4.52.15). Orígenes (*Cels.* 5.49.16-5.49.19 = fr. 31A 137.1-137.4): Ὅρα δὲ καὶ τὴν διαφορὰν τοῦ αἰτίου τῆς τῶν ἐμψύχων ἀποχῆς τῶν ἀπὸ τοῦ Πυθαγόρου καὶ τῶν ἐν ἡμῖν ἀσκητῶν. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ διὰ τὸν περὶ ψυχῆς μετενσωματουμένης μῦθον ἐμψύχων ἀπέχονται. Jámblico (*Protr.* 108.15) la recoge en último lugar en su lista de preceptos pitagóricos: λθ'. Ἐμψύχων ἀπέχου. Respecto a esta costumbre entre los órficos, Platón (*Lg.* 782c 7-782d 1): Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι. También, Plutarco (*Septem sapientium convivium* 159C 4-159C 6): τὸ δ' ἀπέχεσθαι σαρκῶν ἐδωδῆς, ὡσπερ Ὀρφέα τὸν παλαιὸν ἱστοροῦσι, σοφισμα μᾶλλον ἢ φυγὴ τῶν περὶ τὴν τροφήν ἀδικημάτων ἐστί.

οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τὸ λοιπὸν τῶν Ἰταλῶν πλῆθος φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. ἐν γὰρ ὑπάρχει πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἐνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. διόπερ καὶ κτείνοντες αὐτὰ καὶ ταῖς σαρκῖν αὐτῶν τρεφόμενοι ἀδικήσομεν τε καὶ ἀσεβήσομεν ὡς συγγενεῖς ἀναιροῦντες.

Opiniones parecidas se encuentran también en Diógenes Laercio (8.13.3-8.13.4⁴⁸⁷), en la *Vita Pythagorae* de Porfirio (19.8-19.14⁴⁸⁸) y en el *De Abstinencia* del mismo autor (3.25.33-3.25.34⁴⁸⁹) y, de nuevo, en Jámblico (*Pr.* 125.27-125.29⁴⁹⁰). Es decir, esa συγγένεια que mencionan tanto Jámblico, como Sexto Empírico, Porfirio o Diógenes Laercio es la que parece tener en mente también Ps. Plutarco al evocar en la humanidad la participación de una misma naturaleza con los animales.

En cuanto a su interpretación, ésta es la segunda vez en la que el autor se vale del mismo pasaje en *De Homero*. En el capítulo 120⁴⁹¹, dentro de su argumentación sobre el destino, había presentado la historia de los marineros de Odiseo como ejemplo de una desgracia acaecida a resultas de una mala elección. La mayoría de los comentarios sobre dicho pasaje va en ese mismo sentido, como ya se ha visto, aunque parece haber recibido explicaciones de todo tipo. Sólo en los escolios, por ejemplo, es posible encontrar otras tres: una, de carácter físico, toma a los bueyes de Helios por los días que la tripulación de Odiseo hubo de esperar antes de hacerse a la mar, donde habría de perecer en su fallido intento de regreso a Ítaca⁴⁹²; otra, de tipo histórico, explica que Helios, en realidad un rey de los tiempos antiguos, se había vengado de los marineros por el robo perpetrado haciendo

⁴⁸⁷ Diógenes Laercio, 8.13.3-8.13.4: τοῦτον γὰρ καὶ τὸ φονεῦειν ἀπαγορεύειν, μὴ ὅτι γε ἄπτεσθαι τῶν ζώων κοινὸν δίκαιον ἡμῖν ἐχόντων ψυχῆς.

⁴⁸⁸ *VP* 19.8-19.14: μάλιστα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναι φησὶ τὴν ψυχὴν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζώων, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἀπλῶς ἔστι, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν.

⁴⁸⁹ *Abst.* 3.25.33-3.25.34: παντάπασιν ἂν οἰκείον εἶη καὶ συγγενὲς ἡμῖν τὸ τῶν λοιπῶν ζώων γένος.

⁴⁹⁰ *Pr.* 125.27-125.29: Τὸ δὲ ἐμψύχων ἀπέχου ἐπὶ δικαιοσύνην προτρέπει καὶ πᾶσαν τὴν τοῦ συγγενοῦς τιμὴν καὶ τὴν τῆς ὁμοίας ζωῆς ἀποδοχὴν καὶ πρὸς ἕτερα τοιαῦτα πλείονα.

⁴⁹¹ Cf. p. 95.

⁴⁹² *Sch. DEJ Od.* 1.8 ὁ *sch. B Od.* 12.353.

que su ejército los exterminara⁴⁹³; una tercera, en fin, considera que Homero había codificado en este mito una enseñanza sobre el no alimentarse de bueyes destinados a arar la tierra⁴⁹⁴. En contraste con todas estas interpretaciones, la exégesis sobre la transmigración que se encuentra en *De Homero* constituye una rareza. El único caso hallado en el que el episodio de la vacada de Helios aparece mencionado junto a Pitágoras y la abstención de comer carne a él asociada se encuentra en la introducción del *De esu carniium I* de Plutarco. A lo largo tanto de este discurso como del que constituye su segunda parte el de Queronea acumula argumentos a favor de una dieta vegetariana, por ejemplo, que el comer carne es un acto salvaje, que la tierra produce todo lo necesario para el hombre o que éste no está preparado naturalmente para ser cazador o soportar una dieta carnívora. En el prólogo de la primera parte, después de avanzar algunos de estos argumentos, se cita un par de hexámetros perteneciente al pasaje de *Odisea* que nos ocupa (*De esu Carnium I* 993A 1-993C 7):

Ἀλλὰ σὺ μὲν ἐρωτᾷς τίς λόγῳ Πυθαγόρας ἀπείχετο σαρκοφαγίας, ἐγὼ δὲ θαυμάζω καὶ τίς πάθει καὶ ποία ψυχῆ [ἢ λόγῳ] ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἦσατο φόνου στόματι καὶ τεθνηκότος ζώου χεῖλεσι προσήσατο σαρκὸς καὶ νεκρῶν σωμάτων καὶ ἐώλων προθέμενος τραπέζας ὄψα καὶ τρυφὰς [καὶ] προσέτι εἶπεν τὰ μικρὸν ἔμπροσθεν βρυχώμενα μέρη καὶ φθεγγόμενα καὶ κινούμενα καὶ βλέποντα· πῶς ἢ ὄψις ὑπέμεινε τὸν φόνον σφαζομένων δερομένων διαμελιζομένων, πῶς ἢ ὄσφρησις ἤνεγκε τὴν ἀποφορὰν, πῶς τὴν γεῦσιν οὐκ ἀπέστρεψεν ὁ μολυσμὸς ἐλκῶν ψαύουσαν ἀλλοτριῶν καὶ τραυμάτων θανασίμων χυμοῦς καὶ ἰχῶρας ἀπολαμβάνουσιν.

εἶρπον μὲν ῥινοί, κρέα δ' ἀμφ' ὀβελοῖς ἐμεμύκει

ὀπταλέα τε καὶ ὠμά, βοῶν δ' ὧς γίγνεται φωνή.⁴⁹⁵

τοῦτο πλάσμα καὶ μῦθος ἐστὶ, τὸ δὲ γε δεῖπνον ἀληθῶς τερατῶδες, πεινῆν τινα τῶν μυκωμένων ἔτι, [καὶ] διδάσκοντα ἀφ' ὧν δεῖ τρέφεσθαι ζώντων ἔτι καὶ λαλούντων, <καὶ> διαταπτόμενον ἀρτύσεις τινὰς καὶ ὀπτήσεις καὶ παραθέσεις.

⁴⁹³ *Sch. Y Od.* 1.8.

⁴⁹⁴ *Sch. D Od.* 1.8.

⁴⁹⁵ *Od.* 12.395-12.396.

El problema en esta cita y lo que motiva que no pueda ser considerada un paralelo para la interpretación de *De Homero* es la explicación que a continuación añade Plutarco. En aquellos versos se cuenta cómo prepararon los marineros la carne de los bueyes y cómo comenzó a mugir, sorprendentemente, cuando fue espetada. El filósofo explica, en tono de reproche, que la escena del festín, al que tacha de *τερατώδες*, portentoso, no es más que un *μῦθος*, un cuento, del que el poeta se vale para explicar de qué animales hay que alimentarse cuando aún están vivos y cómo ha de ser preparada su carne. Ninguna relación con la transmigración, entonces, por más que a lo largo del texto se aluda a ella en varias ocasiones como uno de los argumentos centrales en el discurso⁴⁹⁶. En fin, la única conexión que puede tenderse entre la metempsícosis y el episodio del rebaño de Helios en el *De esu carniū* plutarqueo no va más allá de la coincidencia de ambos en esta misma obra. Es posible, a pesar de todo, que la lectura de este discurso de Plutarco sobre la abstinencia inspirara a nuestro autor para poner el colofón al capítulo 125, pero esto, si fuese así, es complicado de demostrar. De este modo, a falta de paralelos, sólo puede concluirse que esta interpretación sobre la historia de los compañeros de Odiseo constituye un *ἄπαξ*.

⁴⁹⁶En 996B 3-996C 9 en la primera parte y 997D 11-998A 8, 998C 2-998C 11 y 998D 1-998D 3 en la segunda.

5. De Homero 2 cap. 126 (1395-1405): Odiseo, Circe y la transmigración.

Καὶ τὸ μεταβάλλειν δὲ τοὺς ἐταίρους τοῦ Ὀδυσσεύος εἰς σῦας καὶ τοιαῦτα ζῷα τοῦτο αἰνίττεται, ὅτι τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων αἱ ψυχαὶ μεταλλάττουσιν εἰς εἶδη σωμάτων θηριωδῶν, ἐμπεσοῦσαι εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἐγκύκλιον περιφορὰν, ἣν Κίρκην προσαγορεύει καὶ κατὰ τὸ εἶκος Ἥλιου παῖδα ὑποτίθεται, οἰκοῦσαν ἐν τῇ Αἰαίῃ νήσῳ· ταύτην δὲ ἀπὸ τοῦ “αἰάζειν” καὶ ὀδύρεσθαι τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τοῖς θανάτοις κέκληκεν. ὁ δὲ ἔμφρων ἀνὴρ, αὐτὸς ὁ Ὀδυσσεύς, οὐκ ἔπαθε τὴν τοιαύτην μεταβολήν, παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ (τουτέστι τοῦ λόγου) τὸ ἀπαθὲς λαβών. αὐτὸς δὲ οὗτος (sc. Ὀδυσσεύς) καὶ εἰς Ἄιδου κάτεισιν, ὥσπερ εἶναι λέγων χωρίζειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ θεατῆς ψυχῶν τῶν τε ἀγαθῶν καὶ τῶν φαύλων γιγνόμενος.

Y la transformación de los compañeros de Odiseo en cerdos y animales de tal clase expresa lo siguiente en enigmas: que las almas de los hombres insensatos mudan a formas de cuerpos animales, porque caen a la revolución cíclica del Todo, a la que llama Circe y, como es lógico, supone hija del Sol, habitante de la isla Eea. A ésta la llamó así por los ayes y el quejarse de los hombres por su muerte. Pero el hombre sensato, es decir, Odiseo, no sufrió tal cambio, porque tomó de Hermes (esto es, de la Razón) la impasibilidad. Éste mismo (sc. Odiseo) baja también al Hades, como diciendo que ha acaecido el separarse el alma del cuerpo y convirtiéndose en espectador de las almas tanto de los buenos como de los malvados.

Paralelos: sobre Circe como alegoría de la transmigración, Estobeo (1.49.60.1-1.49.60.67); **sobre la etimología de Αἰαίη,** Mauro Servio Honorato (*Aen.* 7.10.4-7.10.5 y 3.386.5-3.386.7), Estobeo (1.49.60.27-1.49.60.30), Hesiquio (*alpha* 1662.2-1662.6), *Etymologicum Genuinum* (*alpha* 172.1-172.5), *Etymologicum Magnum* (*alpha* 27.5-27.7), *Etymologicum Symeonis* (*alpha* 1.122.19-1.122.22), *Scholia in Lycophronem* (815.86-815.88) y un escolio de *Odisea* (*sch.* MS *Od.* 9.32); **sobre la ἀπάθεια, la ἐγκράτεια o la sabiduría de Odiseo,** multitud de ocurrencias, por ejemplo, Jenofonte (*Mem.* 1.3.7.1-1.3.8.1), Heráclito el paradoxógrafo (*De Incredilibus* 11.1-11.4), Horacio (*Ep.* 1.2.18-1.2.26), Heráclito el Homérico (*All.* 70.1.1-70.5.2 y 70.3.1-70.3.3), Séneca (*Dialogi* 2.2.1.8-2.2.1.10), Ario Dídimο (*Liber de Philosophorum Sectis* 59,1.3-59,1.9), Ateneo (1.18.10-1.18.12), Arístides Quintiliano (*De musica* 2.18.32-2.18.36), Procopio (*Ep.* 2.20-2.23), Eustacio (*Ad Od.* 1.17.7-1.17.11, 1.22.15-1.22.16, 1.200.33-1.200.35, 1.208.6-1.208.8, 1.309.26-1.309.28, 1.313.45, 1.319.7-1.319.10, 1.325.11-1.325.13, 1.332.31-1.332.32, 1.352.26-1.352.27, 1.370.25-1.370.29, 1.378.44-1.379.7, 1.383.45-1.384.2, 1.384.25-1.384.44, 2.3.24-2.3.28, 2.3.40-2.3.43, etc.)

o algunos escolios (*sch.* HMQR *Od.* 1.1 y *sch.* T *Od.* 10.305); **sobre la identificación de Hermes con el λόγος**, dentro de la interpretación de la teomaquia, Heráclito (*All.* 55.1.1-55.3.1), Porfirio (*Ad Il.* 20.67sq.17-20.67sq.18) Cirilo de Alejandría (*Contra Julianum* 1.36.19-1.36.22), Eustacio (*Ad Il.* 4.372.4-4.372.7) y los escolios (*sch.* D *Il.* 20.67, *sch.* b *Il.* 20.72b 2 ó *sch.* D *Il.* 20.74); **sobre la identificación de Hermes con el λόγος** de un modo general, Filodemo (*Mus.* 34.29-34.33 Kemke), Cornuto (*N.D.* 20.18-20.21), Ps. Clemente de Roma (*Hom. Clem.* 6.15.2.1-6.15.3.1), Plutarco (*Amatorius* 757B 8-757B 10), Justino Mártir (*Apol.* 21.2.3-21.2.4 y 22.2.3-22.2.4), Hipólito (*Haer.* 4.48.2.1 y 5.7.29.2-5.7.29.3), Eusebio (*PE* 5.3.5.1-5.3.5.3), Estobeo (1.5.14.1-1.5.14.14), Proclo (*In Alc.* 105.1-105.3), la *Suda* (*epsilon* 3037.1-3037.6), Eustacio (*Ad Il.* 1.279.21-1.279.25, 2.98.9, 4.863.15, 4.882.5 y *Ad Od.* 1.15.4, 1.196.17-1.196.18, 1.198.10-1.198.13, 1.275.36-1.275.37), Ps. Zonaras (*epsilon* 863.27-863.29), los escolios de los *Haliutica* de Opiano (2.27.1-2.27.2), uno de los escolios de Aretas sobre el *Iuppiter Tragoedus* de Luciano (*sch.* VΔ *in Jtr.* 21.43.12), algunos escolios homéricos (*sch.* D *Il.* 5.385.97-5.385.98, *sch.* Q *Il.* 15.319 y *sch.* DEJ *Od.* 1.38.15-1.38.17, *sch.* EQ *Od.* 8.322), un comentario anónimo a la *Retórica* aristotélica (*In Rh.* 149.5-149.7), etc; **sobre Hermes-λόγος en un contexto relacionado con Circe**, Heráclito (*All.* 72.1.1-72.19.3), Ateneo (1.18.10-1.18.12), Estobeo (1.49.60.63-1.49.60.67) y Eustacio (*Ad Od.* 1.352.26-1.352.27).

Para cerrar la sección dedicada a la doctrina de la transmigración y como última prueba de su origen homérico, el autor recurre al episodio de la maga Circe relatado en el décimo canto de *Odisea*, al que proporciona una de las exégesis más elaboradas de todo el libro. Como se explica en el capítulo 126, con la transformación de los compañeros de Odiseo en animales por obra de la hechicera, Homero estaría expresando mediante enigmas el ciclo de reencarnaciones por las que ha de pasar el alma en su existencia terrena. Al estar causado el cambio por el bebedizo y los ensalmos de Circe, es natural que este personaje constituyera el núcleo o el apoyo sobre el que descansa toda la interpretación, de ahí su identificación, como se expone en *De Homero*, con el hecho mismo de la reencarnación. Además, dos hexámetros pertenecientes al mismo canto, *Od.* 10.239-10.240, detallan que la transformación de los marineros en cerdos se produjo sin menoscabo de su capacidad intelectual, es decir, de su νοῦς, que quedó intacto:

οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε
καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ.

Tales versos leídos por los griegos de época posterior, educados en la especulación filosófica, eran susceptibles, lógicamente, de sufrir una eventual identificación del *voûs* que se menciona en el segundo de ellos con el alma. Este hecho podría haber propiciado, quizá, de un modo natural, la vinculación de este mito con la creencia órfico-pitagórica en la transmigración.

Sin embargo, es posible ahondar un poco más. Es de notar que, según aclara el autor, sólo las almas de los insensatos se ven avocadas a dicha mudanza. Esta idea es la misma que Platón expone en varias ocasiones a lo largo de sus diálogos. Aunque en algunos de ellos el discípulo de Sócrates presenta a las almas eligiendo conscientemente una vida animal⁴⁹⁷, en otros ésta les sobreviene como castigo por haber llevado una existencia terrena vuelta por completo a lo material, como explica, por ejemplo, en el *Timeo* (*Ti.* 42b 3-42c 4⁴⁹⁸). Avanzando un poco en esa hipótesis, Platón llega a detallar, incluso, los animales en los que el alma termina habitando según la existencia que hubiera desarrollado antes de su separación del cuerpo, en *Phd.* 81e 5-82a 5:

Οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διηυλαβημένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι. ἢ οὐκ οἶει;

[...]

Τοὺς δὲ γε ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἀρπαγὰς προτετιμηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἰεράκων καὶ ἰκτινῶν γένη· ἢ ποῖ ἂν ἄλλοσέ φαμεν τὰς τοιαύτας ἰέναι;

Relacionada con esta creencia expuesta por Platón, existe otra exégesis del mismo mito de Circe, la más extendida, que la hace pasar, si no por la personificación de la transmigración, como en *De Homero*, sí por la encarnación del placer. Nuestro autor, sin ir

⁴⁹⁷ Por ejemplo, dentro del relato de Er, en *R.* 620a 3-620b 5 o en la descripción de la ley Adrastea, en *Phdr.* 249b 1-249b 5.

⁴⁹⁸ *Ti.* 42b 3-42c 4: καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι, σφαλεις δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἰς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν.

más lejos, recoge esta postura un poco más adelante, en el capítulo 136⁴⁹⁹. Si el placer es, como dice Platón en el *Timeo* (*Ti.* 69d 1⁵⁰⁰), el mayor estímulo para lo malo, o deviene en la sinrazón para quien comete el error de considerarlo un bien, según hace declarar a Protarco en el *Filebo* (*Phlb.* 55a 9-55a 12⁵⁰¹), si, en consecuencia, es algo propio de bestias, θηριώδης (*R.* 591c 5-591d 3⁵⁰²), es lógico que se lo equiparara a Circe, que torna a los hombres en fieras. Tal es la postura que desarrollan, por ejemplo, Mauro Servio Honorato (*Aen.* 7.19.1-7.19.6⁵⁰³), Eustacio (*Ad Od.* 1.378.44-1.378.45⁵⁰⁴), los escolios (*sch.* HQ *Od.* 9.98⁵⁰⁵) o Heráclito el Homérico (*All.* 72.2.1-72.3.3), que da comienzo así a los dos capítulos dedicados en sus *Allegoriae* a la explicación de este mito:

Ὁ δὲ Κίρκης κυκεῶν ἡδονῆς ἐστὶν ἀγγεῖον, ὃ πίνοντες οἱ ἀκόλαστοι διὰ τῆς ἐφημέρου πλησμονῆς συῶν ἀθλιώτερον βίον ζῶσι. Διὰ τοῦτο οἱ μὲν Ὀδυσσεῶς ἐταῖροι,

⁴⁹⁹ *De Homero* 2 136 (1610-1616): τὸν σοφώτατον καὶ φρονιμώτατον πεποίηκεν (sc. Ὅμηρος) ὑπὲρ εὐκλείας πόνου καταφρονοῦντα καὶ ἡδονῆς ὑπερορῶντα: [...] τὸ δὲ δεῦτερον οὕτως:

ἦ μὲν μ' αὐτόθ' ἔρυκε Καλυψώ, δῖα θεάων.

ὥς δ' αὐτως Κίρκη κατερήτυεν ἐν μεγάροισιν

Αἰαίη δολόεσσα, λιλαιομένη πόσιν εἶναι.

ἀλλ' ἐμὸν οὐ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθε. (*Od.* 9.29-9.33)

⁵⁰⁰ *Ti.* 69d 1: ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ.

⁵⁰¹ *Phlb.* 55a 9-55a 12: ΠΡΩ. Πολλή τις, ὡς ἔοικεν, ὃ Σώκρατες, ἀλογία συμβαίνει γίνεσθαι, ἐάν τις τὴν ἡδονήν ὡς ἀγαθὸν ἡμῖν τιθῆται. ΣΩ. Πολλή, κτλ.

⁵⁰² *R.* 591c 5-591d 3: Ἐπειτά γ', εἶπον, τὴν τοῦ σώματος ἕξι καὶ τροφήν οὐχ ὅπως τῇ θηριώδει καὶ ἀλόγῳ ἡδονῇ ἐπιτρέψας ἐνταῦθα τετραμμένος ζήσει, [...] ἀλλ' αἰετὴν ἐν τῷ σώματι ἀρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα συμφωνίας ἀρμοστούμενος φανεῖται.

⁵⁰³ *Aen.* 7.19.1-7.19.6: *dea saeva aut per se, aut herbis potentibus saeva. Circe autem ideo Solis fingitur filia, quia clarissima meretrix fuit, et nihil est sole clarius. haec libidine sua et blandimentis homines in ferinam vitam ab humana deducebat, ut libidini et voluptatibus operam darent: unde datus est locus fabulae. aperte Horatius*

sub domina meretrice fuisset turpis et excors (*Ep.* 1.2.24)

⁵⁰⁴ *Ad Od.* 1.378.44-1.378.45: Κίρκη ἢ κατὰ τὰ γευστὰ ἡδονή, καὶ ἢ ἐκ τρυφῆς κατασάρκωσις. ἥπερ οἱ ἐμπελάσαντες ἐκθηριοῦνται μὲν οἷον τῇ ἀλογίᾳ.

⁵⁰⁵ *Sch.* HQ *Od.* 9.98: τοὺς μὲν ἐγὼν ἐπὶ νῆας ἄγον] διδάσκει ὅτι οὐ χρὴ ὑπεριδεῖν ἐταίρους κινδυνεύοντας, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς πρὸς τοὺς ἐκθηριοθέντας ὑπὸ Κίρκης μόνος τολμᾷ καὶ ἔρχεται. ἐγκράτειαν δὲ σημαίνει αὐτοῦ, εἰ μὴδὲ τὴν ἀρχὴν ἤψατο τοιαύτης ἡδονῆς, ἢ καὶ γευσάμενος ἀπέστη καὶ οὐκ ἐνικήθη τῆς ἰδίας φύσεως.

χορὸς ὄντες ἠλίθιος, ἤττηνται τῆς γαστριμαργίας, ἢ δ' Ὀδυσσέως φρόνησις ἐνίκησε τὴν παρὰ Κίρκην τρυφήν.

Miguel Pselo (*Oratoria minora* 33.17-33.19⁵⁰⁶) comparte con Heráclito esta interpretación, pero, aunque sigue considerando a Circe como personificación del placer, sin embargo, añade un nuevo matiz. Este autor supone que la transformación que obra la hechicera es distinta en cada alma y está en función de su πάθος, de su disposición anímica. Tal lectura, lejos de ser de origen bizantino, puede, con todo, retrotraerse en el pasado un milenio al menos, puesto que es posible encontrarla apenas sin cambios en los *Deipnosophistae* de Ateneo (1.18.10-1.18.12⁵⁰⁷) o, incluso antes, en la oratoria de Dion de Prusa. Así, este último, en *Or.* 8.21.4-8.22.1, como hiciera Platón en el texto citado anteriormente, parece dejar entender que el placer, es decir, Circe, transforma en unos animales u otros, aunque figuradamente, a los hombres apegados en demasía a lo terreno, según provinieran sus excesos del gusto, el olfato, etc.:

Ὅμηρός φησι τὴν Κίρκην τοὺς τοῦ Ὀδυσσέως ἐταίρους καταφαρμάξαι, κάπειτα τοὺς μὲν σῶς αὐτῶν, τοὺς δὲ λύκους γενέσθαι, τοὺς δὲ ἄλλ' ἅττα θηρία, τοιοῦτόν ἐστι τὸ χρῆμα τῆς ἡδονῆς, οὐχ ἀπλῶς ἐπιβουλευούσης, ἀλλὰ πάντα τρόπον, διὰ τε τῆς ὄψεως καὶ ἀκοῆς ἢ ὀσφρήσεως ἢ γεύσεως ἢ ἀφῆς, κτλ.

Cierto que en estas interpretaciones no se hace mención alguna a la doctrina de la metempsícosis, pero, aun así, es palpable la relación con la exégesis recogida en el capítulo 126 de *De Homero*. En todos estos casos, Circe, ya se la considere la hipóstasis de la transmigración, ya del placer, es la causante de una transformación en los hombres que, lejos de una vida contemplativa, vuelven excesivamente su atención a lo mundano y causan la agitación en su alma. Si esto es así, es decir, si existe algún tipo de parentesco entre estas dos lecturas del mismo mito, se hace necesario averiguar qué elemento pudo servir de visagra entre ellas.

⁵⁰⁶ *Oratoria minora* 33.17-33.19: ποιητικὸν γὰρ ὑφ' ἐτέρᾳ μορφῇ τὰ τῆς φιλοσοφίας κρύπτειν ἀπόρρητα. τὴν γὰρ τοὶ Κίρκην ἡδονὴν ἄντικρυς νόησον μεταποιοῦσαν ψυχὰς πρὸς ὃ ἐκάστη πάθος κεκίνητο.

⁵⁰⁷ Ateneo, 1.18.10-1.18.12: τοὺς τε παρὰ Κίρκην λέοντας ποιεῖ καὶ λύκους ταῖς ἡδοναῖς ἐπακολουθήσαντας. τὸν δὲ Ὀδυσσεῖα σφάζει τῷ Ἑρμοῦ λόγῳ πεισθέντα· διὸ καὶ ἀπαθῆς γίνεται.

A este respecto, parece adecuado destacar otra interpretación que gozó de fortuna en determinados ámbitos del pensamiento griego y que atañe al papel de Odiseo en este mito. Entre los comentaristas del poeta era común ver en el Laertiada a la encarnación del filósofo que, mediante el dominio de las pasiones, intenta alcanzar la excelencia. Por ejemplo, Eustacio (*Ad Od.* 1.27.10-1.27.14) nos habla de la costumbre entre los antiguos de tomar a Penélope por una alegoría de la filosofía, de tal modo que el deseo de Odiseo de volver junto a su esposa aparece como una búsqueda en pos del conocimiento⁵⁰⁸; por otro lado, Heráclito en sus *Allegoriae* (70.1.1-70.5.2) equipara los peligros a los que el héroe se enfrenta en su retorno con los vicios que ha de superar quien pretenda la consecución de la virtud⁵⁰⁹. Estas reflexiones sobre Odiseo no son, en absoluto, las únicas. Sólo Eustacio, junto con el ejemplo referido arriba, llama al héroe φιλόσοφος más de una docena de veces a lo largo de su comentario de la *Odisea*⁵¹⁰. Además, son comunes los testimonios que se refieren a aquél con la denominación de σοφός o σοφώτατος τῶν Ἑλλήνων: por ejemplo, Heráclito el paradoxógrafo (*De Incredibilibus* 11.1-11.4⁵¹¹), Ario Dídimο (*Liber de*

⁵⁰⁸ *Ad Od.* 1.27.10-1.27.14: Ὅτι τὸν Ὀδυσσεῖα μὲν, εἰς φιλόσοφον οἱ παλαιοὶ μεταλαμβάνουσι. τὴν δ' ὑπ' αὐτοῦ διωκομένην Πηνελόπην, εἰς φιλοσοφίαν ἐκλαμβάνονται. οὐ τὴν ἱστορίαν ἐξαφανίζοντες, ἀλλὰ τὸ ταπεινὸν, φιλοσόφως ἀνάγοντες. καὶ χαρακτηρίζοντες ἐκ τοῦ διώκοντος ὃ φασί, τὸ διωκόμενον. ἤγουν ἐκ τοῦ φιλοσόφου Ὀδυσσεῖως, ὑποδεικνύντες καὶ τὴν ὑπ' αὐτοῦ διωκομένην ἥτοι ποθουμένην γυναῖκα. καὶ φιλοσοφίαν εἶναι ὑπονοοῦντες ἐξ ἐκείνου, καὶ αὐτήν. τοὺς δὲ γε μνηστῆρας, ἐραστὰς φιλοσοφίας νοοῦσιν.

⁵⁰⁹ *All.* 70.1.1-70.5.2: Καθόλου δὲ τὴν Ὀδυσσεῖως πλάνην, εἴ τις ἀκριβῶς ἐθέλει σκοπεῖν, ἠλληγορημένην εὐρήσει· πάσης γὰρ ἀρετῆς καθάπερ ὄργανόν τι τὸν Ὀδυσσεῖα παραστησάμενος ἑαυτῷ διὰ τοῦτο πεφιλοσόφηκεν, ἐπειδὴ τὰς ἐκνεμομένας τὸν ἀνθρώπινον βίον ἤχθηρε κακίας. Ἡδονὴν μὲν γε, τὸ Λωτοφάγον χωρίον, ξένης γεωργὸν ἀπολαύσεως, ἣν Ὀδυσσεὺς ἐγκρατῶς παρέπλευσεν· τὸν δ' ἄγριον ἐκάστου θυμὸν ὡσπερὶ καυτηρίῳ τῇ παραινέσει τῶν λόγων ἐπήρωσε. Κύκλωψ δὲ οὗτος ὠνόμασται, ὁ τοὺς λογισμοὺς ὑποκλωπῶν. El escolio *sch.* T *Od.* 9.89 reproduce este párrafo.

⁵¹⁰ *Ad Od.* 1.17.7-1.17.11, 1.22.15-1.22.16, 1.200.33-1.200.35, 1.208.6-1.208.8, 1.309.26-1.309.28, 1.313.45, 1.319.7-1.319.10, 1.332.31-1.332.32, 1.378.44-1.379.7, 1.383.45-1.384.2, 1.384.25-1.384.44, 2.3.24-2.3.28, 2.3.40-2.3.43, etc.

⁵¹¹ *De Incredibilibus* 11.1-11.4: Τοῦτον (sc. τὸν Κύκλωπα) ἂν τις ὑπολάβοι διαιτώμενον ἐπ' ἐρημίᾳ νόμων ἄπειρον εἶναι, πεποιθένα δὲ τῇ βίᾳ, μίαν αἴσθησιν ἔχοντα τὴν ἀπὸ τῆς ὀράσεως, λογισμῷ δὲ μηδὲν προβλέποντα· ὃν ὁ σοφὸς Ὀδυσσεὺς κατεπόνησε.

Philosophorum Sectis 59,1.3-59,1.9 [= Estobeo 2.7.3e.2-2.7.3e.8⁵¹²]), Arístides Quintiliano (*De musica* 2.18.32-2.18.36⁵¹³), Procopio (*Ep.* 2.20-2.23⁵¹⁴) o un larguísimo escolio (*sch. HMQR Od.* 1.1⁵¹⁵) en el que se recogen los intentos de Antístenes el cínico por demostrar que con el epíteto πολύτροπος Homero estaba aludiendo a la sabiduría del itacense.

De vuelta a la alegoría sobre Circe y la transmigración de las almas, quizá fue, entonces, la comentada reinterpretación moralizante de la figura de Odiseo la que inspiró a los exégetas para ver en cada uno de los episodios de su paciente retorno los elementos que pueden provocar la agitación del alma: por ejemplo, Calipso resulta ser el cuerpo que, como envoltura carnal, encierra y turba al espíritu (en Eustacio, *Ad Od.* 1.17.7.-1.17.11⁵¹⁶), el cíclope Polifemo, la ira que ciega a la razón, según se lee en el texto de Heráclito de la página anterior, y, en el mismo, los Lotófagos, el placer, de un modo semejante a las

⁵¹² *Liber de Philosophorum Sectis* 59,1.3-59,1.9 (= Estobeo 2.7.3e.2-2.7.3e.8): Ὅμηρος, δεδόσθω γὰρ τῇ ἀρχαιότητι προνομία, ψυχικὸν ἀπεφίνατο τὸ τῆς εὐδαιμονίας τέλος, καὶ ταῦτα διὰ τοῦ παρεισαγομένου προσώπου σοφωτάτου παρ' αὐτῶ. Πεποιήται γὰρ Ὀδυσσεὺς ἀναφωνῶν·

οὐ γὰρ ἔγωγέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι,

ἢ ὅταν εὐφοροσύνη μὲν ἔχη κατὰ δῆμον ἅπαντα. (*Od.* 9.5-9.6)

⁵¹³ *De Musica* 2.18.32-2.18.36: τὴν μὲν γὰρ βλαβερὰν καὶ φευκτὴν μελωδίαν ὡς ἐς κακίαν καὶ διαφθορὰν ὑπαγομένην θηριώδεσι τὴν μορφήν καὶ θνηταῖς γυναιξὶ ταῖς Σειρήσι περιέθηκαν, ἃς νικῶσι μὲν αἱ Μοῦσαι, φεύγει δὲ προτροπάδην ὁ σοφὸς Ὀδυσσεύς, κτλ.

⁵¹⁴ *Ep.* 2.20-2.23: Ὀδυσσέα δὲ τὸν σοφόν, νῆσον οἰκοῦντα μικρὰν ὁμοῦ καὶ τραχεῖαν καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ τὴν Ἰθάκην, οὔτε Καλυψὼ πέπεικεν οὔτε φύσεως ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβολὴ τὸ μὴ τὴν Ἰθάκην ἀντὶ τούτων αἰρεῖσθαι.

⁵¹⁵ El escolio se reproduce sólo en parte. *Sch. HMQR Od.* 1.1 (= Antístenes fr. 51 Caizzi = Porfirio, *Ad Od.* 1.1): Ἀπορία. πολύτροπον] οὐκ ἐπαινεῖν φησιν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσέα μᾶλλον ἢ ψέγειν, λέγοντα αὐτὸν πολύτροπον. [...] Λύσις. λύων οὖν ὁ Ἀντισθένης φησὶ, Τί οὖν; ἄρα γε πονηρὸς ὁ Ὀδυσσεὺς ὅτι πολύτροπος ἐκλήθη; καὶ μὴν διότι σοφὸς οὕτως αὐτὸν προσείρηκε. μήποτε οὖν ὁ τρόπος τὸ μὲν τι σημαίνει τὸ ἦθος, τὸ δὲ τι σημαίνει τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν; [...] εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοὶ εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς λέγειν τρόπους· ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ καὶ ἀγαθοὶ εἰσι, διὰ τοῦτό φησι τὸν Ὀδυσσέα Ὅμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι, κτλ

⁵¹⁶ *Ad Od.* 1.17.7.-1.17.11: Ὅτι τὴν Καλυψὼ εἰ μὲν βασίλισσα ἦν καὶ νήσου ἐκράτει ἦν καὶ οἱ γεωγραφοῦντες παραδιδόασι, μικρὰ περιεργάζονται οἱ παλαιοί. μεταπλάττουσι δὲ αὐτὴν τῇ ἀλληγορίᾳ εἰς τὸ καθ' ἡμᾶς σῶμα, ὡς συγκαλύπτουσαν ἐντὸς δίκην ἐλύτρου τὸν ψυχικὸν μάργαρον. ἥτις καὶ αὐτὴ κατεῖχε τὸν φιλόσοφον Ὀδυσσέα ὡς ἄνθρωπον ἐνδεδεμένον σαρκί.

Sirenas en la perspectiva de Eustacio (*Ad Od.* 2.3.24-2.3.28⁵¹⁷) o, por supuesto, Circe en los casos de Ateneo o Dion de Prusa vistos con anterioridad⁵¹⁸. Siguiendo esta línea, los exégetas llegaron, incluso, a tomar el fin del νόστος de Odiseo, su llegada a Ítaca, como el descanso del alma tras todos los impedimentos terrenos. Así lo entendió el neoplatónico Hermias de Alejandría en su comentario del *Fedro* (*In Phdr.* 214.19-214.24), en donde, mediante una curiosa exégesis, explica que Homero estaba describiendo en *Ilíada* la batalla del alma contra la materia y en *Odisea* su vuelta, accidentada, a lo inteligible:

Οἱ θεωρητικώτερον δὲ ἐξηγησάμενοι τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσειαν καὶ τὴν ἄνοδον ... διὸ, φασὶν, ἐν τῇ Ἰλιάδι, ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ πολεμεῖται ἐκ τῆς ὕλης, μάχας καὶ πολέμους καὶ τὰ τοιαῦτα ἐποίησεν, ἐν δὲ τῇ Ὀδυσσεΐα ... παραπλέοντα τὰς Σειρήνας καὶ ἐκφεύγοντα τὴν Κίρκην, τοὺς Κύκλωπας, τὴν Καλυψὼ καὶ πάντα τὰ ἐμποδίζοντα πρὸς ἀναγωγὴν ψυχῆς καὶ μετὰ ταῦτα ἀπελθόντα εἰς τὴν πατρίδα, τουτέστιν εἰς τὸ νοητόν.

En este contexto, la identificación de la maga con el placer bien pudo haber interactuado con aquellos versos de *Odisea* que describían la transformación de los marineros en animales sin menoscabo de su capacidad intelectual, creando, de este modo, el caldo de cultivo para el desarrollo de la alegoría recogida por nuestro tratado.

Para hallar una interpretación semejante a la de *De Homero* es necesario volver la atención a un extenso fragmento atribuido a Porfirio que se conserva en el *Florilegium* de Estobeo (1.49.60.1-1.49.60.67) y que guarda un destacable parecido con el capítulo 126⁵¹⁹. Junto a la alegoría sobre la palingenesia y precisamente por su extensión, que contrasta con el estilo braquilógico imperante en nuestra *vita*, el texto presuntamente porfiriano menciona algunos elementos a los que se ha hecho referencia en los párrafos precedentes, como la

⁵¹⁷ *Ad Od.* 2.3.24-2.3.28: ὁ μὲν γὰρ ἦττητο τῆς ἡδονῆς, ὃ δὴ μαρτύριόν ἐστιν ὅσον ἰσχύει ἡδονή, οἱ δὲ, πρὸς ἰσχύος ἔχοντες ἀπαγαγεῖν τὸν κηρὸν καὶ ἀκοῦσαι τῶν Σειρήνων, οὐκ ἐποίησαν οὕτως. αἴτιον δὲ ἡ κατ' ἀλληγορίαν διδασκαλία, καθ' ἣν ὁ φιλόσοφος μὲν Ὀδυσσεὺς τὰς τῶν φίλων ἀκοὰς κηρῷ ἀλείψας, τουτέστιν ἀλείπτῃς ἐκείνων διὰ σπουδαίας ἀκροάσεως εἰς φιλοσοφίαν γενόμενος, αὐτὸς μὲν ἐπιστημόνως ἤκουσεν, ὡς ἂν πειραθεῖη.

⁵¹⁸ Cf. pp. 177-178 y n. 507.

⁵¹⁹ Lambertson (1989) 115-119 y Buffière (1956) 506-517, comparan también ambos pasajes y coinciden en la anterioridad del *De Homero*. Sandbach, F.H., *Plutarchi Moralia*, vol. 7 (Leipzig, 1967), recoge la cita de Estobeo como uno más de los fragmentos plutarqueos, en concreto como el fr. 200.

relación entre Circe y el placer o la cita de *Odisea* que detalla la conservación de la conciencia en los hombres transformados por la hechicera. Además, aunque, curiosamente, no hay referencias directas a Odiseo como arquetipo del hombre virtuoso, sí se destaca, como en *De Homero*, el papel de la razón, en uno y otro caso identificada con Hermes, como única salida para evadir la reencarnación en un cuerpo animal. A continuación se reproducen yuxtapuestos el texto del capítulo 126 y algunas líneas de la cita de Porfirio, sólo en parte, debido a la longitud del fragmento:

Estobeo (1.49.60.1-1.49.60.67)

Τὰ δὲ παρ' Ὀμήρου περὶ τῆς Κίρκης λεγόμενα
θαυμαστὴν ἔχει τῶν περὶ ψυχὴν θεωρίαν.
Λέγεται γὰρ οὕτως·

οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνὴν τε

[τρίχας

τε καὶ δέμας· αὐτὰρ νοῦς ἦν

[ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ.

Ἔστι τοίνυν ὁ μῦθος αἰνιγμα τῶν περὶ ψυχῆς
ὑπὸ τε <Πυθαγόρου> λεγομένων καὶ
<Πλάτωνος,> ὡς ἄφθαρτος οὖσα τὴν φύσιν καὶ
αἰδίος, οὐ τι μὴν ἀπαθῆς οὐδὲ ἀμετάβλητος, ἐν
ταῖς λεγομέναις φθοραῖς καὶ τελευταῖς
μεταβολὴν ἴσχει καὶ μετακόσμησιν εἰς ἕτερα
σωμάτων εἶδη, καθ' ἡδονὴν διώκουσα τὸ
πρόσφορον καὶ οἰκεῖον ὁμοιότητι καὶ συνηθείᾳ
βίου διαίτης. Ἐνθα δ᾽ ἡ<λον> τὸ μετὰ παιδείας
ἐκάστω καὶ φιλοσοφίας ὄφελος, ἂν
μνημονεύουσα τῶν καλῶν ἢ ψυχὴ καὶ
δυσχεραίνουσα τὰς αἰσχροὺς καὶ παρανόμους
ἡδονὰς δύνηται κρατεῖν καὶ προσέχειν αὐτῇ καὶ
φυλάττειν, μὴ λάθῃ θηρίον γενομένη καὶ
στέρξασα σώματος οὐκ εὐφυοῦς οὐδὲ καθαροῦ
πρὸς ἀρετὴν, φύσιν ἄμουσον καὶ ἄλογον καὶ
τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ θυμούμενον μᾶλλον ἢ τὸ

De Homero 2 cap. 126 (1395-1405)

Καὶ τὸ μεταβάλλειν δὲ τοὺς ἐταίρους τοῦ
Ὀδυσσέως εἰς σύας καὶ τοιαῦτα ζῷα τοῦτο
αἰνίττεται, ὅτι τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων αἱ ψυχαὶ
μεταλλάττουσιν εἰς εἶδη σωμάτων θηριωδῶν,

ἐμπεσοῦσαι εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἐγκύκλιον περιφορὰν, ἣν Κίρκην προσαγορεύει καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς Ἥλιου παῖδα ὑποτίθεται, οἰκοῦσαν ἐν τῇ Αἰαίῃ νήσῳ· ταύτην δὲ ἀπὸ τοῦ “αἰάζειν” καὶ ὀδύρεσθαι τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τοῖς θανάτοις κέκληκεν.

ὁ δὲ ἔμφρων ἀνὴρ, αὐτὸς ὁ Ὀδυσσεύς, οὐκ ἔπαθε τὴν τοιαύτην μεταβολήν, παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ (τουτέστι τοῦ λόγου) τὸ ἀπαθὲς λαβών.

φρόνιμον αὔξοντος καὶ τρέφοντος. [...]

Ὅμηρος δὲ τὴν ἐν κύκλῳ περίοδον καὶ περιφορὰν παλιγγενεσίας Κίρκην προσηγόρευκεν, Ἥλιου παῖδα τοῦ πᾶσαν φθορὰν γενέσει καὶ γένεσιν αὖ πάλιν φθορᾶ συνάπτοντος ἀεὶ καὶ συνείροντος. Αἰαίη δὲ νῆσος ἡ δεχομένη τὸν ἀποθνήσκοντα μοῖρα καὶ χώρα τοῦ περιέχοντος, εἰς ἣν ἐμπεσοῦσαι πρῶτον αἱ ψυχαὶ πλανῶνται καὶ ξενοπαθοῦσι καὶ ὀλοφύρονται [...]. Διὸ δεῖ μάλιστα περὶ τὸν θάνατον, ὥσπερ ἐν τελετῇ, καθαρεύοντα παντὸς ἀπέχειν πάθους φαύλου τὴν ψυχὴν καὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν χαλεπὴν κοιμήσαντα καὶ φθόνους καὶ δυσμενείας καὶ ὀργὰς ἀπωτάτω τιθέμενον τοῦ φρονοῦντος ἐκβαίνειν τοῦ σώματος. Οὕτως ὁ χρυσόρραπις Ἑρμῆς ἀληθῶς ὁ λόγος ἐντυγχάνων καὶ δεικνύων ἐναργῶς τὸ καλόν, ἢ παντάπασιν εἴργει καὶ ἀπέχει τοῦ κυκεῶνος, ἢ πιοῦσαν ἐν ἀνθρωπίνῳ βίῳ καὶ ἦθει διαφυλάττει πλεῖστον χρόνον, ὡς ἀνυστόν ἐστι.

El parentesco entre nuestro texto y el que Estobeo atribuye a Porfirio se evidencia, lógicamente, porque en ambos casos se transmite la misma alegoría sobre Circe, aunque con más detalle en el porfiriano. Pero es, más allá de esa coincidencia, la semejanza entre la expresión usada en uno y otro la que parece apuntar a una fuente común. En este sentido destacan, de un modo llamativo, los términos en que ambos se refieren al proceso de la reencarnación: ἡ τοῦ παντὸς ἐγκύκλιος περιφορὰ en *De Homero* y ἡ ἐν κύκλῳ περίοδος καὶ περιφορὰ παλιγγενεσίας en el fragmento de Estobeo. Es probable que esta similitud que se percibe en el vocabulario usado por uno y otro texto remonte a la fuente que parecen compartir. Sin embargo, dicha semejanza da la impresión de ser sólo formal. La mención que se lee en *De Homero* sobre la “revolución cíclica del todo” en la que incurre el alma humana relaciona de algún modo el proceso de la reencarnación con la creencia en el movimiento circular del κόσμος. Aunque en la cita de Estobeo, como se ha dicho, se lee

una expresión muy semejante, el sentido, no obstante, es bien distinto, puesto que en este último es la transmigración misma la que se describe como “circuito y revolución en círculo”. No se está rechazando con esto el influjo de una fuente común en ambos textos: la coincidencia en la terminología es clara. Antes bien, la diferencia de uso que se percibe en uno y otro caso podría indicar una adaptación del material original a las preferencias o la intención particulares de cada autor.

Respecto a este punto, parece adecuado destacar el palmario enfoque platónico en el caso del pasaje atribuido a Porfirio, según sería lo esperado en un discípulo de Plotino. No en vano, el mismo autor deja clara desde el comienzo la perspectiva platónica y pitagórica con la que va a confeccionar su exégesis, precisamente como Ps. Plutarco en la sección que ahora se estudia. Así pues, a lo largo de ella hay referencias a la ἀνάμνησις⁵²⁰, a la división tripartita del alma⁵²¹ y a la encarnación en unos u otros seres condicionada a los impulsos emanados de las partes irascible o concupiscible de aquella⁵²², de un modo muy parecido al que se indicó en páginas anteriores. Podría ser, en consecuencia, que la hipotética fuente fuera platónica, pero esta suposición debería tomarse con prudencia. La argumentación en el texto de Estobeo parece presentar un estado más desarrollado en comparación con el capítulo 126 de *De Homero*, que es más simple en su argumentación, por lo que parece verosímil suponer que se aleja más del aspecto que la alegoría sobre Circe y la transmigración pudo haber tenido en origen. Es posible, por tanto, que todo el aparato filosófico del que viene acompañado el texto porfiriano, si se tiene en cuenta la ausencia de explicaciones equivalentes en nuestro tratado, pudiera haberse debido a un añadido o reelaboración posterior de su autor.

⁵²⁰ 1.49.60.14-1.49.60.15: μνημονεύουσα τῶν καλῶν ἢ ψυχῆ.

⁵²¹ 1.49.60.43-1.49.60.47: Ἡ γὰρ λεγομένη καὶ νομιζομένη τῶν ἐν Ἄιδου τρίδος ἐνταῦθά που τέτακται περὶ τὰ τῆς ψυχῆς σχιζόμενα μέρη, τὸ λογιστικὸν καὶ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικόν, ὧν ἕκαστον ἀρχὴν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ῥοπὴν ἐπὶ τὸν οἰκεῖον βίον ἐνδίδωσι.

⁵²² 1.49.60.48-1.49.60.58: Ὡν μὲν γὰρ ἐν τῇ μεταβολῇ καὶ γενέσει τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐξανθοῦν ἐπικρατεῖ καὶ δυναστεύει, τούτοις εἰς νοθῆ [καὶ] σώματα καὶ βίους θολεροῦς καὶ ἀκαθάρτους ὑπὸ φιληδονίας καὶ γαστριμαργίας φησὶ γενέσθαι τὴν μεταβολήν. Ὅταν δὲ φιλονεικίαις σκληραῖς καὶ φονικαῖς ὁμότησιν ἕκ τινος διαφορᾶς ἢ δυσμενείας ἐξηγριωμένον ἔχουσα παντάπασιν ἢ ψυχὴ τὸ θυμοειδὲς εἰς δευτέραν γένεσιν ἀφίκεται, πλήρης οὔσα προσφάτου πικρίας καὶ βαρυφρόνης, ἔρριπεν ἑαυτὴν εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος, κτλ.

La posibilidad de una fuente platónica para *De Homero* y su paralelo en Estobeo se hace más plausible si se busca el origen de la referencia a la ἐγκύκλιος περιφορά con la que ambos relacionan a la transmigración. Es, precisamente, en algunos de los relatos escatológicos que pueden leerse en los diálogos del filósofo donde se encuentran coincidencias terminológicas con nuestro tratado. Concretamente, en *Phdr.* 247d 1-247d 5, cuando, después de la célebre metáfora del auriga, Sócrates describe la procesión que los dioses encabezan más allá de las regiones celestes con el objeto de contemplar el ser, se nos cuenta que el alma, antes de caer, de nuevo, a un cuerpo terrestre, permanece en su contemplación de aquella οὐσία ὄντως οὐσα “hasta que la revolución en círculo la hace girar hacia el mismo lugar”:

ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὄση ἂν μέλη τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τὰληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλω ἢ περιφορὰ εἰς ταῦτὸν περιενέγκῃ.

Platón incide de un modo parecido en esta misma idea hasta en dos ocasiones más en el *Fedro*, en 247b 6-247c 2⁵²³ y 248a 1-248a 5⁵²⁴, y aun otra vez en el *Timeo* (*Ti.* 90c 8-90d 1⁵²⁵). Podría argumentarse, con todo, que, a pesar de aparecer en un contexto relativo a la transmigración, estas menciones a la “revolución” sufrida por el alma no influyen de manera directa en el proceso de la reencarnación en sí, es decir, no reflejan la misma idea que recoge *De Homero*. Aunque esto fuera así, como se ha dicho en otras ocasiones en este trabajo, por la afinidad que guarda *De Homero* con el ámbito de la doxografía, han de tenerse en cuenta tanto las palabras mismas de Platón como la interpretación que los lectores de la antigüedad pudieran haber hecho de ellas. En este sentido y sin ir más lejos, existe en las *Enéadas* (4.3.1.22-4.3.1.28) un pasaje en el que Plotino se vale de una

⁵²³ *Phdr.* 247b 6-247c 2: αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἠνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορὰ, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

⁵²⁴ *Phdr.* 248a 1-248a 5: αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἢ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἠνιόχου κεφαλῆν, καὶ συμπεριενέχθη τὴν περιφορὰν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγης καθορῶσα τὰ ὄντα·

⁵²⁵ *Ti.* 90c 8-90d 1: τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί·

expresión muy parecida a la de nuestro tratado. Cuando el filósofo se dispone a analizar el modo en que el alma llega a habitar el cuerpo, inicia una crítica contra quienes, apoyándose en Platón y con la intención de demostrar que el alma humana proviene del universo, argumentan, entre otras cosas, aquella revolución que nos ocupa:

Παραθήσονται δὲ καὶ Πλάτωνα τοῦτο δοξάζοντα, ὅταν πιστούμενος τὸ πᾶν ἔμψυχον εἶναι λέγη, ὡς σῶμα μέρος ὄν τοῦ παντὸς τὸ ἡμέτερον, οὕτω καὶ ψυχὴν τὴν ἡμετέραν μέρος τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς εἶναι. Καὶ τὸ συνέπεσθαι δὲ ἡμᾶς τῇ τοῦ παντὸς περιφορᾷ⁵²⁶ καὶ λεγόμενον καὶ δεικνύμενον ἐναργῶς εἶναι, κτλ.

Es evidente que la interpretación sobre Platón a la que alude Plotino en este texto es la misma que se lee en el capítulo 126 de *De Homero*, con la que pueden relacionarse, además, los pasajes del *Fedro* y el *Timeo* citados antes. Por tanto, es lícito suponer la filiación platónica en lo que respecta a la coincidencia terminológica que puede observarse entre nuestro tratado y el fragmento de Estobeo.

Yendo un poco más allá, cabe ahora preguntarse si también la identificación de Circe con la transmigración tiene su origen dentro de la tradición platónica. En las páginas precedentes se mostró cómo en la mayoría de los casos la hechicera había sido tomada por el placer, quizá como resultado de la costumbre que hacía de Odiseo y sus peripecias el prototipo de la búsqueda en pos de la virtud. El problema reside en la falta de testimonios que ayuden a reconstruir el paso intermedio entre una y otra interpretación. Como también se exponía hace unas páginas, hay razones para sospechar que ambas están relacionadas. De hecho, en la exégesis que Estobeo transmite como porfiriana, al tiempo que se recoge la mencionada alegoría de Circe como metempsícosis, se explica que el cambio obrado durante el proceso acaece καθ' ἡδονήν⁵²⁷. Pudiera ser que esta afirmación sea una suerte de resto fosilizado perteneciente a un primer momento en que la exégesis sobre la maga se

⁵²⁶ Brehier, E., *Plotin. Ennéades* (París 1927) 65, y Henry, P., y Schwyzer, H.R., *Plotini Opera* (Oxford 1977) vol. 2 p. 11, también ven en la referencia de Plotino una alusión a los pasajes platónicos del *Fedro* y el *Timeo* que se citan en esta página.

⁵²⁷ Estobeo (1.49.60.10-1.49.60.13): ἐν ταῖς λεγομέναις φθοραῖς καὶ τελευταῖς (sc. ἡ ψυχὴ) μεταβολὴν ἴσχει καὶ μετακόσμησιν εἰς ἕτερα σωμάτων εἶδη, καθ' ἡδονὴν διώκουσα τὸ πρόσφορον καὶ οἰκεῖον ὁμοιότητι καὶ συνηθείᾳ βίου διαίτης.

concentraba en presentarla como personificación del placer. De todos modos es imposible saber si la identificación con la palingenesia se llevó a cabo en el seno del platonismo⁵²⁸ o si, por el contrario, fue recibida por nuestros dos transmisores ya desarrollada, para, sólo después, sufrir una remodelación que la asimilara a la doctrina platónica. La escasez de paralelos impide ir más allá.

Por último, llama la atención el modo en que el exégeta se refiere a la ascendencia de Circe. En sus palabras, ésta es, “según lo lógico”, hija de Helios. Ha de reconocerse, sin embargo, que la parquedad de su expresión más bien oscurece el sentido de su explicación. Afortunadamente, en el paralelo de Estobeo (en concreto, en 1.49.60.24-1.49.60.27) se aclara este punto: a Circe se la considera, naturalmente, hija de Helios, porque, siendo como es ésta la “revolución de la palingenesia”, corresponde en su función a los giros en los que el dios “une siempre y conecta toda destrucción con nacimiento y nacimiento a su vez con destrucción”. Es decir, ambos llevan a cabo una actividad cíclica relacionada con la creación y la muerte, de ahí la relación que muestra la tradición mitológica:

Ὅμηρος δὲ τὴν ἐν κύκλῳ περίοδον καὶ περιφορὰν παλιγγενεσίας Κίρκην προσηγόρευκεν, Ἥλιου παῖδα τοῦ πᾶσαν φθορὰν γενέσει καὶ γένεσιν αὖ πάλιν φθορᾶ συνάπτοντος ἄει καὶ συνείροντος.

El autor parece considerar una prueba de la relación de Circe con la transmigración el nombre de la isla que ésta habita. El topónimo Αἰαία, en su opinión, está construido sobre una onomatopeya: la del lamento de los hombres que recalán en sus playas. En este caso, la interpretación recogida en *De Homero* se inserta en una tradición que parece estar bastante extendida. En concreto, se la halla bien en el ámbito exegético, como es lógico, bien entre los lexicógrafos, como explicación de la etimología para el nombre de la isla. Aunque la base es la misma en todos los paralelos, se rastrean dos variantes. En una de ellas el sollozo de los marineros es causado por la certeza de una muerte próxima, como en nuestro tratado, aunque debe destacarse que la mayoría de los paralelos ofrece un poco más de información. Por ejemplo, en el *Etymologicum Magnum* (alpha 27.5-27.7) se explica

⁵²⁸ Ramos Jurado (1993) opina que la relación entre Circe y la transmigración se forjó ya en el seno del pitagorismo antiguo.

que la isla de Circe está situada cerca del Hades y que es por su cercanía por lo que llegan a ella los ayes que los muertos entonan en sus θρηνοι:

Ἀπολλώνιος. Λέγεται δὲ καὶ ἡ τῆς Κίρκης νῆσος Αἰαίη, ἢ πλησίον τοῦ ἄδου οὕσα· ἀπὸ τῶν στεναγμάτων τῶν ἐν αὐτῷ· παρὰ τὸ αἶ αἶ θρηνητικὸν ἐπίρρημα.

Es interesante que en este texto se mencione como fuente a Apolonio, con toda probabilidad el lexicógrafo del s. I d.C. Esto podría retrotraer la transmisión de la interpretación recogida por *De Homero* a los comienzos de nuestra era. Sin embargo, Apolonio no recoge en su *Lexicon Homericum* etimología alguna de Αἰαία⁵²⁹, ni coincidente, ni distinta a la nuestra, por lo que habría de tomarse con cautela el testimonio del *Etymologicum Magnum*. Junto a este léxico, recogen una interpretación semejante a la de nuestro tratado el fragmento porfiriano que se reprodujo en las páginas precedentes (Estobeo, 1.49.60.27-1.49.60.30), Hesiquio (*alpha* 1662.2-1662.6)⁵³⁰, el *Etymologicum Genuinum* (*alpha* 172.1-172.5)⁵³¹, el *Etymologicum Symeonis* (*alpha* 1.122.19-1.122.22)⁵³², uno de los *Scholia in Lycophronem* (815.86-815.88)⁵³³ y un escolio de *Odisea* (*sch.* MS *Od.* 9.32)⁵³⁴.

⁵²⁹ *Lex.* 13.15-13.18: Αἰαίη ὄνομα νήσου ἣν κατῶκει Κίρκη· “Αἰαίην δ' ἐς νῆσον ἀφικόμεθ', ἔνθα δ' ἔβαιεν Κίρκη ἐϋπλόκαμος.” καὶ αὐτὴ δὲ ἡ Κίρκη ἐθνικῶς τῇ νήσῳ ὀμώνυμος· “Αἰαίη δολόεσσα λιλαιομένη πόσιν εἶναι.”

⁵³⁰ Hesiquio (*alpha* 1662.2-1662.6): Αἰαίη· ἡ νῆσος, ἣν κατῶκει ἡ Κίρκη. [...] τὸ ὄνομα δὲ πεποιημένον παρὰ τὸ αἶ αἶ τοὺς θρηνοῦντας φθέγγεσθαι, ἦτοι <οὔτως> τοὺς [ὑπὸ τῶν] παρὰ τοῖς Λαιστρυγόσιν ἀναιρεθέντας θρηνεῖσθαι. ἢ διὰ τὸ ἀζίαν εἶναι θρήνου τὴν τῶν μεταμορφουμένων ἀποθηρίωσιν.

⁵³¹ *Etymologicum Genuinum* (*alpha* 172.1-172.5): Αἰαίην δ' ἐς νῆσον. ἀπὸ τοῦ αἶ αἶ θρηνητικοῦ ἐπιρρήματος· λέγουσι τῆς Κίρκης τὴν νῆσον πλησίον εἶναι τοῦ Ἄιδου, ὅθεν καὶ τὸ ὄνομα εἰληφέναι ἀπὸ τῶν στεναγμάτων τῶν ἐν αὐτῇ.

⁵³² *Etymologicum Symeonis* (*alpha* 1.122.19-1.122.22): “αἰαίην δ' ἐς νῆσον”· ἀπὸ τοῦ αἶ αἶ θρηνητικοῦ ἐπιρρήματος· † λέγεται δὲ τῆς Κίρκης τὴν νῆσον πλησίον οὕσαν τοῦ Ἄιδου, ὅθεν καὶ τὸ ὄνομα εἰληπται ἀπὸ τῶν στεναγμάτων τῶν ἐν αὐτῇ. οὕτως Ἡρωδιανός.

⁵³³ *Scholia in Lycophronem* (815.86-815.88): κόπαις δὲ πλέοντες ἦλθον εἰς τὴν Αἰαίην νῆσον τῆς Κίρκης, ἣτις ἐθηριοποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ β' ἡμέραις ὄλαις ἔκειντο ἐπὶ τῆς γῆς θρηνοῦντες.

⁵³⁴ *Sch.* MS *Od.* 9.32: νῦν δὲ Αἰαία ἐστὶν ἡ τῆς Κίρκης νῆσος ἢ πλησίον τοῦ Ἄιδου οὕσα ἀπὸ τῶν στεναγμάτων τῶν ἐν αὐτῷ, παρὰ τὸ αἶ αἶ θρηνητικὸν ἐπίρρημα.

La otra variante que se rastrea respecto a la etimología de Αἰαία explica el lamento de los mortales por el horror que les produce el espectáculo de la conversión de los humanos en fieras obrada por Circe. Es la perspectiva que transmiten la entrada al léxico de Hesiquio referida antes (pues contenía ambas explicaciones) y Mauro Servio Honorato en su comentario de la *Eneida* (*Aen.* 3.386.5-3.386.7⁵³⁵ y 7.10.4-7.10.5⁵³⁶). Precisamente Servio, en el s. IV d.C., constituye el testimonio conservado más temprano al que podemos remontar la explicación sobre el nombre de la isla de Circe hecha a partir de los ayes proferidos por los marineros. Sin embargo, de ser cierta la hipótesis que considera la composición de nuestra obra anterior a la irrupción del neoplatonismo, deberíamos considerar, entonces, a *De Homero* la ocurrencia más antigua a este respecto.

Nuestro tratado, como se apuntó en las páginas precedentes, se inserta en la tradición que ve en el hérode de Ítaca el ejemplo de la persecución de la virtud a través del rechazo de las pasiones, una concepción sobre Odiseo que tiene, al menos, dos ilustres precedentes. Uno de ellos se encuentra en los *Memorabilia* de Jenofonte (*Mem.* 1.3.7.1-1.3.8.1). El historiador cuenta allí cómo solía bromear Sócrates en los banquetes con la posibilidad de que Circe, valiéndose de comilonas, hubiera convertido a los marineros en cerdos. Para el filósofo, Odiseo, siguiendo el consejo de Hermes, había conseguido mantener su naturaleza humana gracias a su ἐγκράτεια, su templanza:

οἶεσθαι δ' ἔφη ἐπισκόπτων καὶ τὴν Κίρκην ὅς ποιεῖν τοιούτοις πολλοῖς δειπνίζουσιν· τὸν δὲ Ὀδυσσεύα Ἑρμοῦ τε ὑποθημοσύνη καὶ αὐτὸν ἐγκρατῆ ὄντα καὶ ἀποσχόμενον τοῦ ὑπὲρ τὸν κόρον τῶν τοιούτων ἄπτεσθαι, διὰ ταῦτα οὐ γενέσθαι ὄν.

Esta postura es, también, la que parece estar detrás de un pasaje perteneciente al famoso mito de Er de la *República* platónica. Al final de su relato, el hijo de Armenio cuenta cómo las almas de los héroes eligen una u otra vida en la que reencarnarse empujados por la nostalgia de su anterior existencia terrena: Orfeo, la de un cisne, Ayante Telamonio, la de un león, Tersites, la de un mono, etc. Odiseo, en cambio, cuenta Platón en

⁵³⁵ *Aen.* 3.386.5-3.386.7: *Aeaea autem dicta ab aspernantium voce, propter celebratas illic corporum mutationes.*

⁵³⁶ *Aen.* 7.10.4-7.10.5: *et dicebatur Aeaeus ab horrore transeuntium, quod homines mutabantur in feras.*

R. 602c 3-620d 2, se contenta, “por el recuerdo de sus antiguas fatigas”, con la humilde vida “de un particular ajeno a los cargos públicos”:

κατὰ τύχην δὲ τὴν Ὀδυσσέως λαχοῦσαν πασῶν ὑστάτην αἵρησομένην ἰέναι, μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων φιλοτιμίας λελωφηκυῖαν ζητεῖν περιοῦσαν χρόνον πολὺν βίον ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος, καὶ μόγις εὐρεῖν κείμενόν που καὶ παρημελημένον ὑπὸ τῶν ἄλλων, καὶ εἰπεῖν ἰδοῦσαν ὅτι τὰ αὐτὰ ἂν ἔπραξεν καὶ πρώτη λαχοῦσα, καὶ ἀσμένην ἐλέσθαι.

Es decir, el Laertíada habría aprendido a través de sus padecimientos a mantener su alma apartada de las distracciones materiales. Estos textos de Platón y Jenofonte no son más que algunos, quizá los primeros, entre una multitud de casos. El uso de la figura de Odiseo como ideal de la ἀπάθεια y la ἐγκράτεια, en fin, de cierto tipo de ἀρετή, terminaría por abrirse camino en el ámbito de la filosofía, por más que algunas voces se alzarán en contra de dicho paradigma⁵³⁷. La resignación con la que el héroe soporta los embates de Posidón, la atracción de las Sirenas, la tentación de Calipso o la humillación de los pretendientes a su vuelta a Ítaca, fue considerada tanto por cínicos, como por estoicos el paradigma de la existencia consagrada a la virtud que cada uno, aunque por separado, propugnaba⁵³⁸. Quizá no sea casual que los fundadores de ambas escuelas hayan sido discípulos del propio Sócrates, ya directamente, ya a través de otros discípulos suyos, esto es, Antístenes para el cinismo y Zenón de Citio, alumno de Crates de Tebas y éste, a su vez, de Antístenes, para el estoicismo⁵³⁹. La posibilidad de que el filósofo hubiera legado a sus seguidores sus propias simpatías por el héroe se hace aún más atractiva si a los textos de la

⁵³⁷ Algunos autores ponen en duda la supuesta sabiduría que Odiseo alcanzó en su periplo. Por ejemplo, para Máximo de Tiro (16.6c-1-16.6c 8 y 22.5g 1-22.5i 1) las hazañas del héroe son todas mortales, efímeras, increíbles (πάντα θνητά, πάντα ἐφήμερα, πάντα ἄπιστα.); y Ateneo (10.3.1-10.3.6) lo tilda de comilón (πολυφάγον καὶ λαίμαργον).

⁵³⁸ Buffière, F., *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque* (París, 1956) 372-377; Pepin, J., *Mythe et Allégorie: Les Origines Grecques et les Contestations Judéo-Chrétiennes* (París, 1976) 106-109; Montiglio, S., *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought* (Universidad de Michigan, 2011) 66-94.

⁵³⁹ Aunque hay dudas a este respecto, Dudley, D.R., *A History of Cynicism: from Diogenes to the Sixth Century A.D.* (Londres, 1937) 1-15.

página anterior se une, por ejemplo, la defensa del mismo que lleva a cabo Sócrates en el *Hippias Menor*.

En esta línea conservamos textos como el de Séneca en *De Constantia Sapientis* (*Dialogi* 2.2.1.8-2.2.1.10), que describe a un Odiseo que los estoicos toman por un sabio, invicto en sus fatigas, despreciador del deseo y vencedor de todos los miedos:

Hos (sc. Vlixem et Herculem) enim Stoici nostri sapientes pronuntiauerunt, inuictos laboribus et contemptores uoluptatis et uictores omnium terrorum.

Los cínicos, por su parte, parecen haber dado con un curioso modo de hacer pasar a este sufrido Odiseo como el primer antepasado de su escuela. En efecto, junto con su pretendida capacidad de sacrificio, prestaron especial atención a los cantos en los que Odiseo aparece ataviado como un mendigo, indumentaria que tomaron como precedente para su característica costumbre de vestir un manto. Es la idea que se apunta en una de las cartas espurias de Diógenes de Sínope (7.2.1-7.2.5):

τὴν δὲ στολὴν καὶ Ὅμηρος γράφει Ὀδυσσεῖα τὸν τῶν Ἑλλήνων σοφώτατον φορῆσαι, ἥνικα οἴκαδε ἐπανήει ἐξ Ἰλίου Ἀθηναῖς ὑποθημοσύνησιν, καὶ οὕτω καλὴ ἐστίν, ὡς μὴ ἀνθρώπων εὖρημα εἶναι ὁμολογεῖσθαι, ἀλλὰ θεῶν.

Esta opinión encontraría respuesta en otra carta perteneciente a una colección distinta, y también espuria, de cartas cínicas, la atribuida a Crates de Tebas (19.1.1-19.1.9)⁵⁴⁰. En ella, restando importancia a las vestiduras del héroe, se niega tajantemente su paternidad sobre la escuela: “no hace la estola al perro, sino el perro a la estola”. No obstante, y como es lógico, la existencia de este tipo de quejas refuerza aún más la idea de que Odiseo, al menos en la época a la que pertenecen las misivas, es decir, en torno al s. I a.C., estaba comenzando a ser visto como el originador del cinismo.

⁵⁴⁰ *Cratetis Epistulae* 19.1.1-19.1.9: Μὴ λέγε τὸν Ὀδυσσεῖα πατέρα τῆς κυνικῆς τὸν πάντων μαλακώτατον ἐταίρων καὶ τὴν ἡδονὴν ὑπὲρ πάντα πρεσβεύοντα, ὅτι ποτὲ τὰ τοῦ κυνὸς ἐνεδύσατο· οὐ γὰρ ἡ στολὴ ποιεῖ κύνα, ἀλλ' ὁ κύων στολὴν, ὅπερ οὐκ ἦν Ὀδυσσεύς, ἠττώμενος μὲν αἰεὶ ὕπνου, ἠττώμενος δὲ ἐδωδῆς, ἐπαινῶν δὲ τὸν ἡδὸν βίον, πράττων δὲ οὐδὲν οὐδέποτε ἄνευ θεοῦ καὶ τύχης, αἰτῶν δὲ πάντας καὶ τοὺς ταπεινοῦς, λαμβάνων δ' ὀπίσ' ἂν τις χαρίσαιτο.

El héroe errante, en fin, terminó por aparecer entre las mencionadas escuelas filosóficas y los círculos exegéticos afines a ellas como la herramienta de Homero para sus pretendidas enseñanzas sobre moral, tal como precisaba Heráclito (*All.* 70.1.1-70.5.2) en el texto citado hace algunas páginas⁵⁴¹ y de un modo semejante al que Horacio alude en sus *Epistulae* (1.2.18-1.2.26):

*utile proposuit nobis exemplar Ulixen,
qui domitor Troiae multorum providus urbes
et mores hominum inspexit latumque per aequor,
dum sibi, dum sociis reditum parat, aspera multa
pertulit, adversis rerum inmersabilis undis.
Sirenum voces et Circae pocula nosti;
quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset,
sub domina meretrice fuisset turpis et excors;
vixisset canis immundus vel amica luto sus.*

Como se dijo al comienzo, es en esta misma tradición que siguen Séneca, Heráclito, Horacio, la correspondencia cínica, etc., en la que se inserta nuestro tratado cuando describe al héroe como el prototipo de hombre sensato, ἔμφορον, e impassible, ἀπαθής. Con todo, habría de tomarse con prudencia la suposición de una fuente cínica o estoica en este caso. Es llamativo que el autor obvие por completo la figura de Odiseo en el capítulo 134, uno de los dedicados al estudio de la ética en el poeta y que versa por entero sobre la ἀπάθεια estoica⁵⁴². Sea como fuere, ya conociera o no a través de las escuelas mencionadas dicha exégesis, ya fuera o no consciente del origen de aquélla, es en el sentido que dieron a los padecimientos de Odiseo cínicos y estoicos en el que el autor de nuestro tratado entiende que éste había recibido la ἀπάθεια de manos Hermes.

⁵⁴¹ Cf. n. 509.

⁵⁴² *De Homero* 2 cap. 134 (1551): Οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ τὴν ἀρετὴν τίθενται ἐν τῇ ἀπαθείᾳ, κτλ.

Ateneo transmite esta misma interpretación cuando considera en sus *Deipnosophistae* (1.18.10-1.18.12⁵⁴³) que la templanza de Odiseo, por mediación de Hermes, la razón, había sido la causante de su inmunidad ante los hechizos de Circe, entendida la hechicera esta vez como personificación del placer tan sólo:

τούς τε παρὰ Κίρκη λέοντας ποιεῖ καὶ λύκους ταῖς ἡδοναῖς ἐπακολουθήσαντας. τὸν δὲ Ὀδυσσεῖα σφάζει τῷ Ἑρμοῦ λόγῳ πεισθέντα· διὸ καὶ ἀπαθὴς γίνεται.

En otras ocasiones, aunque se hacen referencias a la impasibilidad de Odiseo, no se establece ninguna relación con el episodio de la Eea, como, por citar un caso, en Eustacio (*Ad Od.* 1.325.11-1.325.13⁵⁴⁴ ó 1.370.25-1..370.29⁵⁴⁵). Pese a todo, en esos testimonios se sigue percibiendo la relación con nuestro libro. No debe pasarse por alto que en el recurso a la ἀπάθεια del itacense los exégetas solían traer a colación unas u otras de las peripecias que aquél vivió en su νόστος con la intención de asimilarlas a tal o cual impedimento para la consecución de la virtud y que en este proceso no siempre se recurría a la historia de la hechicera, según se explicó en páginas anteriores⁵⁴⁶. A veces no es la ἀπάθεια del héroe la cualidad resaltada por los exégetas, sino su ἐγκράτεια, tal como puede leerse en el texto citado de Jenofonte (*Mem.* 1.3.7.1-1.3.8.1⁵⁴⁷) o, además, en Heráclito (*All.* 70.1.1-70.5.2⁵⁴⁸

⁵⁴³ Müller, K., *Fragmenta Historicorum Graecorum* (París, 1848) vol. 2 p. 195, incluye el texto de Ateneo al que pertenecen estas líneas entre los fragmentos de Dioscúridas con la numeración 5b (86-89). Eustacio, reproduce literalmente estas líneas en su comentario de *Odisea* (1.352.26-1.352.27).

⁵⁴⁴ *Ad Od.* 1.325.11-1.325.13: Ἰστέον δὲ ὡς εἴτε γευσάμενος τοῦ λωτοῦ καὶ Ὀδυσσεὺς ὅμως ἀπέστη, ἐγκράτειαν αἰτιατέον αὐτοῦ, εἴτε καὶ μὴ γευσάμενος οὐκ ἐκινήθη δι' ἐπιθυμίας, ἐπαινετέον τῆς φιλοσοφίας αὐτὸν, δι' ἣν ἀπαθὴς ἦν.

⁵⁴⁵ *Ad Od.* 1.370.25-1..370.29: Ἡ δὲ θηριώδης ἀγριότης τῶν Λαιστρυγόνων ἔπεισε τοὺς ἀλληγοροῦντας, εἰς ἣθη μεταλαβεῖν αὐτοὺς θηριώδη μικρὸν τι ἀπεικότα τοῦ θυμοῦ Κύκλωπος. ὑφ' ὧν Λαιστρυγόνων ἄλλοι μὲν ἂν παραπόλιντο ἐν αὐτῷ τῷ λιμένι παθόντες ναυάγιον οἰκτιστον, ὥσπερ καὶ ὑπὸ Κύκλωπος τοῦ θυμοῦ οἱ αὐτῷ περιπεπωκότες. Ὀδυσσεὺς μέντοι ἀπαθὴς ἂν διεκφύγη καὶ τὰ τοιαῦτα κακά.

⁵⁴⁶ Cf. pp. 179-181, por ej., Heráclito el Homérico (*All.* 70.1.1-70.5.2) sobre los lotófagos y Polifemo, o Eustacio (*Ad Od.* 1.17.7-1.17.11 y 2.3.24-2.3.28) sobre Calipo y sobre las sirenas.

⁵⁴⁷ Cf. p. 189.

⁵⁴⁸ Cf. n. 509.

ó 70.3.1-70.3.3⁵⁴⁹), Eustacio (de nuevo *Ad Od.* 1.325.11-1.325.13 ó 1.384.41-1.384.43⁵⁵⁰) o los escolios (por ejemplo, *sch.* HPQT *Od.* 5.81⁵⁵¹).

Esta ἀπάθεια merced a la que Odiseo había conseguido mantenerse inmune ante los ensalmos de Circe resultó, según la explicación del exégeta, del don de Hermes, concebido como la personificación del λόγος, de la razón o el discurso razonado. En el relato homérico este don consistía en una rara planta llamada μῶλυ⁵⁵², que nuestro autor parece estar identificando, aunque no de forma expresa, con la impasibilidad. De ser así, *De Homero* no constituiría una rareza, pues las interpretaciones en torno a la mencionada planta dan la impresión de haber sido un tópico en la literatura exegética. De un modo muy cercano al capítulo 126, un escolio de *Odissea* (*sch.* T *Od.* 10.305) explica que el μῶλυ es el modo en que Homero había llamado al τέλειος λόγος, la razón perfecta, que libró a Odiseo de los padecimientos:

εἰκότως δὲ καὶ Ὀδυσσεὺς σοφὸς ὑπάρχων ἔλαβε τὸ μῶλυ, τοῦτό φησι τὸν τέλειον λόγον, ὅφ' οὗ βοηθούμενος οὐδὲν παθεῖν ἠδύνατο. μετεβάλλετο καὶ παρηγορεῖτο ἴσως διὰ τὸ μῶλυ.

Como en este escolio, también identifican al μῶλυ con la razón Apolonio en su *Lexicon Homericum* (*Lex.* 114.23-114.26⁵⁵³), Procopio (*Ep.* 92.15-92.18⁵⁵⁴) o el léxico de Hesiquio (*my* 2036.1-2036.3⁵⁵⁵).

⁵⁴⁹ *All.* 70.3.1-70.3.3: Ἦδονῆν μὲν γε, τὸ Λωτοφάγον χωρίον, ξένης γεωργὸν ἀπολαύσεως, ἦν Ὀδυσσεὺς ἐγκρατῶς παρέπλευσεν, κτλ.

⁵⁵⁰ *Ad Od.* 1.384.41-1.384.43: ἐν τούτοις δὲ καὶ τὸ ἐγκρατὲς τοῦ φιλοσοφοῦντος Ὀδυσσεὺς ἐμφαίνεται. οὐ γὰρ εὔρηται ἐμφαγὼν οὔτε πρὸ τῆς τῶν φίλων λύσεως οὔτε εὐθὺς μετὰ τὸ ἐκείνους λύσασθαι, ἀρκεσθεῖς ὡς ἔοικε τηνικαῦτα καιροῦ ἀντὶ βρώσεως τῆ χαρᾶ.

⁵⁵¹ *Sch.* HPQT *Od.* 5.81: οὐδ' ἄρ' Ὀδυσσῆα] ἐτέρα δὲ ἐπίτασις τῆς Ὀδυσσεὺς ἐγκρατείας, εἴ γε τὰ οὕτως ἐπαγωγὰ περιορᾶ. κτλ.

⁵⁵² *Od.* 10.305: μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί, κτλ.

⁵⁵³ *Lex.* 114.23-114.26 (= Fr. 526 Arnim): μῶλυ φυτὸν ἀλεξιφάρμακον. οἱ μὲν γὰρ γλωσσογράφοι τὸ ἄκεσμα καὶ οἶον τὸ ἔλकुσμα τῶν φαρμάκων· Κλεάνθης δὲ ὁ φιλόσοφος ἀλληγορικῶς φησὶ δηλοῦσθαι τὸν λόγον, δι' οὗ μολύονται αἱ ὀρμαὶ καὶ τὰ πάθη.

⁵⁵⁴ *Ep.* 92.15-92.18: κἂν τὰς Σειρήνας εἵπησ, κἂν τὴν πάντα μεταβάλλουσαν Κίρκην, νικήσει πάλιν Ὀδυσσεύς, νῦν <μὲν> τὸ μῶλυ δεικνύς, λόγον, οἶμαι τοῦτον ὃν Ἑρμῆς ἐδωρήσατο, κτλ.

Sin embargo, como se ha dicho, Ps. Plutarco no se pronuncia con tanta claridad sobre la planta, y es que no se puede dejar pasar por alto que en su exégesis no es aquélla, sino Hermes, la entidad que resulta ser equiparada al λόγος. Quizá el autor de *De Homero* tuviera en mente una interpretación parecida a la que transmite Eustacio en su comentario de la *Odisea* (*Ad Od.* 1.381.9-1.381.17). El tesalonicense, inserto en la misma tradición que encuentra en el dios una hipóstasis del λόγος, sí hace referencias explícitas al μῶλυ, el don de Hermes, en el que encuentra la παιδεία o la λογικὴ μέθοδος por medio de la que Odiseo había logrado sobreponerse al placer, es decir, presenta la planta del mito sólo como un instrumento de la razón y no como la razón misma:

Ἡ δὲ ἀλληγορία ἐν τούτοις Ἑρμῆν μὲν οἶδε συνήθως τὸν λόγον, μῶλυ δὲ τὴν παιδείαν, ὡς ἐκ μώλου ὃ ἐστὶ κακοπαθείας περιγυνομένην. [...] τοῦτο τὸ μῶλυ ὃ περ Ἑρμῆς ἐκφαίνει λογικαῖς μεθόδοις οὐκ ἔγνωσται μὲν ἀπλῶς ἀνθρώποις, ἔστι γὰρ θεόδοτον ἀγαθόν. λαβὼν δὲ αὐτὸ ἐξ Ἑρμοῦ ὁ λόγιος Ὀδυσσεὺς συγγίνεται τῇ ἡδονῇ, κτλ

La tradición que interpreta a Hermes como una personificación del λόγος puede retrotraerse hasta los comienzos mismos de la historia de la exégesis alegórica, si, como se ha comentado en otras ocasiones, se toma por cierta la interpretación sobre el pasaje de la teomaquia (*Il.* 20.67-20.74) contenida en las *Quaestiones Homericae* de Porfirio⁵⁵⁶ y que da a Teágenes de Regio (recuérdese, el único que lo hace) por autor de la misma⁵⁵⁷. Cada uno de los dioses que participa en la batalla es asociado bien a una realidad natural, en concreto, a un elemento, bien a una cualidad moral y, a continuación, opuesto a su contrario: Apolo y Hefesto, como hipóstasis del fuego, se enfrentan a Posidón y el Janto, es decir, al agua; Hera, como el aire, planta cara a Ártemis, la luna; y Atenea o la prudencia desafía a Ares o la locura. La misma exégesis explica que al contraponer a Hermes y a Leto en la batalla de

⁵⁵⁵ *My* 2036.1-2036.3: μῶλυ· φυτοῦ εἶδος ἀλεξιφάρμακον, [...] οἱ δὲ τὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα μολύεται, ὃ ἐστὶ πράνεται.

⁵⁵⁶ Tanto Schrader, H., *Porphyrii Quaestionum homericae ad Iliadem pertinentium reliquias*, 2 vols. (Leipzig 1880), como MacPhail, J. A., *Porphyry's "Homeric Questions" on the "Iliad"* (Berlín 2011), lo dan por genuino. Cf. n. 393.

⁵⁵⁷ *Ad Il.* 20.67sq.17-20.67sq.18: οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας (sc. ἀλληγορία) ἀρχαῖος ὢν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτας ἔγραψε περὶ Ὀμήρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως.

los olímpicos el poeta estaba expresando mediante alegorías la antítesis existente entre el olvido, pues relaciona por falsa etimología el nombre de la diosa, Λητώ, con λήθη, y la razón, que, como se ha dicho, es encarnada por el hijo de la atlántide Maya⁵⁵⁸.

No se entrará aquí en el eterno debate sobre el papel de Teágenes en los orígenes de la alegoría como método de exégesis o acerca de lo que los testimonios posteriores puedan mantener de su hipotética interpretación original, pues excedería los objetivos de este trabajo⁵⁵⁹. Con todo, se hace sospechoso que, conservándose menciones a la interpretación alegórica de la teomaquia bastante antiguas (la más conocida en Platón, *R.* 378d 3-378d 7⁵⁶⁰), no se señale a Teágenes como su autor hasta el testimonio de Porfirio en el s. III d.C., casi un milenio más tarde, y no se lo vuelva a relacionar después con la misma. De ser cierta esta tradición, los primeros casos de la identificación de Hermes con el λόγος serían tan tempranos como el mencionado Teágenes de Regio, al que Taciano hacía contemporáneo de Cambises⁵⁶¹. Se encuentran, entonces, ejemplos de la identificación entre Hermes y el λόγος dentro del contexto de la teomaquia, junto a la exégesis de Porfirio, en Heráclito (*All.* 55.1.1-55.3.1⁵⁶²), Cirilo de Alejandría (*Contra Julianum* 1.36.19-1.36.22⁵⁶³), Eustacio (*Ad Il.* 4.372.4-4.372.7⁵⁶⁴), los escolios (*sch.* *D Il.* 20.67⁵⁶⁵,

⁵⁵⁸ Esta interpretación sobre la teomaquia se recoge parcial o totalmente en Heráclito (*All.* 52.1.1-58.4.3), Plutarco (*De primo frigido* 950E 9-950E 11), el mencionado Porfirio (*Ad Il.* 20.67ssq.), Máximo de Tiro (26.8a 1-26.8i 2), Cirilo (*Contra Iulianum* 1.36.1-1.36.32), Eustacio (*Ad Il.* 4.369.17-4.374.26) y los escolios (*sch.* *D Il.* 20.67, *sch.* *D Il.* 20.74, *sch.* *bT Il.* 20.68b, *sch.* *bT Il.* 69c, *sch.* *bT Il.* 20.70-71, *sch.* *T Il.* 20.72a, *sch.* *bT Il.* 20.73-74 y *sch.* *A Il.* 20.74b). Para un estudio completo sobre esta exégesis, Ramos Jurado (1999).

⁵⁵⁹ Cf. n. 115.

⁵⁶⁰ *R.* 378d 3-378d 7: Ἦρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ ὕεος καὶ Ἥφαιστου ῥίψει ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοϊῶν. Ramos Jurado, E.A., “Del antialegorismo de Platón al alegorismo de su entorno. Poesía y filosofía en Grecia en el siglo IV a.C.”, *Cuatro estudios sobre exégesis mítica, mitografía y novela griegas* (Zaragoza, 2009) 9-60.

⁵⁶¹ *Orat.* 31.2.2-31.2.4: περὶ γὰρ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως γένους τε αὐτοῦ καὶ χρόνου καθ' ὃν ἤκμασεν προηρεῦνησαν πρεσβύτατοι μὲν Θεαγένης τε ὁ Ῥηγίνος κατὰ Καμβύσην γεγονῶς, κτλ.

⁵⁶² *All.* 55.1.1-55.3.1: Λητοῖ δ' ἀνθέστηκεν Ἑρμῆς, ἐπειδήπερ ὁ μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν λόγος ἐστὶ τῶν ἔνδον ἐν ἡμῖν παθῶν. Λόγῳ δὲ παντὶ μάχεται Λητώ, οἰονεὶ ληθῶ τις οὔσα καθ' ἐνὸς στοιχείου μετάθεσιν·

⁵⁶³ *Contra Julianum* 1.36.19-1.36.22 : Ἄρεα μὲν γὰρ ὡς ἄφρονά τε καὶ μεμνηότα, καὶ πρὸς γε τούτῳ καὶ ἀλλοπρόσαλλον ἀποκαλεῖν ἔθος τοῖς Ἑλλήνων ποιηταῖς, Ἀθηναῖν δὲ κερδίστην τε καὶ ποικιλομήτην, Λητώ δὲ ὁμοίως τὴν λήθην ὑπονοεῖν, Ἑρμῆν δὲ μνήμην τε καὶ λόγον.

*sch. b Il. 20.72b 2*⁵⁶⁶ ó *sch. D Il. 20.74*⁵⁶⁷) y por supuesto, en el capítulo 102 de *De Homero*⁵⁶⁸. Esta identificación encuentra, incluso, más exponentes en contextos independientes respecto a cualquier comentario sobre la teomaquia o el mito de Circe. Entre éstos, el caso más antiguo se halla en una de las curiosas etimologías del *Crátilo* platónico (*Cra. 407e 5-408b 3*), según el cual es natural que el νομοθέτης, en la consideración de que toda su actividad gira en torno al λόγος, diera al dios por nombre Ἑρμῆς, de εἴρειν:

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἐρμηνεῖα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δύναμιν ἐστὶν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία· ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ εἴρειν λόγου χρεια ἐστὶ, τὸ δέ, οἶον καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ λέγει, ἐμήσατό φησιν, τοῦτο δὲ μηχανήσασθαί ἐστιν. ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μῆσαμενον—τὸ δὲ λέγειν δὴ ἐστὶν εἴρειν—τοῦτον τὸν θεὸν ὡσπερ εἰ ἐπιτάττει ἡμῖν ὁ νομοθέτης· Ὡ ἄνθρωποι, ὅς τὸ εἴρειν ἐμήσατο, δικαίως ἂν καλοῖτο ὑπὸ ὑμῶν Εἰρέμης· νῦν δὲ ἡμεῖς, ὡς οἰόμεθα, καλλωπίζοντες τὸ ὄνομα Ἑρμῆν καλοῦμεν.

Tras Platón, recogen el testigo Filodemo, precisamente para negar la identificación entre el dios y la razón (*Mus. 34.29-34.33 Kemke*)⁵⁶⁹, Cornuto (*N.D. 20.18-20.21*)⁵⁷⁰ Ps. Clemente de Roma (*Hom. Clem. 6.15.2.1-6.15.3.1*)⁵⁷¹, Plutarco (*Amatorius 757B 8-757B*

⁵⁶⁴ *Ad Il. 4.372.4-4.372.7*: Λητοῖ δέ, φησίν, ἀντέστη σῶκος ἐριούνιος Ἑρμῆς. οἵπερ αὐθις ἠθικῶς ἐκλαμβάνονται, ἦ μὲν εἰς λήθην, ὃ δὲ εἰς λόγον μεταγόμενοι. καὶ ὁμολογήσει Ἑρμῆς, ὅτι ὦ Λητοῖ, “ἐγὼ δέ τοι οὐ τι μαχήσομαι”. οὐ γὰρ δύναται λόγος λήθης καυχῆσασθαι. ἄμαχον γάρ τι χρῆμα ἢ λήθη.

⁵⁶⁵ *Sch. D Il. 20.67*: Ἑρμῆς δὲ Λητοῖ. ὁ λόγος τῆ λήθη.

⁵⁶⁶ *Sch. b Il. 20.72b 2*: ἀνθίσταται δέ, ὡς ἔθος, τῷ λόγῳ καὶ τῆ φρονήσει ἀφροσύνη καὶ λήθη καὶ ἀλογία.

⁵⁶⁷ *Sch. D Il. 20.74*: Ἑρμῆς δὲ ἐστὶν ὁ λόγος. Λητῶ δὲ ἀμνημοσύνη. οἶον ληθῶ τις τῶν λόγων.

⁵⁶⁸ *De Homero 2 cap. 102 (1059-1060)*: τὸν δὲ Ἑρμῆν τῆ Λητοῖ, ὅτι ὁ μὲν λόγος ἀεὶ ζητεῖ καὶ μέμνηται, ἡ δὲ λήθη τούτῳ ἐστὶν ἐναντία, κτλ.

⁵⁶⁹ *Mus. 34.29-34.33 Kemke* (= Fr. 90.4-90.6 Arnim): λόγον δὲ καὶ φρόνη(σιν) καὶ παιδευ(τι)κὰς ἐπ(ιστή)μας οὐδεὶς εὐσεβῆς νο(μίζει) τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἀ(θ)ηναῖαν καὶ τὰς Μούσα(ς).

⁵⁷⁰ *ND 20.18-20.21*: τυγχάνει δὲ ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος ὢν, ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί, μόνον τὸν ἀνθρώπων τῶν ἐπὶ γῆς ζώων λογικὸν ποιήσαντες, ὃ παρὰ τᾶλλα ἐξοχώτατον εἶχον αὐτοί.

⁵⁷¹ *Hom. Clem. 6.15.2.1-6.15.3.1*: Ἦρα σεμνότης, Ἀθηναῖα ἢ ἀνδρεία, Ἀφροδίτη αἰ ἡδοναί, Ἑρμῆς ὁ ἐρμηνευτικὸς λόγος, ὁ ποιμὴν Πάρις ἢ ἀλόγιστος ὄρμη καὶ βάρβαρος.

10)⁵⁷², Justino Mártir (*Apol.* 21.2.3-21.2.4 y 22.2.3-22.2.4)⁵⁷³, Hipólito (*Haer.* 4.48.2.1 y 5.7.29.2-5.7.29.3)⁵⁷⁴, Eusebio (*PE* 5.3.5.1-5.3.5.3)⁵⁷⁵, Estobeo (1.5.14.8-1.5.14.13)⁵⁷⁶, Proclo (*In Alc.* 105.1-105.3)⁵⁷⁷, la *Suda* (*epsilon* 3037.1-3037.6)⁵⁷⁸, Eustacio (*Ad Il.* 1.279.21-1.279.25, 2.98.9, 4.863.15, 4.882.5 y *Ad Od.* 1.15.4, 1.196.17-1.196.18, 1.198.10-1.198.13, 1.275.36-1.275.37)⁵⁷⁹, el léxico de Ps. Zonaras (*epsilon* 863.27-863.29)⁵⁸⁰, los

⁵⁷² *Amatorius* 757B 8-757B 10: ἔτεροι δ' αὖ φήσουσι τὴν Ἀφροδίτην ἐπιθυμίαν εἶναι καὶ τὸν Ἑρμῆν λόγον καὶ τέχνας τὰς Μούσας καὶ φρόνησιν τὴν Ἀθηνᾶν.

⁵⁷³ *Apol.* 21.2.3-21.2.4: Ἑρμῆν μὲν, λόγον τὸν ἑρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον. *Apol.* 22.2.3-22.2.4: κοινὸν τοῦτο ἔστω ὑμῖν τοῖς τὸν Ἑρμῆν λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικὸν λέγουσιν.

⁵⁷⁴ *Haer.* 4.48.2.1: Λόγον δὲ εἶναι παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἀκούομεν τὸν Ἑρμῆν. *Haer.* 5.7.29.2-5.7.29.3: Κυλλήνιοι δὲ διαφερόντως τιμῶντες <τὸν Ἑρμῆν> λό(γ)ον φασὶ <εἶναι· ὁ> γὰρ Ἑρμῆς ἐστὶ λόγος.

⁵⁷⁵ *PE* 5.3.5.1-5.3.5.3: εἰ δὴ τίνα Ἑρωτα καὶ Ἀφροδίτην καὶ Πόθον, τὰς αἰσχροῦς καὶ ἀκολάστους αὐτῶν ἐπιθυμίας, θεοὺς ἀνειπόντες καὶ τὸν μὲν λόγον Ἑρμῆν, κτλ.

⁵⁷⁶ Estobeo 1.5.14.8-1.5.14.13: [...] Μῆνη, Ζεὺς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος, Ἑρμῆς· τοῦνεκ' ἀπ' αἰθερίου μεμερίσμεθα πνεύματος ἔλκειν δάκρυ, γέλωτα, χόλον, γένεσιν, λόγον, ὕπνον, ὄρεξιν. Δάκρυ μὲν ἐστὶ Κρόνος, Ζεὺς <δ'> ἢ γένεσις, λόγος Ἑρμῆς, θυμὸς Ἄρης, Μῆνη δ' ἄρ' ὕπνος, Κυθέρεια δ' ὄρεξις, Ἡελίος τε γέλως· κτλ.

⁵⁷⁷ *In Alc.* 105.1-105.3: ὁ δὲ λόγος κοινός ἐστι πᾶσι καὶ ἡ τοῦ λόγου προβολή, καὶ διὰ τοῦτο κοινὸς ὁ Ἑρμῆς, ἵνα δὴ καὶ ἠθικῶς αὐτοῦ ποιησώμεθα τὴν ἐξήγησιν.

⁵⁷⁸ *Epsilon* 3037.1-3037.6: Ἑρμῆν· τοῦτον υἱὸν Διὸς λέγουσι καὶ Μαίας, οἷον τοῦ νοῦ καὶ τῆς φρονήσεως. ἐκ νοῦ γὰρ καὶ φρονήσεως ὁ λόγος γεννᾶται. διὰ τοῦτο καὶ περωτὸν αὐτὸν ποιοῦσιν, ὡς ταχύν· οὐδὲν γὰρ λόγου ταχύτερον. καὶ Ὅμηρος, ἔπεα πετρόεντα. πάντων δὲ νεώτατον αὐτὸν ἐργάζονται διὰ τὸ μὴ γηράσκειν τὸν λόγον· ἀλλὰ καὶ τετράγωνον αὐτὸν ποιοῦσι διὰ τὴν στερρότητα τοῦ ἀληθοῦς λόγου.

⁵⁷⁹ *Ad Il.* 1.279.21-1.279.25: Ἡ μέντοι ἀλληγορία Ἑρμῆν τὸν λόγον νοοῦσα καὶ ἐκ τοῦ ἑρμηνεύειν αὐτὸν ἐτυμολογεῖ ὡς ἑρμηνεύοντα τὰ τῆς ψυχῆς βουλήματα καὶ ἐξαγγέλλοντα, ὅθεν καὶ διάκτορον αὐτὸν καλεῖ οἷα τορῶς, ὃ ἐστὶ σαφῶς, ὡς προεῖρηται, αὐτὰ προάγοντα. τὸν δ' αὐτὸν καὶ Ἀργεῖφόντην ἐπονομάζει ὡς ἀργὸν φόνου· εἰρηρικὸν γὰρ ὁ λόγος. *Ad Il.* 2.98.9: Διὸ καὶ Ἑρμῆς, ὃ ἐστὶ λόγος, λύει αὐτόν. *Ad Il.* 4.863.15: Ἑρμῆς, ἦγον λόγος, κτλ. *Ad Il.* 4.882.5: [...] τὸν Ἑρμῆν λόγον, κτλ. *Ad Od.* 1.15.4: Ὅτι δὲ ὁ Ἑρμῆς εἰς τὸν λόγον ἀλληγορεῖται, οὐδεὶς τῶν περὶ λόγους ἠγνόησεν. *Ad Od.* 1.196.17-1.196.18: Ἑρμῆς γὰρ λόγος, λύσει τὸν Ὀδυσσεά ἐκ τῆς κατεχούσης Καλυψοῦς, κτλ. *Ad Od.* 1.198.10-1.198.13: καὶ Ἀργεῖφόντης καλεῖται ὡς λόγος ἐναργῶς φαίνων τὰ κατὰ ψυχὴν, [...] τοιοῦτος γὰρ ὁ Ἑρμῆς λόγος, κτλ. *Ad Od.* 1.275.36-1.275.37: ἡ Καλυψὼ ἦν εἰς σῶμα ἐξελαβόμεθα πρὸς ἣν οὐδὲ θαμίζει ὁ Ἑρμῆς ὡς ἐν τῇ εἰραφῶδιᾳ λέγεται τουτέστιν ὁ λόγος, οὐ γὰρ τὸ σῶμα λόγου ἂν μετέχοι.

escolios de los *Haliutica* de Opiano (2.27.1-2.27.2⁵⁸¹), los escolios de Aretas sobre el *Iuppiter Tragoedus* de Luciano (*sch. VΔ in Jtr.* 21.43.12⁵⁸²), los escolios homéricos (*sch. D Il.* 5.385.97-5.385.98, *sch. Q Il.* 15.319 y *sch. DEJ Od.* 1.38.15-1.38.17, *sch. EQ Od.* 8.322⁵⁸³), un comentario anónimo a la *Retórica* aristotélica (*In Rh.* 149.5-149.7⁵⁸⁴), etc.

Con mucha menor frecuencia, se encuentran casos semejantes a los de nuestro tratado, en los que la identificación entre Hermes y el λόγος se da en el contexto de la exégesis sobre el mito de Circe, como, por ejemplo, en Heráclito (*All.* 72.1.1-72.19.3⁵⁸⁵), los *Deipnosophistae* de Ateneo (1.18.10-1.18.12⁵⁸⁶), el fragmento que Estobeo atribuía a Porfirio (1.49.60.63-1.49.60.67⁵⁸⁷) o Eustacio (*Ad Od.* 1.352.26-1.352.27⁵⁸⁸).

Ya sea en el contexto de la interpretación sobre la teomaquia, ya sobre el mito de Circe, o de un modo independiente a éstos, la identificación entre Hermes y la razón parece haber gozado de una larga tradición, desde Teágenes, según Porfirio, o, al menos, tanto como el texto de Platón en el *Crátilo*, y que se ha mantenido estable a lo largo de la historia de la literatura griega, hasta el punto de que autores tan tardíos como Eustacio la recogen sin cambio alguno. El capítulo 126 de nuestro tratado es un claro ejemplo de esta tradición,

⁵⁸⁰ *Epsilon* 863.27-863.29: “Ερμείας”. κύριον. παρὰ τὸ ἐρῶ, τὸ λέγω, ἢ παρὰ τὸ ἐρμηνεύω. Ἐρμείας γὰρ καὶ Ἐρμῆς λέγεται ὁ τοῦ λόγου ἡγούμενος.

⁵⁸¹ *Sch. in H.* 2.27.1-2.27.2: Ἐρμείης· ὁ λόγος· ἔστιν Ἐρμῆς λόγος, καὶ ἔστιν Ἐρμῆς κερδῶς.

⁵⁸² *Sch. VΔ in JTr.* 21.43.12: Ἐρμῆν τὸν λόγον βούλονται εἶναι.

⁵⁸³ *Sch. D Il.* 5.385.97-5.385.98: Ἐρμῆ πάλιν ὀνομάζων τὸν λόγον, ὅτι ἐρμηνεὺς γίγνεται πάντων ὁ λόγος. *Sch. Q Il.* 15.319: ἐπειδὴ τὸν Ἐρμῆν τοῦ λόγου λέγουσιν ἔφορον καὶ τῶν τεχνῶν ἐπιστήμονα, κτλ. *Sch. DEJ Od.* 1.38.15-1.38.17: ἀλληγορικῶς δὲ ὁ προφορικὸς λόγος Ἐρμῆς λέγεται παρὰ τὸ ἐρμηνευτικὸς εἶναι, καὶ διάκτορος ὅτι διεξάγει καὶ ἀγγέλλει τὰ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ ἐνθυμήματα, Ἀργειφόντης δὲ ὡς ἀργὸς καὶ καθαρὸς φόνου. *Sch. EQ Od.* 8.322: ἦλθ' ἐριούνης] ἐριούνιον λέγει τὸν Ἐρμῆν ἀπὸ τοῦ ἐρῶ τὸ λέγω. αὐτὸς γὰρ ἔστιν ὁ τοῦ λόγου ἔφορος, κτλ.

⁵⁸⁴ *In Rh.* 149.5-149.7: καὶ ὅτι μόνος τῶν ἄλλων θεῶν ὁ Ἐρμῆς κοινωνικὸς ἔστιν· Ἐρμῆς γὰρ λέγεται ὁ λόγος· κοινωνοῦμεν γὰρ ἀλλήλοις διὰ τοῦ λόγου.

⁵⁸⁵ *All.* 72.1.1-72.19.3, es decir, todo el capítulo 72, dedicado a Hermes. Un pequeño ejemplo perteneciente a dicho capítulo, *All.* 72.4.1-72.4.3: Ἀμέλει τὸ πρῶτον ἐκ τῆς νεῶς ἀνιόντι καὶ πλησίον ὄντι τοῖς προθύροις Ἐρμῆς ἐφίσταται, τουτέστιν ὁ ἔμφρων λόγος.

⁵⁸⁶ Cf. n. 507.

⁵⁸⁷ Cf. pp. 182-183.

⁵⁸⁸ *Ad Od.* 1.352.26-1.352.27: αὕτη (sc. ἡ μέθη) τοὺς παρὰ Κίρκη λέοντας καὶ λύκους ποιεῖ ἐπακολουθοῦντας ἡδοναῖς, Ὀδυσσεά μέντοι σώζει ἀπαθῆ Ἐρμῆς λόγῳ πεπεισμένον.

pero, precisamente por la homogeneidad con la que ésta se ha perpetuado, es imposible distinguir variantes que ayuden a datarlo dentro de ella.

Para poner fin a su reflexión sobre Circe y la transmigración, el autor de *De Homero* hace una última referencia sobre la $\nu\epsilon\kappa\upsilon\acute{\iota}\alpha$ del héroe, en la creencia de que por medio de ésta el poeta había descrito la separación del alma respecto del cuerpo. Se recupera aquí una de las ideas del capítulo 122, la de que Homero se había servido de la catábasis de Odiseo para describir, aunque de un modo velado, la inmortalidad del alma y, consecuentemente, su supervivencia tras la muerte⁵⁸⁹.

⁵⁸⁹ Cf. pp. 138 y ss.

6. *De Homero* 2 cap. 127 (1406-1429): la definición estoica de ψυχή.

Αὐτήν δὲ τὴν ψυχὴν οἱ Στωικοὶ ὀρίζονται πνεῦμα <ἡμῖν> συμφυῆς καὶ ἀναθυμίασιν αἰσθητικὴν, ἀναδιδομένην ἀπὸ τῶν ἐν τῷ σώματι ὑγρῶν, Ὅμηρῳ ἀκολουθήσαντες λέγοντι

εἰς ὃ κ' ἀυτμή

ἐν στήθεσσι μένη⁵⁹⁰

καὶ πάλιν

ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἢ ὑτε καπνὸς

<ῶχετο τετριγυῖα>.⁵⁹¹

ἐν οἷς τὸ μὲν ζωτικὸν πνεῦμα ἄτε ἔνικμον “ἀυτμή” δηλοῖ, τὸ δὲ κατασβεννύμενον ἤδη “καπνῶ” ἀπεικάζει. καὶ αὐτῷ δὲ τῷ τοῦ πνεύματος ὀνόματι κέχρηται ἐπ' αὐτῆς

ὡς εἰπὼν ἔμπνευσε μένος μέγα ποιμένι λαῶν⁵⁹²

καὶ

θυμὸν ἀποπνεῖων⁵⁹³

καὶ

ἢ δ' ἐπεὶ οὖν ἄμπνυτο, καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη⁵⁹⁴

(τουτέστι τὸ πνεῦμα διεσπαρμένον συνελέξατο) καὶ

αὐθις δ' ἀμπνύθη, περὶ δὲ πνοὴ Βορέας

ζῶγρει ἐπιπνεῖουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν.⁵⁹⁵

τοῦ γὰρ λειποθυμῶντος τὸ πνεῦμα ρίπισασα ἢ ἔξωθεν πνοὴ συμφυῆς οὕσα ζῶντα αὐτὸν κατέστησε. συναίρεται δὲ τῷ λόγῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τοῦ ἐκτὸς πνεύματος τῷ τῆς ψυχῆς ὀνόματι κέχρηται, εἰπὼν

ἦκα μάλα ψύξασα.⁵⁹⁶

βούλεται γὰρ εἰπεῖν [ἀντὶ τοῦ] “πνεύσασα”.

Al alma misma los estoicos la definen como “πνεῦμα connatural <a nosotros>” y “exhalación sensible que brota de la humedad del cuerpo”, siguiendo a Homero cuando dice:

⁵⁹⁰ *Il.* 9.609-9.610 y 10.89-10.90.

⁵⁹¹ *Il.* 23.100-23.101.

⁵⁹² *Il.* 15.262 y 20.110.

⁵⁹³ *Il.* 4.524 y 13.654.

⁵⁹⁴ *Il.* 22.475. ἔμπνυτο en Monro, D.B. y Allen, T.W., *Homeri Opera*, 5 vols. (Oxford, 1920-1922).

⁵⁹⁵ *Il.* 5.697-5.698. αὐθις en Monro-Allen (1920).

⁵⁹⁶ *Il.* 20.440.

*“hasta que aliento
quede en mi pecho”*

y de nuevo

*“el alma bajo tierra como humo
<se marchó rechinando>”*

En éstos revela al πνεῦμα vital como algo húmedo con (el término) “aliento”, pero, una vez extinguido, lo asimila al humo. Y se vale del mismo término “πνεῦμα” para el alma:

“así diciendo, inspiró gran vigor al pastor de hombres”

y

“el ánimo expirando”

y

“cuando ella recobró el aliento y reunió ánimo en su pecho”

(esto es, concentró el πνεῦμα disperso) y

*“de nuevo recobró el aliento y el soplo del Bóreas
reanimó insuflando a su moribundo ánimo.”*

Pues excitando al πνεῦμα del que agonizaba, el soplo exterior, por ser connatural, lo hizo vivir. Converge con esta explicación el que también para el πνεῦμα externo se valga del término “psyche”:

“muy levemente exhalando”

Pues quiere decir “soplando” [en su lugar].

Paralelos: sobre la definición estoica del alma, Diógenes Laercio (7.156.5-7.156.8 [= fr. 778.1-778.4 Arnim]), Galeno (*PHP* 3.1.9.1-3.1.10.3 [= fr. 885.1-885.8 Arnim], *PHP* 3.1.10.1-3.1.10.3 [= fr. 885.6-885.8 Arnim], *In Hippocratis Epidemiorum librum VI commentaria* 17b.251.1-17b.251.3 [= fr. 715.1-715.4 Arnim]), Ps. Alejandro de Afrodiasias (*De anima libri mantissa* 117.30-118.2 [= fr. 792.9-792.11 Arnim]), Eusebio (*PE* 15.20.2.2-15.20.3.5 [= fr. 141.1-141.13 Arnim]), Estobeo (2.7.5b7.5-2.7.5b7.6 [= fr. 305.4-305.5 Arnim]) y, especialmente, un escolio de *Ilíada* (*sch.* Li *Il.* 16.857 [= fr. 778.1-778.3 Arnim]); para *Il.* 9.609-9.610 y 10.89-10.90, ¿Eustacio, *Ad Il.* 2.816.16-2.816.17 y *Ad Od.* 2.124.40-2.124.41?; para *Il.* 23.100-23.101, ¿Eustacio (*Ad Il.* 4.693.1-4.693.2) y el escolio *sch.* b *Il.* 23.100?; no se han hallado paralelos para *Il.* 15.262 y 20.110; para *Il.* 4.524 y 13.654, los escolios (*sch.* bTⁱⁱ *Il.* 13.654a y *sch.* Ge *Il.* 13.654); para *Il.* 22.475, los escolios (*sch.* bT *Il.* 22.475b y *sch.* bT *Il.* 22.475c) y, quizá, Eustacio (*Ad Il.* 4.656.3-4.656.6); para *Il.* 5.697-5.698, Porfirio (*Antr.* 25.1-25.7) y, quizá, uno de los escolios (*sch.* bT *Il.* 5.697-8); para *Il.* 20.440, el *Etymologicum* de Orión (*psi* 167.7-167.11) y el *Etymologicum Gudianum* (*psi* 575.23-575.27).

En los capítulos siguientes a la exégesis del mito de Circe nuestro autor, convencido del alcance de la epopeya homérica, analiza la impronta dejada por ésta en las distintas definiciones que habían dado para el alma tanto estoicos, como platónicos y peripatéticos. Probablemente es en el transcurso de estos párrafos donde se muestra con más claridad el eclecticismo de Ps. Plutarco, que no encuentra problema alguno en hacer depender de la misma fuente perspectivas sobre del alma profundamente incompatibles. En concreto, a lo largo del capítulo 127 concentra sus esfuerzos en conciliar ciertos versos de *Ilíada* con las perspectivas estoicas al respecto.

El exégeta recoge dos definiciones distintas, una que describe al alma como πνεῦμα συμφυές, un “aliento connatural” a nosotros, y otra que lo hace como ἀναθυμίασις αισθητική, es decir, una “exhalación sensible” de la que afirma “que brota de la humedad del cuerpo”. Ambas posturas encuentran paralelos en otros textos que, como *De Homero*, las ponen en relación con la escuela estoica. Por ejemplo, de las dos definiciones ofrecidas, la primera⁵⁹⁷ puede leerse con una expresión semejante en Diógenes Laercio (7.156.5-7.156.8 [= fr. 774.1-774.4 Arnim]):

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς (sc. τοῖς Στωικοῖς) τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδές καὶ τεχνοειδές· τὴν δὲ ψυχὴν αισθητικὴν <φύσιν>. ταύτην δ' εἶναι τὸ συμφυές ἡμῖν πνεῦμα.

Además de Diógenes Laercio, otros autores mencionan la misma definición, como Galeno (*PHP* 3.1.9.1-3.1.10.3 [= fr. 885.1-885.8 Arnim⁵⁹⁸]; *In Hippocratis Epidemiorum librum VI commentaria* 17b.251.1-17b.251.3 [= fr. 715.1-715.4 Arnim⁵⁹⁹]), Ps. Alejandro

⁵⁹⁷ En la n. 405 se recogieron algunos textos que aludían a la misma definición.

⁵⁹⁸ *PHP* 3.1.9.1-3.1.10.3 (= fr. 885.6-885.8 Arnim): λέγω δὴ ὅτι ὁ Χρῦσιππος κατὰ τὸν πρῶτον αὐτοῦ περὶ ψυχῆς λόγον τῶν μερῶν αὐτῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ μνημονεύει ἀρχόμενος, ἐνθα δὴ δεικνύουσι πειρᾶται τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἐν τῇ καρδίᾳ μόνη περιέχεσθαι οὕτως λέγει· ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχές παντὶ τῷ σώματι διῆκον ἐστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς εὐπνοία παρῆ ἐν τῷ σώματι.

⁵⁹⁹ *In Hippocratis Epidemiorum librum VI commentaria* 17b.251.1-17b.251.3 (= fr. 715.1-715.4 Arnim): τοῖς Στωϊκοῖς δ' ἔθος ἐστὶ φύσιν μὲν ὀνομάζειν ἢ τὰ φυτὰ διοικεῖται, ψυχὴν δὲ ἢ τὰ ζῶα· τὴν <δ'> οὐσίαν ἀμφοτέρων μὲν τίθενται τὸ σύμφυτον πνεῦμα καὶ διαφέρειν ἀλλήλων οἶονται ποιότητι.

de Afrodiasias (*De anima libri mantissa* 117.30-118.2 [= fr. 792.9-792.11 Arnim⁶⁰⁰]) o Estobeo (2.7.5b7.5-2.7.5b7.6 [= fr. 305.4-305.5 Arnim⁶⁰¹]). En cuanto a la segunda, Eusebio de Cesarea (*PE* 15.20.2.2-15.20.3.5 [= fr. 141.1-141.13 Arnim⁶⁰²]) transmite la misma definición estoica del alma, αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις, junto con una cita de Heráclito relativa a su origen en la cualidad húmeda:

Περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικοὺς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ αἰετὶ γίνονται, εἵκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς, λέγων οὕτως: “Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.”⁶⁰³ ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει ὅτι τυποῦσθαι τε δύναται τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτῆς ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρίων καὶ παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις. ταῦτα γὰρ ἴδια ψυχῆς ἐστί.

De todos estos testimonios, sobresale uno por el destacable parecido que guarda con el texto de nuestro tratado. Se trata de un escolio de *Ilíada* (*sch.* Li II. 16.857 = fr. 778.1-778.3 Arnim) que reproduce casi exactamente la definición dada en el capítulo 127:

De Homero 2 cap. 127 (1406-1429)

Sch. Li II. 16.857

Αὐτὴν δὲ τὴν ψυχὴν οἱ Στωικοὶ ὀρίζονται ἐκ τούτου καὶ οἱ <Στωϊκοὶ> ὀρίζονται τὴν πνεῦμα <ἡμῖν> συμφυῆς καὶ ἀναθυμίασιν ψυχῆν· ψυχὴ ἐστὶ πνεῦμα συμφυῆς καὶ αἰσθητικὴν, ἀναδιδομένην ἀπὸ τῶν ἐν τῷ ἀναθυμίασις αἰσθητικὴ ἐκ τῶν τοῦ σώματος σώματι ὑγρῶν, κτλ.

ὑγρῶν ἀναδιδομένη.

⁶⁰⁰ *De anima libri mantissa* 117.30-118.2 (= fr. 792.9-792.11 Arnim): ἔτι οὐκ ἀληθὲς τὸ ᾧ ἀναπνέομεν, τούτῳ ἐσμέν ἔμψυχοι, τῇ δὲ ψυχῇ ἔμψυχοι· οὐδὲ εἰ ἄνευ τοῦ συμφύτου πνεύματος μὴ δύναίτο τὰ ζῶα εἶναι, διὰ τοῦτο τοῦτό ἐστι ψυχὴ.

⁶⁰¹ Estobeo 2.7.5b7.5-2.7.5b7.6 (= fr. 305.4-305.5): τὸ γὰρ συμφυῆς πνεῦμα ἡμῖν ἔνθερμον ὄν ψυχὴν ἡγούνηται. En el fragmento se habla de Diógenes de Babilonia.

⁶⁰² H. Diels incluye estas líneas entre los fragmentos de Ario Dídimos (fr. 39.10-39.19) en su *Doxographi Graeci*.

⁶⁰³ Fr. 22B 12 DK.

Ante un parecido tan llamativo sólo cabe la consideración de un parentesco entre los dos textos. Esta idea cobra fuerza si se tiene en cuenta que, como se aclaró con anterioridad⁶⁰⁴, otro escolio sobre el mismo verso y perteneciente al mismo manuscrito, el *Lipsiensis Graecus* 32, de entre los siglos XIV y XV, contiene las líneas iniciales del capítulo 122 de nuestro tratado. El problema reside en determinar su naturaleza: pudiera ser que ambos textos remitieran a una fuente en común más antigua, o bien que nuestro autor, para componer su *Vita Homeri*, hubiera trabajado con una edición comentada de los poemas homéricos, de donde habría leído el escolio; pero, por el contrario, también podría ser que el escoliasta cuyas anotaciones se recogen en dicho manuscrito fuera conocedor del *De Homero* y que hubiera citado el presente capítulo en su glosa del verso. Cualquiera de estas posibilidades puede estar tras la coincidencia entre *De Homero* y el escolio en cuestión, pero, desgraciadamente, es imposible ir más allá, puesto que no hay más indicios que permitan inclinarse por una u otra en detrimento de las demás.

En lo que resta del capítulo 127 se recogen algunas citas de *Ilíada* que el autor considera las verdaderas inspiradoras de la definición del alma a la que alude. Se verá a continuación que la explicación ofrecida para cada una de éstas no encuentra paralelos en sentido estricto, aunque algunos comentarios de otros autores sobre las mismas se acercan bastante a la postura ofrecida en *De Homero*.

Los dos pasajes mencionados en primer lugar intentan ser una prueba de que el aedo había concebido al alma como una especie de πνεῦμα o ἀναθυμίασις, es decir, de “aliento”, “respiración” o “exhalación”, tal como él mismo aclara que habían hecho los miembros de la secta.

En el primero de ellos, *Il.* 9.609-9.610 ó 10.89-10.90, se usa el término αὐτμή, “aliento”, con el sentido de “vida” en tanto soportada por el acto mismo de la respiración, circunstancia que propicia la identificación con el alma que busca el autor. Es por esa razón, además, que éste precisa el uso de αὐτμή en el pasaje como τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, esto es, el alma-πνεῦμα estoica cuando aún está dotando de vida a un cuerpo.

Esta interpretación no parece haberse prodigado demasiado. De hecho, sólo conservamos el paralelo, aunque con reservas, de algunas apreciaciones pertenecientes a

⁶⁰⁴ Cf. p. 126.

los comentarios de Eustacio (*Ad Il.* 2.816.16-2.816.17⁶⁰⁵ y *Ad Od.* 2.124.40-2.124.41⁶⁰⁶) en las que se define el término αὐτμή como τὸ ψυχικὸν πνεῦμα y ἀναθυμίασις respectivamente. Es evidente que estas opiniones coinciden, al menos terminológicamente, con las emitidas en *De Homero*, pero, mientras la intención del bizantino es puramente exegética, la de nuestro autor tiene como meta evidenciar la relación entre el aedo y la escuela estoica. Es justamente este detalle el que constituye la principal diferencia entre él y Eustacio. Ambos, por tanto, dan la impresión de exponer la misma creencia, quizá recurriendo a una fuente común, con certeza estoica, pero persiguiendo objetivos distintos.

En el segundo texto citado, *Il.* 23.100-23.101, Ps. Plutarco retoma un episodio que ya empleara en el capítulo 122, la aparición del espíritu de Patroclo ante Aquiles en demanda del sepelio debido a su cadáver. Tras la alocución del difunto, su alma vuelve bajo tierra como si de “humo” o “vapor”, καπνός, se tratara. Según el alegorista, καπνός en estos versos se refiere al πνεῦμα una vez ha abandonado el cuerpo tras su muerte. Su intención, como se ve, es establecer una oposición αὐτμή - καπνός en la manera de denominar dicho πνεῦμα según esté dotando de vida al organismo o ya lo haya abandonado.

Los versos elegidos esta vez son citados con cierta frecuencia por otros autores, pero, como en el caso anterior, aun en el contexto de una explicación afín a la de *De Homero*, no se los relaciona con el estoicismo. Las alusiones al pasaje más antiguas, y completamente incompatibles con la lectura de nuestro *De Homero*, se encuentran en Platón. En el *Fedón* (69e 7-70a 6⁶⁰⁷) Cebes parece sugerir aquellos hexámetros cuando expresa a Sócrates su miedo de que el alma se disuelva al abandonar el cuerpo; y en la *República* (R. 386b 8-387b 6)⁶⁰⁸, Sócrates señala los mismos versos, entre muchos otros del

⁶⁰⁵ *Ad Il.* 2.816.16-2.816.17: Αὐτμή δὲ ἀπλῶς μὲν ἢ πνοή, ἐνταῦθα δὲ τὸ ψυχικὸν πνεῦμα, ἐκ τοῦ ἄω, ἀφ' οὗ καὶ τὸ ἦτορ.

⁶⁰⁶ *Ad Od.* 2.124.40-2.124.41: Αὐτμή δὲ πυρὸς ὁ καπνός, ὡς ἀναθυμίασις, παρὰ τὸ ἄω καὶ αὐτὸ πνέω· ἐπεὶ πνευμάτων ἢ ἀναθυμίασις γεννητικόν.

⁶⁰⁷ *Phd.* 69e 7-70a 6: Ὡ Σώκρατες, τὰ μὲν ἄλλα ἔμοιγε δοκεῖ καλῶς λέγεσθαι, τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μὴ, ἐπειδὴν ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦ, ἀλλ' ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηται τε καὶ ἀπολλύηται ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνήσκη, εὐθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος, καὶ ἐκβαίνουσα ὥσπερ πνεῦμα ἢ καπνός διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ.

⁶⁰⁸ R. 387b 1-387b 6, después de citar el mismo verso, entre otros (cf. n. 370): ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα παρατησόμεθα Ὅμηρον τε καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς μὴ χαλεπαίνειν ἂν διαγράφωμεν, οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ

poeta, para criticar la terrorífica visión de la muerte que en líneas generales suele ofrecerse en la poesía, en su opinión, del todo inadecuada para los ciudadanos.

La siguiente ocurrencia se encuentra en la antología de Estobeo (1.49.54.22-1.49.54.27)⁶⁰⁹, en concreto, formando parte de uno de los fragmentos del *Περὶ Στυγός* de Porfirio donde éste se limita a explicar el contenido de la cita, es decir, que el alma, al manifestarse, adopta el aspecto del humo (καπνῶ). Esta mención, aparte de no aportar información sobre la interpretación de nuestro autor, debe tomarse sólo como una simple paráfrasis. De un modo semejante ocurre con la referencia incluida en el comentario del *Fedón* de Olimpiodoro (*In Phd.* 10.2.4-10.2.9)⁶¹⁰, que lo transcribe únicamente para ilustrar la opinión de quienes, como Cebes en aquel diálogo⁶¹¹, consideran “que el alma, que es como un cuerpo sutil y parecida al humo, es disuelta y destruida tras abandonar el cuerpo”.

Sólo en Eustacio (*Ad Il.* 4.693.1-4.693.2)⁶¹² y en la que probablemente fuera su fuente en este caso, los escolios (*sch. b Il.* 23.100)⁶¹³, se explica, de una manera cercana a la *Vita*, que Homero se refiere al alma con el término καπνός por la afinidad de ésta con la respiración, διὰ τὸ πνευματῶδες. Pese a todo, como se adelantó antes, quizá no debieran tomarse por paralelos, al menos no del todo, pues no buscan relacionar al aedo con las teorías estoicas sobre el alma.

ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ' ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσοῦτῳ ἦττον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους.

⁶⁰⁹ 1.49.54.22-1.49.54.27: Πρὸς οὖν τὰ θνητά εἰσι σκιαὶ διὰ τὴν ἀσωματίαν καὶ ἀμνημοσύνην αὐτῶν, ὡς που καὶ πρὸς τὴν παχύτητα τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ παραβαλλομένη καπνῶ ὁμοίωται

ψυχὴ δ' ἤυτε καπνός

ᾧχετο τετριγυῖα.

⁶¹⁰ *In Ph.* 10.2.4-10.2.9: δευτέρα (sc. τῶν περὶ ψυχῆς δοξῶν) δὲ ἡ λέγουσα τὴν ψυχὴν οἶον σῶμα οὖσαν λεπτομερὲς καὶ καπνῶ εἰκουῖαν μετὰ τὴν ἔξοδον τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος σκεδάννυσθαι καὶ φθείρεσθαι, ἥς δόξης ἦν καὶ ὁ ποιητής

“ψυχὴ δὲ ἐκ ρεθέων πταμένη Ἄιδόσδε βεβήκει” (*Il.* 16.856 ὁ 22.362)

καὶ

“ᾧχετο τετριγυῖα κατὰ χθονὸς ἤυτε καπνός.”

⁶¹¹ *Phd.* 69e 6-70b 4.

⁶¹² *Ad Il.* 4.693.1-4.693.2: τὸ δὲ “καθὰ καπνός” διὰ τὸ πνευματῶδες καὶ φαντασιῶδες εἶρηται.

⁶¹³ *Sch. b Il.* 23.100: διὰ τὸ λεπτόν καὶ πνευματῶδες.

Después de estos hexámetros, en los que es el contenido el que ha permitido al autor defender su idea sobre Homero como fuente para estas teorías sobre el alma, se recogen otros cuatro pasajes que contienen alguna palabra derivada de la misma raíz de πνεῦμα, una circunstancia que el exégeta vuelve a aprovechar para destacar la pretendida sintonía entre el poeta y la secta, pero esta vez incidiendo en el vocabulario. Como ocurriera en la interpretación de las líneas precedentes, en ninguna de las ocurrencias que se han hallado de esos mismos versos en otras obras hay referencias a los estoicos, aunque en alguna ocasión, pese a dicha omisión, se percibe la semejanza con *De Homero*. A continuación se analizará brevemente cada caso por separado.

La primera cita aparece en dos pasajes, *Il.* 15.262 y 20.110, en los que el aedo cuenta cómo Apolo y Zeus, en cada caso, inspiran vigor (ἔμπνευσε μένος) a los héroes Héctor y Eneas respectivamente. Plutarco (*De virtute morali* 452B 8-452C 3)⁶¹⁴ constituye el testimonio más antiguo conservado en recoger este verso, aunque lo hace con una intención distinta a la nuestro autor. El de Queronea sólo lo menciona para ilustrar la idea de que, en algunas circunstancias, las pasiones pueden servir de acicate para la acción. Tampoco hay lugar para la interpretación de nuestro tratado en Eustacio (*Ad Il.* 4.379.23-4.380.1)⁶¹⁵, que lo relaciona con la inspiración, o los escolios (*sch.* T *Il.* 15.262)⁶¹⁶, que transmiten una opinión de Zenódoto sobre el epíteto Peán. Es decir, atendiendo a los comentarios hallados sobre aquellos versos, puede deducirse que la tradición exégetica sobre los mismos parece seguir una línea de interpretación distinta a la de Ps. Plutarco, cuya lectura se muestra, por tanto, como un ἄπαξ.

El segundo caso, la locución θυμὸν ἀποπνείων, describe la muerte de dos héroes, Diros Amarincida, en *Il.* 4.524 y Harpalión, en *Il.* 13.654. La cita tampoco recibe ningún tipo de observación en los comentarios de Eustacio (*Ad Il.* 1.800.7-1.800.15 y 3.531.7-3.531.15) que pueda relacionarse con la exégesis del capítulo 127. Sin embargo, aquella expresión sí ha sido objeto, al menos, de una aclaración afín a la nuestra. Es, en concreto, la

⁶¹⁴ *De virtute morali* 452B 8-452C 3: [...] ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς μάχας τὸ παθητικὸν καὶ τὸ ἐνθουσιῶδες ἀνυπόστατον ἐστὶ καὶ ἀήττητον· ὃ καὶ τοὺς θεοὺς Ὅμηρος ἐμποιεῖν φησὶ τοῖς ἀνθρώποις, κτλ.

⁶¹⁵ *Ad Il.* 4.379.23-4.380.1: Ὅτι δὲ καὶ προθυμίαν ἐμποιοῦσιν εἰς ἔργον αἱ τεχνικαὶ παραινέσεις, κτλ.

⁶¹⁶ *Sch.* T *Il.* 15.262: ex. ἔμπνευσε μένος μέγα <ποιμένι λαῶν>: Ζηνόδοτος ὁ Μαλλώτης (= fr. 2 Pusch) ἐκ τούτου συνάγει ὅτι Παιήων ἐστὶν ὁ Ἀπόλλων, εἶγε αὐτὸς ἐπιρρώνσι τὸν Ἔκτορα.

que puede leerse en dos escolios de *Ilíada* (*sch.* bT^{il} *Il.* 13.654a⁶¹⁷ y *sch.* Ge *Il.* 13.654⁶¹⁸) en los que θυμὸν ἀποπνεύων, en consonancia con la idea expuesta en *De Homero*, se toma como confirmación de que el alma consiste en una especie de πνεῦμα. Es decir, en esencia, estas glosas recogen la misma idea que desarrolla el alegorista, aunque con la salvedad de que no hacen ninguna alusión al estoicismo.

El tercero de los hexámetros señalados en este capítulo, *Il.* 22.475, relata el momento en que Andrómaca ha vuelto en sí (ἄμπνυτο), después de conocer la derrota de su esposo Héctor a manos de Aquiles. Sólo dentro de nuestro tratado puede hallarse dicho verso en un contexto relativo a la concepción del alma como πνεῦμα. No obstante, el autor hace seguir a la cita homérica de una aclaración (τουτέστι τὸ πνεῦμα διεσπαρμένον συνελέξατο) que salvando las distancias, encuentra un cierto eco en los comentarios de Eustacio (*Ad Il.* 4.656.3-4.656.6⁶¹⁹) y en dos de los escolios de *Ilíada* (*sch.* bT *Il.* 22.475c⁶²⁰ y *sch.* bT *Il.* 22.475b⁶²¹). De estos escolios, es posible, además, que el segundo remonte en último término al Περὶ τῆς Ἀρισταρχείου διορθώσεως de Dídimos⁶²², que se mostraría como la fuente última de la pequeña aclaración sobre *Il.* 22.475.

El último de los pasajes aludidos para demostrar el uso de derivados de πνεῦμα en el poeta con la intención de referirse al alma consiste en *Il.* 5.697-5.698, un dístico que describe cómo Sarpedón, casi exánime después de la lanzada que le profiriera Tlepólemo, recobra el sentido (ἀμπνύνθη) gracias al soplo del Bóreas (πνοιὴ Βορέας). La primera referencia al episodio de la que se tiene noticia, en las *Allegoriae* de Heráclito el Homérico (*All.* 10.1.1-10.6.10)⁶²³, no guarda relación con la lectura que propone *De Homero*, pues

⁶¹⁷ *Sch.* bT^{il} *Il.* 13.654a: {ex.} θυμὸν ἀποπνεύων· ἐντεῦθεν δῆλον ὅτι πνεῦμα ἢ ψυχή.

⁶¹⁸ *Sch.* Ge *Il.* 13.654: [θυμὸν ἀποπνεύων] ἐντεῦθεν δῆλον ὅτι πνεῦμα ἢ ψυχή. ἀκίνητεϊ δὲ ὁ σκόληξ, ἦν τις αὐτοῦ ἄψηται.

⁶¹⁹ *Ad Il.* 4.656.3-4.656.6: Πρὸς δὲ τὸ “ψυχὴν ἐκάπυσεν” ἐναντίον τὸ “ἄμπνυτο”, τουτέστιν ἀνέπνευσεν, ὡς κατωτέρω φησίν, ὃ ἐστὶν ἦλθεν εἰς τὴν προτέραν πνοίην. ὃ καὶ ἐφερμηνεύων εὐθὺς ἐπάγει “καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη”, τουτέστιν ἡ ζωτικὴ ψυχικὴ δύναμις συνήχθη, σκεδασθεῖσα οἷον τῇ λεπιοθυμίᾳ, κτλ.

⁶²⁰ *Sch.* bT *Il.* 22.475c: {ex} “θυμὸς ἀγέρθη” ἠθροίσθη ἢ ψυχή, ἐσκορπισμένη οὔσα τὸ πρῖν.

⁶²¹ *Sch.* bT *Il.* 22.475b: {Did. ... ex.} “ἄμπνυτο” Ἀρίσταρχος “ἔμπνυτο” διὰ τοῦ ε, ἀντὶ τοῦ ἔμπνου ἐγένετο, ἐν ἑαυτῇ τὸ πνεῦμα συνῆξεν.

⁶²² Ludwich, A., *Aristarchs homerische Textkritik nach den Fragmenten des Didymos*, 2 vols. (Leipzig, 1884) vol. 1 p. 558: *Est lectio Aristarchea, ut liquet e scholiis Venetis et Vossianis ad Il. 22.475. Porson.*

⁶²³ *All.* 10.1.1-10.6.10: Τί δ' ἐπὶ τοῦ τετρωμένου Σαρπηδόνοιο; οὐ ῥητὴ βόρειος

con ella aquel exégeta sólo buscaba demostrar que la contienda entre aqueos y dánaos había tenido lugar en verano. A pesar de esta circunstancia, se conserva un testimonio, algo más tardío, de otro autor cuyo empleo del mismo pasaje es perfectamente compatible con la lectura que ofrece *De Homero*. Este paralelo se encuentra en el *De Antro Nympharum* de Porfirio (*Antr.* 25.1-25.7):

ψυχαῖς δ' εἰς γένεσιν ἰούσαις καὶ ἀπὸ γενέσεως χωριζομέναις εἰκότως ἔταξαν
ἀνέμους διὰ τὸ ἐφέλκεσθαι καὶ αὐτὰς πνεῦμα, ὥς τινες ᾤθησαν, καὶ τὴν οὐσίαν ἔχειν
τοιαύτην. ἀλλὰ βορέας μὲν οἰκεῖος εἰς γένεσιν ἰούσαις· διὸ καὶ τοὺς θνήσκειν μέλλοντας ἢ
βορέου πνοῇ

“ζώγρει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηῶτα θυμόν”,

ἢ δὲ τοῦ νότου διαλύει.

En este texto el discípulo de Plotino somete al método alegórico los últimos cuatro hexámetros de la descripción de la gruta que las náyades poseían en el puerto itacense de Forcis. Allí Homero (*Od.* 13.109-13.112⁶²⁴) describía el doble acceso del que aquella gozaba, una grieta abierta a los hombres y orientada al Bóreas y otra, hacia el Noto, de uso divino. Porfirio, que considera dicho relato una revelación mística sobre el proceso de la transmigración, ve en cada una de las puertas el punto de partida, en el caso de la situada al norte, o de acceso, la meridional, que las almas toman para su reencarnación. Es en este contexto donde se nos aclara que, según creen algunos, tal interpretación está justificada “por arrastrar consigo también las almas un πνεῦμα”, tal como los vientos, “y tener una esencia afín”. Como en alguno de los casos observados antes, el objeto de este autor no es el mismo que persigue Ps. Plutarco: según se ha dicho, su meta está en la demostración de que el episodio sobre la gruta de las ninfas es una descripción del proceso de la palíngenesia y su afirmación sobre el πνεῦμα es claramente circunstancial. De todos modos,

ζώγρει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηῶτα θυμόν,

ἀναπύξεως δεομένου τοῦ σώματος ἐν ἀέρι διαπύρῳ;

⁶²⁴ *Od.* 13.109-13.112: δύο δὲ τὲ οἱ θύραι εἰσὶν,

αἱ μὲν πρὸς βορέαιο καταβηταὶ ἀνθρώποισιν,

αἱ δ' αὖ πρὸς νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνη

ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδὸς ἐστίν.

es esa alusión a las almas y a su naturaleza junto con la posterior cita de *Il.* 5.598 la que realmente lo pone en contacto con *De Homero*.

Esta interpretación del *De Antro Nympharum* parece haber sido retomada más tarde por Miguel Pselo (*Opuscula logica, physica, allegorica, alia* 45.36-45.40⁶²⁵), aunque el monje bizantino evade cualquier alusión al πνεῦμα.

Eustacio, como en las anteriores ocasiones, parece desconocer la lectura que transmite *De Homero*, de modo que su exégesis de estos versos (*Ad Il.* 2.172.16- 2.174.12), junto a algunas cuestiones de léxico relativas a las formas ἀμπνύνθη y κεκαφηότα, se limita a desarrollar la creencia en los caracteres vivificante del Bóreas y dañino del Noto. Por otro lado, entre los escolios sólo existe uno susceptible de ser relacionado con nuestro tratado, *sch. bT Il.* 5.697-8:

“περὶ δὲ πνο<ι>ῆ Βορέας ζώγει <ἐπιπνεῖουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν>” ὃ ἐνέλιπε τῷ πνεύματι, προσεπορίζετο ὁ ἄνεμος. κάπος δὲ τὸ πνεῦμα.

En la glosa se explica que el πνεῦμα del que se hallaba falto el héroe le había sido procurado por el viento, pero, aunque esta explicación recuerda vagamente a aquélla con la que nuestro alegorista acompaña su cita, esto es, “τοῦ γὰρ λειποθυμοῦντος τὸ πνεῦμα ῥιπίσσα ἢ ἔξωθεν πνοῆ συμφυῆς οὔσα ζῶντα αὐτὸν κατέστησε”, debe incidirse en que no incluye alusión alguna al alma, por lo que parece prudente descartarlo como paralelo.

Podría deducirse, a partir de todos estos hexámetros en los que el autor ha intentado demostrar el uso homérico de πνεῦμα con el sentido en el que más tarde sería tomado por la secta, una o varias fuentes de naturaleza estoica responsables no sólo de la interpretación aportada por nuestro exégeta, sino también de los pocos paralelos hallados. Sabemos de la costumbre entre los miembros de la secta de recurrir a la autoridad del poeta para acreditar sus ideas, independientemente de si éstos forzaron el contenido de sus versos mediante el proceso de la *alegóresis* o si los incluían en su argumentación sin introducir ninguna

⁶²⁵ *Opuscula logica, physica, allegorica, alia* 45.36-45.40: ἀλλ' ὁ μὲν βορρᾶς οἰκεῖος ταῖς εἰς γένεσιν ἰούσαις διὸ καὶ τοὺς ἀποθνήσκειν μέλλοντας ἢ βορέου πνοῆ

ζώγει ἐπιπνεῖουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν,
ἢ δὲ τοῦ νότου διαλύει θερμότερα ὑπάρχουσα καὶ πρὸς τὸ θερμόν τοῦ θείου ἀναπέμπουσα.

modificación substancial a su sentido⁶²⁶. Entonces, teniendo en cuenta esto, aparece como algo verosímil el hecho de que los miembros de la Estoa hicieran acopio de ciertos hexámetros que consideraran compatibles con su concepción del alma, una hipotética colección de la que más tarde pudieron valerse el autor de *De Homero*, Porfirio, Eustacio o los escoliastas en la confección de sus comentarios.

Para concluir este capítulo, el autor inicia el camino contrario al que hollara en la elección de las anteriores citas. Esta vez opta por una construcción de participio, ἦκα μάλα ψύξασα, que detalla en el poema el soplo con que Atenea, en *Il.* 20.440, aleja de Aquiles la lanza de Héctor. En este verso el verbo ψύχω, que, como es lógico, motiva en nuestro autor la correlación con el término ψυχή, aparece con la acepción de “respirar”. Por supuesto éste es el sentido primario del término, pero el exégeta pasa por alto inadvertidamente o, quizá de manera interesada, su significado etimológico. Su intención es hacer ver que el poeta ha empleado en dicho hexámetro el verbo ψύχω con el contenido semántico de πνέω, circunstancia especialmente útil en su intento por hacer depender de Homero la identificación entre πνεῦμα y ψυχή.

Tal uso de *Il.* 20.440 tiene su único paralelo en dos léxicos, el *Etymologicum* de Orión de Tebas (*psi* 167.7-167.11) y el *Etymologicum Gudianum* (*psi* 575.23-575.27), que incluyen el hexámetro en su definición de ψύχος. Precisamente, ambos aclaran dicha cita dejando constancia de la identificación ψυχή - πνεῦμα:

“Ψύχος”. ὃ ἐστὶ πνεῦμα. Ὁμηρος· ψύχεος ἰμείρων, ἀντὶ τοῦ πνεύματος. ὅθεν ἔκοιμᾶτο ὁ Ἑλπίνωρ ἐν τῷ ὑπερώῳ· καὶ ἐν Ἰλιάδι φησί· ἦκα μάλα ψύξασα, ἀντὶ τοῦ φουσήσασα. πνεῦμα δὲ καὶ ἡ ψυχή, τὸ πνεῖν ἡμῖν παρέχουσα.

⁶²⁶ Consideran que los estoicos realmente cultivaron el procedimiento de la *alegóresis* DeLacy, P., “Stoic Views of Poetry” *AJPh* 69.3 (1948) 241-271; Buffière, F., *Les Mythes d’Homère et La Pensée Grecque* (París, 1956) 137-154, 314-316 y 374-376; Pepin, J., *Mythe et Allégorie: Les Origines Grecques et les Contestations Judéo-Chrétiennes* (París, 1976) 125-131; I. Ramelli, G. Luccheta y R. Radice, *Allegoria: L’Età Classica* (Milán, 2004), que dedican el libro por entero a la exégesis estoica; en contra, A.A. Long, en R.D. Lamberton y J.J. Keaney (ed.), *Homer’s Ancient Readers: the Hermeneutics of Greek Epic’s Earliest Exegetes* (Princeton, 1992) 41-66.

Es evidente el parentesco en lo que respecta al uso de *Il.* 20.440 entre nuestro tratado y estos dos léxicos, aunque ha de hacerse hincapié, de nuevo, en que su principal meta, es decir, el presentar al aedo como el predecesor de los estoicos a partir del comentario de todos estos versos, al menos, en lo que respecta al alma, únicamente se halla en el capítulo 127 de *De Homero*. La aclaración del significado del participio ψύξασα por medio de la forma πνεύσασα con la que concluye este capítulo es recogida también por un escolio exegético (*sch.* T *Il.* 20.440c) que podría proceder del *De Signis Iliadis* de Aristónico de Alejandría⁶²⁷:

ex. (*Ariston.*?) ἄλλως ψύξασα: πνεύσασα, φυσήσασα.

Es posible, por tanto, que la glosa de Aristónico fuera el origen de la definición de los léxicos mencionados y que, en último termino, el participio πνεύσασα hubiera llevado al lector estoico a relacionar dicho hexámetro con la definición de ψυχή como πνεῦμα típica de la secta, inspirando luego la interpretación mencionada por Ps. Plutarco. De ser así, si aquella lectura no hubiera existido antes, la aclaración de Aristónico podría constituir un *terminus post quem* para *De Homero*. Sin embargo, lo más probable es que el gramático se haya apoyado en algún comentario helenístico producto de la labor filológica alejandrina y que la apostilla πνεύσασα o similares sea, de hecho, bastante antigua.

⁶²⁷ Aristónico, *Il.* 20.440 Friedländer (= *sch.* A *Il.* 20.440b): (*Minerva*) πνοιῆ Ἀχιλλῆος πάλιν ἔτραπε κυδαλίμοιο, ἦκα μάλα ψύξασα: ἡ διπλῆ ὅτι ψύξασα, φυσήσασα τῷ ἑαυτῆς πνεύματι ἀπέστρεψε τὸ δόρυ. A.

7. *De Homero* 2 cap. 128 (1430-1436): la concepción incorpórea del alma según Platón y Aristóteles.

Πλάτων δὲ καὶ Ἀριστοτέλης τὴν ψυχὴν ἀσώματον εἶναι ἐνόμισαν, ἀεὶ μὲντοι περὶ τὸ σῶμα εἶναι καὶ τούτου ὥσπερ ὀχήματος δεῖσθαι· διὸ καὶ ἀπαλλασσομένην τοῦ σώματος τὸ πνευματικὸν ἐφέλκεσθαι, πολλάκις καθάπερ ἐκμαγεῖον ἦν ἔσχε<ν ἐν> τῷ σώματι μορφήν διαφυλάσσουσιν. οὕτως οὖν καὶ Ὅμηρος οὐδαμοῦ τῆς ποιήσεως εὐρεθήσεται σῶμα τὴν ψυχὴν καλῶν, ἀλλὰ τὸ ἐστερημένον ψυχῆς ἀεὶ τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύει, ὡς καὶ τινῶν ἐν τοῖς πρόσθεν ἐμνημονεύσαμεν.

Platón y Aristóteles consideraron que el alma es incorpórea, que, no obstante, siempre se halla en relación con el cuerpo y se vale de éste como de un vehículo. Por ello, aun apartada del cuerpo, arrastra consigo el πνεῦμα, conservando muchas veces como impronta la forma que tuvo en el cuerpo. Así, por tanto, jamás en su poesía se hallará a Homero llamando “cuerpo” al alma, sino que siempre designa con ese nombre a lo privado de alma, como hemos recordado en alguna ocasión antes.

Paralelos: sobre **la naturaleza incorpórea del alma en Platón**, Galeno (*Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 4.785.12-4.785.15 y 4.787.8-4.787.9), Ps. Galeno (*De historia philosophica* 24.10-24.11 y *Definitiones medicae* 19.335.11-19.335.12), Proclo (*In Ti.* 2.154.12-2.154.13), el anónimo *Prolegomena philosophiae Platonicae* (12.3-12.5), Juan Filopono (*In de An.* 15.100.1 y 15.124.2-15.124.3), un comentario sobre el *De Anima* atribuido a Simplicio (*In de An.* 11.30.26-11.30.30), Miguel Pselo (*Opuscula logica, physica, allegorica, alia* 55.1279-55.128) y un comentario anónimo sobre los aforismos de Hipócrates (*In aphorismos [Hippocratis]* 29-31); sobre **la naturaleza incorpórea del alma en Aristóteles**, Ps. Alejandro de Afrodisias (*De anima libri mantissa* 113.26-113.28), Estobeo (1.49.32.24-1.49.32.26 y 1.49.33.5-1.49.33.8), el léxico *Suda* (*delta* 1573.9-1573.11) o uno de los escolios sobre la *Ética a Nicómaco* (*Scholias in ethica Nicomachea e cod. Paris. gr.* 1854, 1173b 20); para **el uso de Homero como prueba de que el alma es incorpórea**, Damascio (*In Phd.* 222.4-222.7); sobre el cuerpo como vehículo del alma, Platón (*Ti.* 69c 5-69d 1), Basilio de Cesarea (*Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*, 31.549.1-31.459.4), Estobeo (1.49.36.30-1.49.36.32), Simplicio (*In Ph.* 10.946.14-10.946.20) o Miguel Pselo (*Theologica* 34.19-34.21); sobre **la visión de fantasmas**, Platón (*Phd.* 81c 4-81d 4) y Juan Filopono (*In de An.* 15.17.19-15.17.23)

Si en el capítulo 127 el exégeta centró su argumentación en intentar demostrar el origen homérico de la teoría materialista sobre el alma asociada a los círculos estoicos, esta vez vuelve su atención a la concepción incorpórea de la misma típica de la Academia y el Liceo. Como se indicó en la sección anterior, la incompatibilidad de ambas visiones no representa el menor problema para el autor, cuyo objetivo primordial, mostrar a Homero como la ἀρχή del pensamiento filosófico, excede toda limitación.

En primer lugar, la atribución a Platón de la creencia en la naturaleza incorpórea del alma parece haber constituido, como se mostrará más adelante, un tópico en la tradición doxográfica antigua. Pero, pese a la fortuna de tal idea, que, por supuesto, tiene su origen en los propios escritos del filósofo, el adjetivo ἀσώματος no es usado en referencia al alma más que en una ocasión, que, por otro lado, no debe considerarse representativa del pensamiento platónico. En efecto, la única ocurrencia del calificativo en un contexto relacionado con el alma se da en *Phd.* 85e 3-86d 4⁶²⁸, en una comparación que Cebes establece entre aquélla y la armonía y que es contraargumentada acto seguido por Sócrates.

No obstante, a pesar la mencionada omisión, Platón se esfuerza a lo largo de sus diálogos en destacar una y otra vez la naturaleza opuesta de cuerpo y alma, como es sabido. Así, Sócrates dice de ésta en *Phd.* 80a 10-80b 6 que es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, simple, indivisible e inmutable, toda vez que el cuerpo, en su antípoda, se aproxima a lo humano, mortal, complejo, ininteligible, divisible y cambiante:

Σκόπει δὴ, ἔφη, ὦ Κέβης, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὐτῷ εἶναι σῶμα. ἔχομέν τι παρὰ ταῦτα ἄλλο λέγειν, ὦ φίλε Κέβης, ἢ οὐχ οὕτως ἔχει;

Esta ruptura es más evidente en tanto que la existencia del alma no está irremisiblemente ligada a la del cuerpo. De hecho, ésta, a juicio del filósofo, no sólo hubo

⁶²⁸ *Phd.* 85e 4-86a 1: ὡς ἡ μὲν ἀρμονία ἀόρατον καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένῃ λύρᾳ, κτλ.

de ser creada por el Demiurgo con anterioridad (*Ti.* 34c 4-35a 1⁶²⁹), sino que, una vez acaecido el proceso de separación que es la muerte (*Phd.* 64c 4-64c 5⁶³⁰), tiene la capacidad de sobrevivirlo en virtud de su inmortalidad, pues, como principio motor, es ingenerada (*Phdr.* 245c 5-245d 4⁶³¹). Por otro lado, el cuerpo, arrastrado por las pasiones, es en sí un impedimento en el discernimiento de la verdad (*Phd.* 66b 7-66c 5⁶³²), de tal modo que la creencia platónica no concibe el verdadero conocimiento hasta que el alma lo ha abandonado, purificada del elemento material (*Phd.* 66d 7-66e 4⁶³³).

Este tipo de reflexiones, que, en resumen, redundan en mostrar la inestabilidad del cuerpo, atado al devenir de la materia, frente a la inmutabilidad del alma, basta para deducir la naturaleza opuesta de ambos y, en consecuencia, el carácter incorpóreo de la segunda. Sin embargo, es a partir de la afinidad del alma con el concepto de οὐσία de donde se deduce con mayor certeza que el filósofo hubo de imaginarla como algo incorpóreo. En *Phd.* 79b 16-79b 17⁶³⁴ y 79e 2-79e 5⁶³⁵, Sócrates lleva a su contertulio a afirmar la semejanza del alma con lo inmutable e invisible, unos términos con los que en el curso de la misma conversación Sócrates se ha referido a las ideas. Si, como el mismo filósofo

⁶²⁹ *Ti.* 34c 4-35a 1: ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσιν ἄρξομένου συνεστήσατο κτλ.

⁶³⁰ *Phd.* 64c 4-64c 5: Ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, κτλ.

⁶³¹ *Phdr.* 245c 5-245d 4: Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινουὶν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουὶν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μὴδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἕκ του ἀρχῆς γίνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι.

⁶³² *Phd.* 66b 7-66c 5: μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν· ἔτι δέ, ἂν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπύμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ' αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν. κτλ.

⁶³³ *Phd.* 66d 7-66e 4: ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται ὅτι, εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἶσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα· καὶ τότε, ὡς εἴκειν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φάμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσιν δὲ οὐ.

⁶³⁴ *Phd.* 79b 16-79b 17: Ὁμοιότερον ἄρα ψυχὴ σώματος ἐστὶν τῷ αἰδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὄρατῷ.

⁶³⁵ *Phd.* 79e 2-79e 5: Πᾶς ἂν μοι δοκεῖ, ἢ δ' ὅς, συγχωρήσαι, ὃ Σώκρατες, ἐκ ταύτης τῆς μεθόδου, καὶ ὁ δυσμαθέστατος, ὅτι ὅλα καὶ παντὶ ὁμοιότερόν ἐστι ψυχῆ τῷ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μί.

declara en *Plt.* 286a 5-286a 7⁶³⁶ y *Sph.* 246b 6-24b 8⁶³⁷, éstas son de carácter incorpóreo, parece lícito deducir, entonces, que también concibió de este modo al alma, de acuerdo con la mencionada afinidad entre ésta y la οὐσία.

Independientemente de que Platón sugiriera de un modo más o menos claro la naturaleza inmaterial del alma, los testimonios que recogen esta opinión dan la impresión de haber sido numerosos en la antigüedad, como, por ejemplo, Galeno (*Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 4.785.12-4.785.15 y 4.787.8-4.787.9⁶³⁸), Ps. Galeno (*De historia philosophica* 24.10-24.11⁶³⁹ y *Definitiones medicae* 19.335.11-19.335.12⁶⁴⁰), Proclo (*In Ti.* 2.154.12-2.154.13⁶⁴¹), el anónimo del s. VI d.C. *Prolegomena philosophiae Platonicae* (12.3-12.5⁶⁴²), Juan Filopono (*In de An.* 15.100.1 y 15.124.2-15.124.3⁶⁴³), un

⁶³⁶ *Plt.* 286a 5-286a 7: τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται.

⁶³⁷ *Sph.* 246b 6-24b 8: Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι.

⁶³⁸ *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 4.785.12-4.785.15: τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν ἐδείξαμεν κατὰ τὴν κρᾶσιν συνισταμένην, ἐάν γε μή τις αὐτὴν ὑπόθηται, καθάπερ ὁ Πλάτων, ἀσώματον ὑπάρχειν καὶ ἄνευ τοῦ σώματος εἶναι δυναμένην. 4.787.8-4.787.9: εἰ δ' ὑποθούμεθα ταύτην ἀσώματον εἶναι φύσιν ἰδίαν ἔχουσαν, ὡς ὁ Πλάτων ἔλεγεν

⁶³⁹ *De historia philosophica* 24.10-24.11: τὴν δὲ οὐσίαν αὐτῆς (sc. ψυχῆς) οἱ μὲν ἀσώματον ἔφασαν, ὡς Πλάτων, κτλ.

⁶⁴⁰ *Definitiones medicae* 19.335.11-19.335.12: Ψυχὴ ἐστὶν οὐσία ἀσώματος, αὐτοκίνητος κατὰ Πλάτωνα.

⁶⁴¹ *In Ti.* 2.154.12-2.154.13: Πλάτων ἀσώματον εἶναί φησι τὴν ψυχὴν, κτλ.

⁶⁴² *Prolegomena philosophiae Platonicae* 12.3-12.5: οὗτος (sc. Πλάτων) τοίνυν μίαν ἔλεγεν τῶν πάντων ἀρχὴν καὶ οὐ δύο, ὡς Ἐμπεδοκλῆς, οὔτε ἀπείρους, ὡς οἱ Ἐπικούρειοι· καὶ ταύτην οὐ σῶμα, ὡς οἱ Στωϊκοί, ἀλλὰ ἀσώματον. Westerink, L.G., *Prolegomena Philosophiae Platonicae* (Amsterdam, 1962) atribuye el texto a Elías de Alejandría.

⁶⁴³ *In de An.* 15.100.1: πρὸς Πλάτωνα ἰκανὸν καὶ τοῦτο, ἀσώματον εἶναι λέγοντα τὴν ψυχὴν. 15.124.2-15.124.3: ὅτι μὲν οὖν Πλάτων πανταχοῦ ἀσώματον καὶ ἀμεγέθη αὐτὴν λέγει, πρόδηλον.

comentario al *De Anima* aristotélico atribuido a Simplicio (*In de An.* 11.30.26-11.30.30⁶⁴⁴) o Miguel Pselo (*Opuscula logica, physica, allegorica, alia* 55.1279-55.128⁶⁴⁵).

Aristóteles, al contrario que en el caso platónico, se pronuncia con una claridad meridiana respecto al punto que nos ocupa. El filósofo explica en su definición del alma en *De An.* 412a 19-412a 22⁶⁴⁶ que ésta es “entidad” (οὐσία), “la forma (εἶδος) que toma un cuerpo físico que tenga vida en potencia”, y que, por tanto, constituye una “entelequia del cuerpo”. Aunque los términos οὐσία, εἶδος y ἐντελέχεια son suficientes para suponer en su definición la incorporeidad del alma, Aristóteles trata expresamente este punto un poco más adelante. En *De An.* 414a 14-414a 20, argumenta que, si la forma es entelequia y si el alma es entelequia de un cuerpo, entonces, “suponen bien aquellos a quienes les parece que el alma ni existe sin un cuerpo ni es un cuerpo”:

τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἶπομεν, ὃν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμοιβῶν, τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια, ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμοιβῶν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματος τινος. καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μὴτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ.

Esta naturaleza incorpórea que Aristóteles conjetura en su definición encontró, de un modo análogo a como se acaba de mostrar respecto a Platón, ecos en otros textos además de en nuestro tratado. Por ejemplo, en el espurio *De anima libri mantissa* atribuido a Alejandro de Afrodisias (113.26-113.28⁶⁴⁷), en dos fragmentos pertenecientes al Περί

⁶⁴⁴ *In de An.* 11.30.26-11.30.30: Ἐπειδὴ ἐκ τῶν ἀρχῶν συμπληροῦσι τὴν ψυχὴν οἱ περὶ αὐτῆς, ὡς αὐτὸς ἱστορεῖ, φιλοσοφῆσαντες, ὁποίας ἂν καὶ ὁπόσας ἕκαστος ὑπέθετο ἀρχάς, ἐκ τοιούτων καὶ τοσοῦτων καὶ τὴν ψυχὴν συνέστησαν, σωματικὰς μὲν οἱ φυσιολόγοι θέμενοι, ἀσωμάτων δὲ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, μίξαντες δὲ ἀπ' ἀμοιβῶν Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας.

⁶⁴⁵ *Opuscula logica, physica, allegorica, alia* 55.1279-55.128: οὕτω γὰρ ὁ θεῖος Πλάτων ἔφη· “τὰς μὴ καθαρὰς ψυχὰς ὄσφ ἂν παιδεύσης μᾶλλον βλάβης”· τῆς γὰρ ἀσωμάτου ψυχῆς ἀσώματος τροφή παιδεύσεις. Esta cita se repite en un comentario anónimo a los *Aforismos* de Hipócrates (*In aphorismos [Hippocratis]* 29-31).

⁶⁴⁶ *De An.* 412a 19-412a 22: ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.

⁶⁴⁷ *De anima libri mantissa* 113.26-113.28: Ὅτι μὲν ἡ ψυχὴ ἀσώματος, ἰκανὸς μὲν παραστῆσαι καὶ ὁ λόγος, καθ' ὃν εἶδος οὕσα δεικνύται παρὰ Ἀριστοτέλους ἡ ψυχὴ (οὐδὲν γὰρ εἶδος σῶμα), κτλ.

Ψυχῆς de Jámblico conservados por Estobeo (1.49.32.24-1.49.32.26 y 1.49.33.5-1.49.33.8⁶⁴⁸), en el léxico *Suda* (*delta* 1573.9-1573.11⁶⁴⁹) o en uno de los escolios sobre la *Ética a Nicómaco* (*Scholia in ethica Nicomachea e cod. Paris. gr.* 1854, 1173b 20⁶⁵⁰).

Damascio, en su comentario del *Fedón* (*In Phd.* 222.4-222.7), también recoge, como el capítulo 128 de nuestra *Vita*, la suposición de que Homero había anticipado en sus poemas la hipótesis sobre la naturaleza incorpórea del alma. En concreto, este comentarista recurre a la autoridad del poeta al hilo del temor expresado por Cebes en dicho diálogo⁶⁵¹ de que el alma pueda disolverse al abandonar el cuerpo una vez muerto:

οἶομαι δὲ καὶ ἀσώματον εἶναι δύνασθαι, πάσχουσιν μέντοι ἄλλον τρόπον τὸ τοῦ πνεύματος πάθος· οὐ γὰρ ἔφη πνεῦμα, ἀλλ' "ὥσπερ πνεῦμα" ποιεῖσθαι τὴν φθοράν. μᾶλλον δὲ αὐτόθεν καὶ ἀσώματον ὑποθετέον αὐτὴν ὡς σκιὰν "ἢ καὶ ὄνειρον", ὡς καὶ Ὅμηρος ἀπήγγειλεν⁶⁵².

A continuación, el autor se ve obligado a explicar el tipo de relación que el alma, un ente incorpóreo, establece con el cuerpo. Si bien en el capítulo 124⁶⁵³ había descrito a este último como una prisión, ahora opta por mostrarlo como el vehículo físico de la primera. En aquella ocasión pudo comprobarse, además, cómo los casos más antiguos de la tradición que compara al cuerpo con una suerte de cárcel se remontaban a Platón. Ésta vez ocurre algo semejante. El discípulo de Sócrates nos cuenta en el *Timeo* (69c 5-69d 1) cómo los

⁶⁴⁸ Estobeo 1.49.32.24-1.49.32.26: Ὡς δὲ τῶν Ἀριστοτελικῶν τινες ὑφηγοῦνται, εἰδὸς ἐστὶ τὸ περὶ τοῖς σώμασιν, ἢ ποιότης ἀπλῆ ἀσώματος ἢ ποιότης οὐσιώδης τελεία. 1.49.33.5-1.49.33.8: Ἀριστοτέλης δὲ ὡσαύτως ἀπλῆν οὐσίαν, ἀσώματον, εἶδους τελεσιουργὸν τὴν τῆς ψυχῆς ὑποθέμενος, οὐ ποιεῖ τὰς δυνάμεις ὡς ἐν συνθέτῳ τινὶ τῇ ψυχῇ παρούσας.

⁶⁴⁹ *Suda*, *delta* 1573.9-1573.11: ἀντὶ μὲν τοῦ σώματος ἐχρήσατο Ἀριστοτέλης τῇ δυνάμει, ἀντὶ δὲ τοῦ ἀσωμάτου τῷ ἐντελεχείᾳ, περὶ ψυχῆς τὸν λόγον διαιρῶν.

⁶⁵⁰ *Scholia in ethica Nicomachea e cod. Paris. gr.* 1854, 1173b 20: Εἴτα ἐπιφέρει, ὅτι οἱ λέγοντες γένεσιν τὴν ἡδονὴν, λέγουσιν ἐξ ἐνδείας γίνεσθαι τὴν ἀναπλήρωσιν, ἡγουν ἐκ λύπης τὴν ἡδονὴν. λύει δὲ τοῦτο ὁ Ἀριστοτέλης, λέγων ὅτι ἡ ἐνδεια καὶ ἡ ἀναπλήρωσις τοῦ σώματος εἰσι, καὶ σωματικά ἐστιν· ἡ δὲ ἡδονὴ ἀσώματόν τι ἐστὶ, καὶ ἡ ψυχὴ ἡδεταί, οὐ μὴν τὸ σῶμα.

⁶⁵¹ *Phd.* 69e 6-70b 4.

⁶⁵² *Od.* 11.207-11-208: τρις δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῆ εἴκελον ἢ καὶ ὄνειρον/ ἔπατα'.

⁶⁵³ Cf. pp. 152 y ss.

dioses, a imitación del Demiurgo y después de que éste les encomendara dotar de existencia a los seres mortales, moldearon en torno al “principio inmortal del alma” un primer cuerpo, que debe entenderse como la cabeza, al que añadieron después otro a modo de vehículo, es decir, el cuerpo propiamente dicho, para que habitara en él “otra especie de alma”, “la mortal”:

οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνενυσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσφκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, κτλ.

Esta idea de considerar al cuerpo como una especie de vehículo encontraría paralelos más adelante, como Basilio de Cesarea (*Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*, 31.549.1-31.459.4⁶⁵⁴), otro de los fragmentos del *Περὶ Ψυχῆς* de Jámblico preservado por Estobeo (1.49.36.30-1.49.36.32⁶⁵⁵), Simplicio (*In Ph.* 10.946.14-10.946.20⁶⁵⁶) o Miguel Pselo (*Theologica* 34.19-34.21⁶⁵⁷). No obstante, quizá la ocurrencia más interesante a este respecto se encuentra en el comentario que escribió Juan Filopono del *De Anima* aristotélico. Éste describe en *In de An.* 15.17.19-15.17.23 el modo en que, después de la muerte, el alma irracional subsiste tomando por vehículo un “cuerpo pneumático”:

ἐπιδιαμένει (sc. ἡ ἄλογος ψυχή) γὰρ καὶ μετὰ ἔξοδον τὴν ἐκ τούτου τῆς ψυχῆς, ὄχημα καὶ ὑποκείμενον ἔχουσα τὸ πνευματικὸν σῶμα, ὃ καὶ αὐτὸ ἐστὶ μὲν ἐκ τῶν

⁶⁵⁴ *Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*, 31.549.1-31.459.4: Ψυχή τε, ἢ ζῶμεν, λεπτή τις οὐσα καὶ νοερά, καὶ οὐδὲν δεομένη τῶν βαρυνόντων· καὶ σῶμα, τὸ ταύτη δοθὲν ὄχημα πρὸς τὸν βίον παρὰ τοῦ κτίσαντος.

⁶⁵⁵ Estobeo, 1.49.36.30-1.49.36.32: οὕτως ἄρα καὶ ἡ ψυχή αὐτή τε ὅλῳ χρῆται τῷ σώματι καὶ τὰ ἔργα μεταχειρίζεται, ὡς ὄργανον ἢ ὄχημα τὸ σῶμα περιέχουσα.

⁶⁵⁶ *In Ph.* 10.946.14-10.946.20: ὁ Ἀλέξανδρος εἰς τὴν οἰκείαν περὶ ψυχῆς ὑπόθεσιν πάντα ἔλκων τὴν λέγουσαν ἀχώριστον εἶναι τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, καὶ ἐκ τῶν νῦν λεγομένων φησὶν δῆλον εἶναι τοῦτο, εἴπερ ἡ ψυχή ἀσώματος καὶ ἀμερῆς, τὸ δὲ ἀμερὲς οὐ κινεῖται, εἰ ἀνάγκη τοῦ κινουμένου τὸ μὲν τι ἐξ οὗ κινεῖται τὸ δὲ εἰς ὃ κινεῖται, τὸ δὲ μὴ κινούμενον οὐ χωρίζεται. “τοῦτο δέ, φησί, τὸ ἄτοπον φεύγοντές τινες ὄχημα αὐτῇ σῶμά τι περιάπτουσι, κτλ.

⁶⁵⁷ *Theologica* 34.19-34.21: ψυχῆς γὰρ φύσις ἄνευ μὲν σώματος ἑαυτῆς ἐστὶν οὐσία τελεία καὶ ἀδιάστατος, σῶματος δὲ ἐπιβᾶσα ὥσπερ ὄχηματος, κτλ.

τεσσάρων, λέγεται δὲ ἐκ τοῦ πλεονάζοντος τοῦ ἀέρος, ὥσπερ καὶ τοῦτο γήινον λέγεται ἐκ τοῦ πλεονάζοντος.

Lo que hace tan atractivas a estas líneas con vistas al estudio de *De Homero* es la probabilidad de que Juan Filopono se esté refiriendo en ellas al mismo elemento pneumático que, según explica nuestro autor en el presente capítulo, arrastra el alma al abandonar el cuerpo tras la muerte y al que hace causante de las apariciones de fantasmas, con las que lo identifica. En el caso de que realmente ambos textos estén emparentados y, además, pertenezcan a la misma tradición, debería considerarse, de nuevo, a Platón como el precedente más antiguo. Según puntualiza Sócrates en *Phd.* 81c 4-81d 4, si el alma, al separarse del cuerpo, lo hace corrompida por haber prestado demasiada atención a lo material, arrastrada por su peso, puede volverse visible, dando lugar, como se ha dicho, a visiones fantasmales:

Ἀλλὰ [καὶ] διειλημμένην γε οἶμαι (sc. τὴν ψυχὴν) ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς, ὃ αὐτῇ ἢ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ ἀεὶ συνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποίησε σύμφυτον;

Πάνυ γε.

Ἐμβριθὲς δέ γε, ὦ φίλε, τοῦτο οἶεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὄρατόν· ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἢ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὄρατόν τόπον φόβῳ τοῦ αἰδοῦς τε καὶ Ἄιδου, ὥσπερ λέγεται, περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη, περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἅττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα, οἷα παρέχονται αἱ τοιαῦται ψυχαὶ εἶδωλα, αἱ μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι ἀλλὰ τοῦ ὄρατοῦ μετέχουσαι, διὸ καὶ ὀρῶνται.

Una vez explicado todo lo que considera relevante en cuanto a la naturaleza incorpórea del alma, nuestro autor se ve, al fin, en el aprieto de tener que hacer concordar de algún modo esta creencia con las palabras de Homero. Es, probablemente, por tal razón por la que decide concluir esta sección recordando el uso del sustantivo σῶμα en el poeta con el sentido exclusivo de “cadáver”, el mismo al que ya había hecho alusión en el capítulo 124⁶⁵⁸. Sobre la relación entre aquella observación y la naturaleza incorpórea del alma, según se deduce de su explicación, el autor ha parecido entender que, si Homero sólo

⁶⁵⁸ Cf. p. 152 y ss.

llama *cuero* a lo despojado de vida y puesto que el alma debe considerarse viva en grado sumo por su inmortalidad, entonces, el poeta, entendiendo lo despojado de vida como contrario al alma, ha debido considerarla incorpórea. Aunque Damascio (*In Phd.* 222.4-222.7), como Ps. Plutarco, también suponía el origen de la concepción incorpórea del alma en Homero, la había abordado desde otra perspectiva, no desde el uso del sustantivo σῶμα, sino a partir de la descripción homérica de la misma como una sombra. No parece probable, por tanto, que haya relación entre ambos autores.

8. De Homero 2 cap. 129 (1437-1473): sobre las partes del alma según Platón.

Τῆς δὲ ψυχῆς ἐχούσης, ὡς καὶ τοῖς φιλοσόφοις δοκεῖ, τὸ μὲν λογικὸν ἐνιδρυμένον τῇ κεφαλῇ, τὸ δὲ ἄλογον, καὶ τούτου τὸ μὲν θυμικὸν ἐνοικοῦν τῇ καρδίᾳ, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ἐν τοῖς περιτῆν γαστέρα, ἄρ' οὖν οὐ πρότερος Ὅμηρος εἶδε τὴν τούτου διαφορὰν, ὃς ἐποίησεν ἐπὶ μὲν τοῦ Ἀχιλλέως τὸν λογισμὸν τῷ θυμῷ μαχόμενον καὶ ἐν τῇ αὐτῇ ῥοπῇ διανοούμενον ἢ ἀμύνασθαι τὸν λελυπηκότα ἢ παῦσαι τὸν χόλον

ἕως ὃ ταῦθ' ὄρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν⁶⁵⁹,

τουτέστι τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἀντικειμένην αὐτῇ θυμικὴν ὀργήν, ἧς τὴν φρόνησιν ἐπικρατοῦσαν πεποίηκε· τοῦτο γὰρ αὐτῷ ἢ ἐπιφάνεια τῆς Ἀθηνᾶς βούλεται. καὶ ἐν ἄλλοις δὲ ποιεῖ τὸν λογισμὸν τῷ θυμῷ παραινούντα καὶ ὥσπερ ἄρχοντα τῷ ὑποτεταγμένῳ κελεύοντα

τέτλαθι δῆ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης⁶⁶⁰.

καὶ πολλάκις μὲν τῷ λογισμῷ πείθεται τὸ θυμούμενον, ὡς ἐν τούτοις·

ὧς ἔφατ', ἐν στήθεσσι καθαπτόμενος φίλον ἦτορ·

τῷ δ' αὖτ' ἐν πείσῃ κραδίη μένε τετληυῖα⁶⁶¹.

ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λυπούμενον

ἀλλὰ τὰ μὲν προτετεύχθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ,

θυμόν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη⁶⁶².

ἐνίοτε δὲ περιγινόμενον τὸν θυμόν τοῦ λογισμοῦ παρίστησιν, ὅπερ οὐκ ἐπαινῶν ἀλλὰ ψέγων φανερός ἐστιν, ὡς ὁ Νέστωρ τῷ Ἀγαμέμνονι τὴν εἰς τὸν Ἀχιλλεῖα ὕβριν ὀνειδίζων φησὶν

οὐ τι καθ' ἡμέτερόν γε νόον· μάλα γάρ τοι ἔγωγε

πόλλ' ἀπεμυθεόμην· σὺ δὲ σῶ μεγαλήτορι θυμῷ

εἷξας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἀθάνατοί περ ἔτισαν,

ἠτίμησας⁶⁶³.

ὅμοια δὲ τούτοις καὶ ὁ Ἀχιλλεὺς πρὸς τὸν Αἴαντα λέγει

πάντα τί μοι κατὰ μοῖραν εἰσὼ μυθήσασθαι·

ἀλλὰ μοι οἰδάνεται κραδίη χόλω, ὅππότε' ἐκείνου

⁶⁵⁹ Entre paréntesis las variantes textuales respecto a Monro-Allen (1920): *Il.* 1.193 (ἦος), 11.411 (εἶος), 17.106 (εἶος ὄρμαινε) y 18.15 (εἶος); entre paréntesis las variantes respecto a P. von der Mühl (1962): *Od.* 4.120 (εἶος), 5.365 (εἶος) y 5.424 (εἶος).

⁶⁶⁰ *Od.* 20.18.

⁶⁶¹ *Od.* 20.22-20.23. μάλ' en la edición de P. von der Mühl (1962).

⁶⁶² *Il.* 18.112-18.113 y 19.65-19.66.

⁶⁶³ *Il.* 9.108-9.111.

μνήσομαι, ὅς μ' ἀσύφηλον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν⁶⁶⁴.

οὕτω δὲ καὶ ὑπὸ φόβου ἔστιν ὅτε ὁ λογισμὸς ἐξίσταται, ὅπου Ἔκτωρ μὲν διανοεῖται ὑποστήναι τὴν πρὸς τὸν Ἀχιλλέα μάχην

βέλτερον αὐτ' ἔριδι ξυνελαυνέμεν ὅττι τάχιστα·

εἶδομεν ὀπποτέρῳ κεν Ὀλύμπιος εὖχος ὀρέξῃ⁶⁶⁵,

εἴτ' ἀναχωρεῖ πλησίον γενομένου τοῦ Ἀχιλλέως

Ἔκτορα δ', ὡς ἐνόησεν, ἔλε τρόμος· οὐδ' ἄρ' ἔτ' ἔτλη

αὐθι μένειν, ὀπίσω δὲ πύλας λίπε, βῆ δὲ φοβηθείς⁶⁶⁶.

En vista de que el alma posee, como también les parece a los filósofos, una parte racional asentada en la cabeza, y otra irracional, y de ésta una irascible que habita en el corazón y otra concupiscible en torno al vientre, entonces, por tanto, ¿no distinguió el primero la diferencia en esto Homero, que describió en Aquiles a la parte racional combatiendo con la irascible y en el mismo trance reflexionando si vengarse del que lo había agraviado o dar fin a su cólera,

“mientras esto revolvía en su mente y en su corazón”?

Esto es, la sensatez y su contrario, el temperamento airado, del que describió como vencedora a la sensatez, pues esto significa para él la epifanía de Atenea. Y en otras ocasiones describe a la parte racional aconsejando a la irascible y dándole órdenes, como un gobernante a un súbdito:

“Aguanta, corazón: otras cosas aún más perras has aguantado ya.”

Y en muchas ocasiones obedece a la parte racional la irascible, como en estos versos:

*“Así dijo, apelando en su pecho a su corazón,
pero lo convenció y su corazón quedó resignado.”*

Del mismo modo también la aflicción,

*“Pero dejemos lo que ha pasado, aun apenados,
domeñando la ira en el pecho por fuerza.”*

Y alguna vez presenta a la ira prevaleciendo sobre la parte racional, algo que claramente no alaba, sino que censura, como cuando, reprochando su desprecio a Aquiles, Néstor dice a Agamenón:

*“No según nuestra opinión, pues mucho yo te
lo desaconsejaba, pero tú, a tu altivo corazón
cediendo, al mejor hombre, a quien honran los inmortales,
has deshonrado.”*

⁶⁶⁴ Il. 9.645-9.647. εἴσσο y κείνων en Monro-Allen (1920).

⁶⁶⁵ Il. 22.129-22.130.

⁶⁶⁶ Il. 22.136-22.137.

Palabras iguales a éstas dice también Aquiles a Ayante

*“Por completo veo que has dicho algo convenientemente,
pero se me hincha el corazón de ira, cuando de aquél
me acuerdo, que me dejó como un estúpido ante los argivos.”*

Y así también cuando ocurre que por miedo la razón desaparece, como cuando Héctor decide presentar batalla a Aquiles:

*“Mejor, entonces, entablemos combate cuanto antes:
veamos a cuál da el Olímpico su favor.”*

Y luego retrocede al hallarse cerca Aquiles,

*“Pero a Héctor, al verlo, lo invadió el miedo, y ya no se atrevía
a permanecer allí, dejó atrás las puertas y marchó atemorizado.”*

Paralelos: sobre el origen homérico de la creencia en la naturaleza tripartita del alma, Heráclito (*All.* 17.3.1-17.4.3 y 18.1.1-18.1.2), Eustacio (*Ad Il.* 4.415.14-4.415.19) y un escolio (*sch.* A *Il.* 18.113b); sobre la epifanía de Atenea, Heráclito (*All.* 17.1.1-20.12.2), Eustacio (*Ad Il.* 1.128.34-1.129.4), los escolios (*sch.* bT *Il.* 1.193b) y Juan Lido (*Mens.* 4.54.1-4.54.8); sobre **Od. 20.18**, Platón (*R.* 441b 6-441c 2), Galeno (*PHP* 3.3.2.4-3.3.4.3 y 3.3.7.4-3.3.10.4), Proclo (*In R.* 1.223.22-1.224.5 y *De Prov.* 17.5-17.9), Elías (*In Cat.* 180.14-180.22) y Miguel Pselo (*Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 32.11-32.15); sobre **Od. 20.22-20.23**, Plutarco (*De garrulitate* 506A 1-506B 6); sobre **Il. 18.112-18.113 ó 19.65-19.66**, algunos escolios (*sch.* A *Il.* 18.113a, *sch.* A *Il.* 18.113b y *sch.* bT *Il.* 112-113); sobre los versos restantes no se ha hallado ningún paralelo.

Los repetidos intentos de nuestro exégeta por evidenciar la impronta que dejara el poeta en la concepción del alma desarrollada por algunos de los filósofos griegos finalizan en este capítulo, que, a modo de bisagra, sirve también de introducción para la sección siguiente, dedicada al estudio de las pasiones. Esta vez, el autor centra su atención en la doctrina sobre la naturaleza tripartita del alma, que queda esbozada en las primeras líneas, aunque, a diferencia de los capítulos precedentes, pasa por alto la mención de su origen platónico.

Es evidente, no obstante, que la fuente última de nuestro *De Homero* se encuentra, entre otros diálogos del filósofo, en el libro cuarto de la *República* (434d 6 y ss.), donde Sócrates departe con Glaucón en un intento por definir la justicia. En su estado ideal ésta se

alcanza cuando cada clase, gobernantes, guardianes y labradores, realiza la labor que le es propia. Si, llevando el esquema a los individuos que lo componen, se supone que cada uno de ellos ha de contar en su alma con un equivalente a las clases mencionadas, de modo que cada parte lleve a cabo su función sin interferir en la de las restantes, entonces, ha de concluirse que quien consiguiera una armonía equivalente en sí mismo habrá de obrar siempre conforme a la justicia. Es redundando en esta idea cuando Sócrates apunta, avanzando un poco, en *R.* 436a 9-436b 1 y en un par de líneas, cuáles son y qué función desempeñan en el comportamiento humano aquellas partes del alma en las que basa su discurso:

μανθάνομεν μὲν ἐτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, κτλ.

Esto es, un principio responsable del comportamiento racional, otro del impulsivo y un tercero causante de los apetitos primarios. Por supuesto, tales divisiones del principio vital son esbozadas por el filósofo en otros diálogos, como, por ejemplo, en el conocido símil del auriga y los dos corceles con el que describe al alma en el *Fedro* (246a 6-246b 4⁶⁶⁷). Sin embargo, el influjo de la *República* se deja sentir también en la referencia del exégeta a las dos especies contenidas en el alma, la racional y la irracional, una distinción que Platón incluye en aquel diálogo (*R.* 439d 4-441a 3):

Οὐ δὴ ἀλόγως, ἦν δ' ἐγώ, ἀξιόσομεν αὐτὰ διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον.

[...]

οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπίκουρον ὃν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή;

⁶⁶⁷ *Phdr.* 246a 6-246b 4: εὐκείτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἠνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἠνιόχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἠνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἠνιόχησις.

Hasta este punto, pareciera que el autor de *De Homero* se hubiera valido de la *República* en la referencia a la filosofía platónica, sin embargo, en su adscripción de cada parte del alma a un órgano determinado, ha de suponerse el influjo del *Timeo* (69c 3-72d 3). En dicho pasaje se describe cómo, llegado el momento en que el Demiurgo encomienda la creación del género de los mortales a los seres divinos, éstos, al acoplar el alma incorpórea a la materia, confeccionan, primero y a imitación de lo que el dios hiciera con el κόσμος, una esfera separada del cuerpo, es decir, la cabeza, para ser asiento del alma racional⁶⁶⁸ y, a continuación, separadas de ésta, alojan el alma irascible, como mediadora, en el pecho⁶⁶⁹, o más concretamente en el corazón⁶⁷⁰, y la concupiscible en el vientre⁶⁷¹.

Que esta doctrina gozó de una amplia fortuna en la antigüedad es patente. Una muestra de ello es la frecuencia con la que fue reproducida aquí y allá, en obras filosóficas, de corte doxográfico o, como en el caso de nuestro autor, en tratados pertenecientes a la tradición exegética sobre el poeta, en ocasiones, con cierta fidelidad al original platónico, la mayoría de las veces, sin embargo, de un modo más laxo. Así, en un rápido vistazo, puede comprobarse cómo dichas menciones suelen reducirse a una simple enumeración de las tres partes del alma, desde Albino (*Epitome Doctrinae Platonicae* 5.2.1-5.2.4), hasta el léxico de Ps. Zonaras (*Tau* 1744.7-1744.20), pasando por Ps. Plutarco (*Placita Philosophorum* 898A 2-898A 5), Aecio (*De Placitis reliquiae [Theodoretii et Nemesii excerpta]* 389.16-389.20), Teodoreto (*Affect.* 5.19.3-5.19.6), Ps. Galeno (*De historia philosophica* 24.37-24.38), Eusebio (*PE* 15.60.1.1-15.60.1.3), Troilo (*Prol.* 54.2-54.6) o Juan Lido (*Mens.* 2.8.24-2.8.26). No obstante, como se ha visto, no es ése el caso de nuestro tratado, pues el

⁶⁶⁸ *Ti.* 69c 5-69c 6: οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνενυσαν κτλ.

⁶⁶⁹ *Ti.* 69d 6-69e 4: καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, ἀχένα μεταξὺ τιθέντες, ἵν' εἴη χωρὶς. ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν.

⁶⁷⁰ *Ti.* 70a 2-70b 3: τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνικον ὄν, κατόκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ ἀχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν κοινῇ μετ' ἐκείνου βία τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχει γένος, [...] τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἄμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρῶς αἵματος εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν, κτλ.

⁶⁷¹ *Ti.* 70d 7-70e 2: Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὄσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὄρου κατόκισαν, κτλ.

autor incluye en su referencia, además, el asiento de cada una de las partes constituyentes del alma, el órgano al que están asociadas durante su estancia en el cuerpo, tal como Platón había explicado en el *Timeo*. También en Filón de Alejandría (*Legum Allegoriarum* 1.70..3-1.70.7), Apuleyo (*Plat.* 1.13.1-1.13.11), Galeno (*PHP* 2.3.24.1-2.3.24.5 e *In Pl. Tim.* fr. 4.1-4.7 Larrain) o Juan Filopono (*In de An.* 15.194.29-15.194.32) puede leerse la misma observación sobre la sede corpórea de cada una de ellas, sin más variante que la ubicación de la parte concupiscible, en el vientre en algunas ocasiones, en el hígado en otras⁶⁷².

Pese a la estabilidad en esta tradición y la profusión de los testimonios conservados, sólo podemos considerar relevantes aquéllos que, como en *De Homero*, buscan en el poeta el origen de la misma, la inspiración para Platón. En este sentido, destaca el comentario de Eustacio (*Ad Il.* 4.415.14-4.415.19) sobre *Il.* 18.108-18.110⁶⁷³. El bizantino, de un modo parecido al de nuestro autor en este capítulo, llama la atención sobre la creencia extendida entre los antiguos de que Platón poco menos que había aprendido de Homero la teoría sobre las partes del alma:

Ἰστέον δὲ ὅτι πάνυ τὰ περὶ τοῦ χόλου ἐνταῦθα ἔπη ἐπαινοῦσιν οἱ παλαιοί, λέγοντες ἐντεῦθεν ὀδηγηθῆναι καὶ Πλάτωνα εἰς τὸ τριμερῆ τὴν ψυχὴν ἀποφύνασθαι. τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν αὐτῆς θυμικόν, ὃ διὰ τοῦ χόλου δηλοῦται, τὸ δὲ λογικόν, ὃ σημαίνεται διὰ τοῦ πολύφρονος, τὸ δ' ἐπιθυμητικόν, ὃ διὰ τοῦ μέλιτος παρεμφαινόμενον δηλοῖ ἐπιθυμίαν καὶ γλυκεῖαν διάθεσιν τῆς ἐκπληρώσεως τῶν κατὰ θυμόν, κτλ.

De Homero y Eustacio únicamente señalan al aedo como inspirador de tal idea, pero, yendo un poco más allá, se encuentra que las insinuaciones de plagio referidas al filósofo parecen haber sido comunes en la antigüedad, casi hasta constituir un tópico.

⁶⁷² Dicha vacilación se debe, sin duda, a una mala interpretación, quizá interesada en el caso de los exégetas, de *Ti.* 70d 7-72d 3, donde Platón teoriza sobre la función del hígado como un órgano consagrado a la comunicación entre las partes racional y concupiscible del alma.

⁶⁷³ *Il.* 18.108-18.110: καὶ χόλος, ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι, ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσι ἀέξεται ἥύτε καπνός·

Eduard Zeller, en su clásica historia de la filosofía griega⁶⁷⁴, enumeraba algunos ejemplos al respecto: Aulo Gelio (3.17.4.1-3.17.5.8) y Diógenes Laercio (8.85.4-8.85.8) cuentan que para la composición del *Timeo* Platón se había ayudado de uno de los escritos de Filolao; de nuevo, Diógenes Laercio (3.37.10-3.38.1 y 3.57.2-3.57.5) acusa al discípulo de Sócrates de haber copiado su *República* de las *Antilogías* de Protágoras y, además, reproduce un texto de Álcimo (3.9.6-3.17.3) en el que se acusa a Platón de haber calcado del comediógrafo Epicarmo las teorías sobre lo inteligible, el bien, las ideas o el alma. En lo que concierne a la relación entre el filósofo y Homero, junto al mencionado de Eustacio, puede leerse el comentario, más general, de Máximo de Tiro (26.2h.4-26.3b.1), en el que se sugiere que Platón debe más a Homero en su formación que al propio Sócrates:

Τὰ παλαιὰ ἐκεῖνα, ἐν οἷς ἔτι ἡ Ὀμήρου ᾠδὴ δυναστεύει, γενναῖα καὶ ἀληθῆ καὶ γνήσια φιλοσοφίας θρέμματα ἐπαίδευέν τε καὶ ἐξέτρεφεν, ἐκείνης τῆς ᾠδῆς θρέμμα ἦν Πλάτων. Κἂν γὰρ ἐξομώσῃται τόνδε διδάσκαλον, ὁρῶ τὰ γνωρίσματα, καὶ συνίημι τῶν σπερμάτων·

κεῖνού τοι τοιοῖδε πόδες, τοιαῖδέ τε χεῖρες,

ὀφθαλμῶν τε βολαί, κεφαλή τ' ἐφ' ὑπερθέ τε χαῖται,⁶⁷⁵

ὥστε καὶ ἐπιτολμήσαιμι ἂν εἰπεῖν ἔγωγε, ἐμφερέστερον εἶναι Πλάτωνα Ὀμήρῳ μᾶλλον, ἢ Σωκράτει, κἂν τὸν Ὀμηρον φεύγῃ, κἂν διώκῃ τὸν Σωκράτην.

Si bien *De Homero* no llega tan lejos (recordemos, además, que ni siquiera nombra al filósofo), el hecho es que la insinuación de nuestro autor en este capítulo no constituye, en el fondo, una idea tan descabellada. Bruno Snell⁶⁷⁶ propone la posibilidad de que Platón hubiera vuelto “conscientemente a la concepción homérica” al proponer un esquema tripartito en el alma. En concreto, se refiere a la sutil distinción funcional entre θυμός y νόος que puede percibirse en *Ilíada* y *Odisea*, entendido el primero como una suerte de órgano sede de lo emocional y el segundo como recipiente de la actividad intelectual, aunque concede algunas interferencias entre las funciones de ambos. Es posible que Platón,

⁶⁷⁴ Zeller, E., *Plato and the Older Academy*, trad. S.F. Alleyne y A. Goodwin (Londres, 1876) p. 20, n. 38 y p. 38, n. 94.

⁶⁷⁵ *Od.* 4.149-4,150.

⁶⁷⁶ Snell, B., *Las Fuentes del Pensamiento Europeo*, trad. José Vives (Madrid, 1965) p. 34, n. 20.

como es natural, buen conocedor de ambas epopeyas, ya siguiendo a Homero de un modo consciente, como apunta Snell, ya, quizá, inadvertidamente, tras haber asimilado en su educación dicho binomio θυμός-νόος, hubiera rehecho el antiguo esquema en su suposición de un principio racional y otro irracional en el alma. La conjetura de Snell cobra, además, fuerza si se tiene en cuenta que el filósofo, aún en el libro cuarto de su *República* y prosiguiendo su disertación sobre las partes del alma, cita a Homero como apoyo a su hipótesis. En concreto, recuerda un verso de *Odisea* (*Od.* 20.17) precisamente el anterior al segundo de los citados por nuestro autor, en el que el Laertíada, ya retornado a Ítaca y airado por la familiaridad de sus criadas respecto de los pretendientes, se dispone a reprender a su corazón en un intento por sosegarlo. “Homero allí”, explica Platón en *R.* 441b 6-441c 2, como si de un exégeta se tratase, “ha descrito claramente cómo una parte del alma reprende a la otra, la que reflexiona sobre lo mejor y lo peor, a la que se encoleriza irracionalmente”:

στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·
 ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἑτέρῳ ἐπιπλήττον πεποίηκεν Ὅμηρος τὸ ἀναλογισάμενον
 περὶ τοῦ βελτιονός τε καὶ χειρονος τῷ ἀλογίστῳ θυμουμένῳ.

Las denuncias de plagio dirigidas contra Platón, al menos las que concernían al poeta, de seguro habrían encontrado en estas palabras suyas un buen pretexto, por más exageradas que, como se ha visto, llegaran a ser, pero, al tiempo, constituyen también el precedente más antiguo para las interpretaciones que buscan en Homero el origen de la teoría sobre el triple temperamento del alma. Curiosamente, en consecuencia, Platón en persona aparece como la fuente última de la tradición exegética recogida por este capítulo.

De Homero, sin embargo, aun siendo deudor de esta exégesis, muestra claramente un estadio diferenciado respecto a aquella, más avanzado, al menos, en lo que concierne al número de hexámetros asociados a la misma, sobre todo, si se tiene en cuenta que Platón consideró pertinente hacer uso de un único verso, aun perteneciente al mismo episodio que el elegido por nuestro autor. Ha de suponerse, entonces, que la lectura platónica de *Od.* 20.17 hubo de sufrir el añadido de nuevos pasajes a medida que los exégetas, en su escrutinio de *Ilíada* y *Odisea*, iban hallando más citas compatibles. Gracias a Galeno, en *PHP* 3.2.10.1-3.2.17.1 (= fr. 906 Arnim), sabemos que entre ellos, aunque no con una

intención puramente exegética, hubo de contarse Crisipo. Éste había reunido una antología de versos no sólo de Homero, sino también de Hesíodo y otros poetas, con el propósito de autorizar mediante aquéllos la creencia de su maestro Zenón respecto a que el corazón había de ser considerado asiento, al tiempo, del principio racional y de las pasiones⁶⁷⁷ (*PHP* 3.2.10.1-3.2.11.1):

κάλλιον οὖν ἦν, οἶμαι, καθάπερ ὁ Πλάτων ἀποδειῖξαι προϋθυμήθη τὸ ἑαυτοῦ δόγμα, καὶ τὸν Χρῦσιππον οὕτω πειραθῆναι τὸ τοῦ Ζήνωνος ἀποδειῖξαι καὶ μὴ πλῆθος ἐπῶν παραγράφειν ἐξ ἀπάντων τῶν ποιητῶν ἐκλέγοντα δεικνύντων ὀργὴν καὶ θυμὸν καὶ φόβον καὶ δειλίαν καὶ θράσος καὶ θάρσος καὶ καρτερίαν ὅσα τ' ἄλλα τοιαῦτα τὰ μὲν ἐνεργείας τινὰς εἶναι, τὰ δὲ παθήματα τῆς καρδίας.

Tras esta breve explicación el médico reproduce casi una treintena de los hexámetros que suponemos integraban aquella colección estoica, cuya extensión, como aclara más tarde, llegó a alcanzar la de un libro entero⁶⁷⁸. A continuación, acusa a Crisipo de haber seleccionado cuidadosamente sólo los versos que parecían coincidir con las enseñanzas de Zenón, añadiendo él mismo otros que son incompatibles con la misma por relacionar al corazón con el pensamiento o la reflexión⁶⁷⁹.

El interés del texto citado, en lo que respecta a *De Homero*, radica en que, a pesar de que Crisipo terminaría recibiendo algunas críticas por su sesgada interpretación de aquellos versos, bastantes de ellos fueron reutilizados más tarde por algunos comentaristas, entre ellos nuestro autor⁶⁸⁰, que buscaban relacionar al poeta no con la secta, sino con Platón. De ello puede deducirse, entonces, que la antología hecha por Crisipo podría haber sido

⁶⁷⁷ Se explicó en páginas anteriores (cf. pp. 97 y ss.) cómo Crisipo había actuado del mismo modo en lo que respecta a la creencia estoica sobre la εἰμαρμένη.

⁶⁷⁸ *PHP* 3.2.16.1-3.2.17.1: πάντα μὲν γὰρ ταῦτα τὰ ἔπη καὶ πρὸς τούτοις ἔτι μυρία ἕτερα τὸ πλῆθος ὧν Χρῦσιππος παρατίθεται τὸ θυμοειδὲς ἐν τῇ καρδίᾳ φησὶν ὑπάρχειν. ἐγὼ δὲ εἰ πάντα παραγράφοιμι, πληρώσω τὸ βιβλίον, ὥσπερ καὶ ὁ Χρῦσιππος ἐπλήρωσεν.

⁶⁷⁹ *PHP* 3.2.19.2-3.2.19.5: τοιαῦτα τῶν ἐπῶν ἅπαντ' ἐχρῆν ὑπ' αὐτοῦ παραλελεῖσθαι, δι' ὧν δὲ νοῦν καὶ φρένας καὶ διάνοιαν καὶ λογισμὸν εἶπέ τις ποιητῆς ἐν καρδίᾳ περιέχεσθαι, συνάγειν ἔδει, καθάπερ ἔχει καὶ τὰ τοιαῦτα· κτλ.

⁶⁸⁰ Tres de los versos que Ps. Plutarco cita en este capítulo, *Od.* 20.18 y 20.23 e *Il.* 9.646, aparecen también en el texto de Galeno.

considerada como una especie de filón de donde extraer citas homéricas con fines exegéticos. De hecho, el mismo Galeno añade en su crítica al estoico la exégesis que cree más correcta para algunas de ellas⁶⁸¹. El hecho de que parte de aquellos versos fueran susceptibles por su contenido de una explicación relativa a la ubicación de las pasiones en el corazón debió facilitar una nueva lectura en la que dicho órgano aparecía como sede del alma irascible de acuerdo con la doctrina platónica.

Con la intención de ilustrar la hipótesis sobre la división tripartita del alma y mostrar las tensiones entre sus partes, nuestro autor se sirve en primer lugar de los efectos que provoca en Aquiles en el canto primero de *Ilíada*⁶⁸² la discusión con Agamenón por la joven Briseida, el debatirse de éste entre acabar con el pastor de hombres por su soberbia o calmar su cólera. Si Homero había dado fin a dicha situación mediante la epifanía de Atenea, es porque, como explica, la diosa constituye la personificación de la sensatez, la φρόνησις que sosiega el ánimo. Tal identificación no es privativa de esta interpretación. Al contrario, es muy probable que tuviera un origen anterior y, por tanto, ajeno a la exégesis del mencionado episodio de *Ilíada*. De nuevo, la referencia al testimonio de Porfirio (*Ad Il.* 20.67sq.10-20.67sq.16⁶⁸³) y la celeberrima lectura de la teomaquia hecha por Teágenes es obligada. No quiere decirse con esto que el tan llevado y traído padre de la exégesis alegórica, una figura casi tan mítica como los mismos mitos que, al parecer, gustaba de interpretar, fuera el primero en hacer de la diosa la encarnación de la prudencia o la sensatez. Al contrario, esto bien pudo haber ocurrido de un modo natural a partir de su papel como protectora y consejera de héroes como Teseo, Perseo, Heracles, Jasón, Odiseo o el mismo Aquiles. A partir de esta función, Atenea habría pasado de encarnar la prudente mentora de los héroes a dar entidad física a la prudencia misma en el cálamo de los exégetas.

De un modo semejante al de Ps. Plutarco, Heráclito el Homérico dedica los capítulos diecisiete a veinte de sus *Alegorías* a explicar ciertos pasajes de *Ilíada* y *Odisea* de un modo acorde con la teoría platónica sobre la naturaleza tripartita del alma. Además,

⁶⁸¹ Por ejemplo, en *PHP* 3.3.7.4-3.3.10.4 (cf. pp. 240-241).

⁶⁸² *Il.* 1.188-1.222.

⁶⁸³ Cf. n. 395.

como en *De Homero*, el primero de ellos resulta ser, también, la mencionada aparición de Atenea a Aquiles en la asamblea de los aqueos.

Después de haber citado algunos versos pertenecientes al episodio referido⁶⁸⁴ y antes de exponer la doctrina en cuestión, Heráclito acusa al filósofo (*All.* 17.3.1-17.4.3⁶⁸⁵) de haberla sustraído del poeta:

Λαμπρά γε μὴν καὶ λῖαν φιλόσοφος ὑφεδρεύει τοῖς νοουμένοις κατ' ἀλληγορίαν ἐπιστήμη. Πάλιν οὖν ὁ πρὸς Ὅμηρον ἀχάριστος ἐν τῇ πολιτείᾳ Πλάτων ἐλέγχεται διὰ τούτων τῶν ἐπῶν τὸ περὶ τῆς ψυχῆς δόγμα νοσφισάμενος ἀπ' αὐτοῦ.

El Homérico pertenecería, de este modo, a la tradición que hacía de Platón poco menos que un plagiarío, la misma de la que también formaban parte tanto Máximo de Tiro como Eustacio y, quizá, aunque moderadamente, nuestro autor. Heráclito, con todo, lleva a cabo un análisis bastante pormenorizado del episodio, en contraste con la concisa lectura de los mismos hexámetros por parte del *De Homero*. Así, a lo largo del capítulo vigésimo de sus *Alegorías* interpreta paso a paso cada uno de los estadios en el ánimo del airado Aquiles tanto antes como después de la epifanía de Atenea.

En primer lugar la diosa, que para este alegorista no constituye otra cosa que la personificación de la φρόνησις, en el mismo sentido en que lo entiende Ps. Plutarco, refrena las iras del héroe al tirar de su cabellera, actuando, según explica Heráclito, como “un remedio sofocador del mal” (*All.* 20.1.1-20.2.4):

Καὶ τί δεῖ τὰ πολλὰ μηκύνειν; οὐδὲν ἢ τελέως φρόνησις αὕτη. Τοιγαροῦν ἀπὸ τῶν διαφλεξάντων Ἀχιλλεῖα θυμῶν ὥσπερ τι σβεστήριον κακοῦ φάρμακον ἐπέστη, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλείωνα.⁶⁸⁶

El intérprete continúa puntualizando que antes de la intervención de Atenea el θυμός de Aquiles, enojado, se había alojado en su pecho. Esta circunstancia, idónea para

⁶⁸⁴ En concreto, *Il.* 1.194-1.200.

⁶⁸⁵ De nuevo un poco más adelante, en *All.* 18.1.1-18.1.2: Ταῦτα τοῖνον ὥσπερ ἐκ πηγῆς τῶν Ὀμηρικῶν ἐπῶν εἰς τοὺς ἰδίους διαλόγους ὁ Πλάτων μετήρδευσεν.

⁶⁸⁶ *Il.* 1.197.

poner de relieve la relación entre el pecho y el alma irascible, no pasa desapercibida a Heráclito (*All.* 20.3.1-20.4.2):

Παρ' ὄν μὲν γὰρ ὀργίζεται καιρόν, ἐν τοῖς στέρνοις ὁ θυμὸς ἔστηκεν· ἔλκων γὰρ τὸ
ξίφος,
στήθεσσι λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν.⁶⁸⁷

Después, apagada su ira y a medida que se arrepiente, el Pelida va entrando en razón y al tiempo la sensatez, la φρόνησις, toma asiento convenientemente en su cabeza (*All.* 20.5.1-20.5.3):

Ἦνίκα δ' ἡ ὀργὴ πέπειρα γίνεται, μετειλίχασι δ' αὐτὸν οἷα μετανοοῦντα ἤδη
λογισμοί, τῆς κεφαλῆς ἀπρίξ ἡ φρόνησις εἴληπται.

Por fin, Aquiles, consciente de su acción y atemorizado por las consecuencias que se habrían sucedido de no ser por la mediación de la diosa, retrocede, como lo hiciera, añade Heráclito en una clara referencia al *Fedro*, frente al auriga (*All.* 20.6.1-20.8.2):

Θάμβησε δ' Ἀχιλεὺς.⁶⁸⁸
τὸ πρὸς πάντα κίνδυνον ἀτρεμὲς αὐτοῦ καὶ ἀκατάπληκτον ὀρῶν ἐφοβήθη τὴν ἐκ λογισμῶν
μετάνοιαν. Ἐπιγνοὺς δ' εἰς οἷον κακὸν προκυλισθῆναι παρὰ μικρὸν ἔμελλεν, ὡς ἠνίοχον
εὐλαβήθη τὸν ἐφεστῶτα νοῦν· ὅθεν οὐδὲ παντελῶς ἀπήλλακται τῆς ὀργῆς. Ἐπιφέρει γοῦν·
Ἄλλ' ἦτοι ἔπεσι<ν> μὲν ὀνειδίσον, ὡς ἔσεται περ.⁶⁸⁹

Según se apuntó antes, esta lectura es básicamente la misma que reproduce *De Homero* en el capítulo 129, aunque mucho más desarrollada, más pródiga en detalles. Esa mayor complejidad en Heráclito quizá podría llevar a la precipitada conclusión de que nuestro tratado, aun transmitiendo la misma alegoría sobre la epifanía de la diosa, exhibe un estado más temprano de aquella, un aspecto más cercano al que pudiera haber tenido

⁶⁸⁷ *Il.* 1.189.

⁶⁸⁸ *Il.* 1.196.

⁶⁸⁹ *Il.* 1.211.

originalmente. No obstante, si bien ésta podría ser la razón del distinto tratamiento que recibe el pasaje en ambos autores, no debe perderse de vista el *modus operandi* de nuestro exégeta, tan dado a probar la validez de sus propuestas mediante la acumulación de citas o la enumeración de varios episodios pertenecientes a una u otra epopeya, acumulación que inevitablemente ha de llevar aparejada la concisión. Dicho de otro modo, podría ser que esa preferencia por la abundancia en detrimento del detalle fuera la causante de la notada diferencia entre ambos autores.

Éste de Heráclito no es el único paralelo para la interpretación sobre la epifanía de Atenea desarrollada en el capítulo 129. Como él, Eustacio, en *Ad Il.* 1.128.34-1.129.4⁶⁹⁰, y los escolios conservados sobre el episodio en cuestión, en concreto *sch. bT Il.* 1.193b⁶⁹¹, el verso citado por Ps. Plutarco, y *sch. D Il.* 1.189⁶⁹², transmiten referencias equivalentes acerca de Atenea o la naturaleza tripartita del alma. Además, tanto Eustacio (*Ad Il.* 1.29.22-1.129.29⁶⁹³) como otro de los escolios (*sch. D Il.* 1.195⁶⁹⁴) aportan un nuevo matiz a la

⁶⁹⁰ *Ad Il.* 1.128.34-1.129.4: Ὅτι Ἀχιλλεὺς θυμῷ νικώμενος παράβολόν τι φρονεῖ, ξίφος ὅζῳ παρὰ μηροῦ ἐρύσασθαι μελετῶν κατὰ τοῦ βασιλέως. Ἀθηνᾶ δὲ οὐρανόθεν ἐλθοῦσα κωλύει τουτέστιν ἢ παρ' αὐτῷ ἀγχίνοια. οὐρανὸν δὲ ἐνταῦθα οἱ παλαιοὶ νοοῦσι τὴν κεφαλὴν, ἔνθα ἐνιδρυμένη ἢ τῆς ἀλληγορίας Ἀθηνᾶ μεταποιεῖ τὸ θρασὺ τοῦ Ἀχιλλέως βούλευμα κατελθοῦσα τουτέστι τῷ λόγῳ καταβεβηκυῖα εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον καὶ ὑποδείξασα ὡς οὐ μόνον τυχὸν οὐδὲν ἀνύσει, ἀλλὰ καὶ δεινὸν τι πείσεται διὰ τὸ τοῦ βασιλέως μεγαλεῖον, καὶ διδάξασα οὐ μόνον τῷ Ἀγαμέμνονι πρὸς καλοῦ εἶναι τὸ παύσασθαι τὸν Ἀχιλλεῖα τῆς τοιαύτης ὀργῆς, ἀλλὰ καὶ αὐτῷ τῷ Ἀχιλλεῖ.

⁶⁹¹ *Sch. bT Il.* 1.193b : ex. κατὰ φρένα <καὶ κατὰ θυμόν>: φρένα μὲν τὸν λογισμόν, θυμόν δὲ τὸ θυμικόν. τὸ οὖν ἀναστῆσαι ἐκείνους ἀνελεῖν δὲ Ἀγαμέμνονα κατὰ τὸ θυμοειδὲς τῆς ψυχῆς μέρος ἐλογίζετο, τὸ δὲ “ἦε χόλον παύσειε” (*Il.* 1.192) κατὰ τὴν φρένα.

⁶⁹² *Sch. D Il.* 1.189 : “Στήθεσσι λασίοισιν.” Ἐν τοῖς δασέσι καὶ συνετοῖς. νῦν δὲ περὶ τοῦ θυμοειδοῦς μέρος τῆς ψυχῆς φησι, ἀφ' οὗ λέγει στήθεσιν. ὑπὸ γὰρ τὰ στέρνα κεῖται ἢ καρδία, ἐν ἧ τὸ πυρῶδες καὶ θερμὸν καὶ μανικὸν τῆς ψυχῆς.

⁶⁹³ *Ad Il.* 1.29.22-1.129.29: Τὸ δὲ “οὐρανόθεν” τοῦτο τὸ παρ' Ὀμήρῳ τὸ νῦν ἀλληγορηθὲν ἀφορμὴ γέγονε τοῖς Πλατωνικοῖς τῆς κεφαλικῆς οὐρανώσεως, οἵπερ μυθεύονται τὴν ψυχὴν ἐκπεσοῦσαν τῶν ἄνω καὶ σώματι ἐγκλεισθεῖσαν ἐνοικισθῆναι τῇ κεφαλῇ πλασθείση πρὸς τύπον οὐρανίου σφαιρώματος, ὡς ἂν μὴ πάντῃ ἀλλοφύλῳ τόπῳ ἐμπέσει, ἀλλὰ τῷ μικρῷ τούτῳ οὐρανίσκῳ ἐγκατοικοῦσα ἔχοι μεμνησθαι ὅθεν ἦν. Ξανθῆς δὲ κόμης ἐλεῖν τὸν Ἀχιλλεῖα ἢ Ἀθηνᾶ λέγεται συμβολικῶς καὶ τοῦτο διὰ τὸ ἐν τῇ κεφαλῇ, ὡς εἴρηται, ἰδρῦσθαι τὸ ἡγεμονικόν.

lectura de esta escena: si Homero se molesta en aclarar que Atenea había descendido junto al héroe desde el cielo⁶⁹⁵, es porque, en realidad, estaba describiendo el modo en que la sensatez baja de la cabeza, el asiento del alma racional.

Por último, también Juan Lido parece haber conocido la misma interpretación. En concreto, el historiador menciona el episodio de la epifanía ante Aquiles en *Mens.* 4.54.1-4.54.8, en un contexto en el que denomina κεφαλαία Ἀθηνᾶ a la φρόνησις:

κεφαλαίαν δὲ Ἀθηνᾶν τὴν φρόνησιν ἄν τις εἴποι· καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦ βρέγματος κατὰ τὸ ἀντικέφαλον ἐναποκεῖσθαι λέγεται πρὸς ταῖς ρίζαις τοῦ ἐγκεφάλου τοῖς ἀνθρώποις ἢ φρόνησις· ὅθεν ὀργιζόμενον Ἀχιλλεῦς Ὀμηρος ἐκ τοῦ βρέγματος πιεζόμενον ὑπὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἐποίησε λέγων· ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλεΐωνα.

Cierto que este texto no recoge referencia alguna a la distinción en partes del alma, pero, como se ha apuntado, el recurso a la cólera del Pelida con el objeto de justificar la identificación entre la prudencia y Atenea lleva a pensar que Juan Lido conocía la misma exégesis que transmite Ps. Plutarco en este capítulo.

Se ha visto, en fin, cómo el mismo Platón pudo haber alentado la lectura de la intervención de Atenea en la discusión entre Aquiles y Agamenón que describe *De Homero* y cómo la misma parece haber seguido una tradición bastante estable que va de los escolios a Eustacio. Por supuesto, existen otras interpretaciones, como, por ejemplo, la de Máximo de Tiro (8.5a.1-8.5a.8⁶⁹⁶), que toma a Atenea por el genio particular de Aquiles, semejante a aquél que también decía tener Sócrates, razón por la que, aclara, sólo la ve el héroe. Pero

⁶⁹⁴ *Sch. D Il.* 1.195 : “Οὐρανόθεν.” Ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φησι παρεγένετο ἢ Ἀθηνᾶ· ὅ ἐστιν ἢ φρόνησις. δεῖ γὰρ οὕτως αὐτὴν καταβαίνειν. ὡς καὶ τῆς κόμης αὐτὸν κρατεῖ, καὶ οὐκ ἄλλου μέρους τοῦ σώματος, ἀλλ’ ἐνθα ἴδρυται τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς μέρος, κτλ.

⁶⁹⁵ *Il.* 1.194-1.195: ἦλθε δ’ Ἀθήνη / οὐρανόθεν·

⁶⁹⁶ 8.5a.1-8.5a.8: Τί δή, νῦν ἀποροῦντες περὶ τοῦ δαιμονίου τοῦ Σωκράτους, Ὀμήρω συνεχέγοντο διηγουμένω; αὐτῷ ἐκείνω, ἃ διηγείτο, περὶ μὲν τοῦ Ἀχιλλέως, ὅτι ἐν ἐκκλησίᾳ στρατιωτικῇ δημηγορῶν, διενεχθεὶς πρὸς τὸν Ἀγαμέμνονα, σπόμενος τὸ ξίφος, ὡς παίσων, κωλύεται ὑπὸ δαιμονίου. Ἀθηνᾶν καλεῖ τὸ δαιμόνιον. Αὕτη γὰρ, φησιν, ὀργιζομένω αὐτῷ παρεγένετο,

στῆ δ’ ὀπιθεν, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλεΐωνα.

este tipo de comentarios no ayudan a determinar la situación de nuestra obra en el ámbito de dicha tradición.

Conocemos, aun así, una alusión al mismo pasaje que podría ayudar a establecer un *terminus ante quem*. Sin que llegue a constituir una alegoría en sí misma, el neoplatónico Plotino refiere la aparición de la diosa en el libro sexto de sus *Enéadas*, al disertar sobre la unidad y la ubicuidad del Ser. En su opinión, “todos los seres son uno”⁶⁹⁷, todo lo existente remonta al Ser y se identifica con él. Por ejemplo, puede decirse que, aun existiendo una multitud de hombres, todos participan de la idea de “hombre en sí”, de la que proceden en último término⁶⁹⁸. Nuestra percepción de individualidad, sin embargo, constituye un error emanado de nuestro modo de razonar⁶⁹⁹. Pues bien, si volviéndonos, explica en 6.5.7.9-6.5.7.17, ya fuera por nosotros mismos, ya por una intervención divina, como la protagonizada por Atenea respecto a Aquiles, pudiéramos observar al Ser, seríamos conscientes de nuestra identidad con él:

Ἐξω μὲν οὖν ὁρῶντες ἢ ὄθεν ἐξήμιμεθα ἀγνοοῦμεν ἐν ὄντες, οἷον πρόσωπα πολλὰ εἰς τὸ ἔξω πολλά, κορυφὴν ἔχοντα εἰς τὸ εἶσω μίαν. Εἰ δέ τις ἐπιστραφῆναι δύναιτο ἢ παρ' αὐτοῦ ἢ τῆς Ἀθηνᾶς αὐτῆς εὐτυχίσεως τῆς ἔλξεως, θεόν τε καὶ αὐτὸν καὶ τὸ πᾶν ὄψεται· ὄψεται δὲ τὰ μὲν πρῶτα οὐχ ὡς τὸ πᾶν, εἴτ' οὐκ ἔχων ὅπη αὐτὸν στήσεας ὀριεῖ καὶ μέχρι τίνος αὐτός ἐστιν, ἀφείς περιγράφειν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἅπαντος αὐτὸν εἰς ἅπαν τὸ πᾶν ἤξει προελθὼν οὐδαμοῦ, ἀλλ' αὐτοῦ μείνας, οὗ ἴδρυται τὸ πᾶν.

La alusión al episodio, tal como aparece enunciada, se halla más cercana a la comparación que a la exégesis alegórica, al menos, según era concebida por nuestro autor⁷⁰⁰. Sin embargo, aunque formalmente no pueda denominarse “alegoría”, sí parece

⁶⁹⁷ 6.5.1.25: ἐν ἄρα πάντα τὰ ὄντα.

⁶⁹⁸ 6.5.6.7-6.5.6.11: Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ὁ ἐν τῇ ὕλῃ ἀφ' ἐνὸς τοῦ ἀνθρώπου τοῦ κατὰ τὴν ιδέαν πολλοὺς ἐποίησε τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔστιν ἐν τὸ αὐτὸ ἐν πολλοῖς οὕτως, ὅτι ἐστὶν ἐν τι οἷον ἐνσφραγιζόμενον ἐν πολλοῖς αὐτό.

⁶⁹⁹ 6.5.2.2-6.5.2.5: ἀλλά τι μεμερισμένον (sc. ὁ λόγος), παραλαμβάνων τε εἰς τὴν ζήτησιν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν καὶ ἐντεῦθεν τὰς ἀρχὰς λαμβάνων ἐμέρισέ τε τὴν οὐσίαν τοιαύτην εἶναι νομίσας, κτλ.

⁷⁰⁰ Según Ps. Plutarco, en *De Homero* 2 cap. 70 (721-722): ἡ ἀλληγορία, ἥπερ ἕτερον δι' ἐτέρου παρίστησιν, κτλ.

haber implícita en esta referencia a la epifanía de Atenea una interpretación, únicamente esbozada, quizá, que el filósofo ha preferido no desarrollar, insinuándola tan sólo⁷⁰¹. Si suponemos que realmente existió una lectura de estas características y argumentada por completo, como creación o no del propio Plotino, entonces habría sido llamativo que nuestro exégeta, abierto a cualquier evidencia sobre la sabiduría homérica, no la hubiera incluido en su compendio. Por consiguiente y en ese caso, su ausencia en *De Homero* reforzaría la propuesta de una fecha de composición anterior a la aparición del neoplatonismo en el panorama filosófico.

En lo que sigue al comentario acerca de la actuación de Atenea, Ps. Plutarco aún reúne hasta ocho pasajes tanto de *Ilíada* como de *Odisea* mediante los que intenta demostrar cómo Homero había dejado constancia en sus versos de su conocimiento acerca del modo en que se relacionan las partes del alma. El primero de ellos (*Od.* 20.18), reproducido en más de treinta ocasiones a través de los textos conservados, da la impresión de haber sido uno de los más citados en la historia de la literatura griega. El hexámetro pertenece al mismo pasaje del que Platón se había valido en *R.* 441b 6-441c 2⁷⁰² para demostrar cómo el alma racional influye sobre la irascible, intención con la que coincide nuestro autor. Hay un problema, con todo, y es que, como se apuntó antes, no es dicho verso el mencionado por Ps. Plutarco, sino el siguiente, esto es, el primero de los que *Odiseo*, al tanto ya de la situación en Ítaca, dirige a su corazón buscando en la resignación el modo de inhibir su rabia. Entonces, aunque Platón y Ps. Plutarco convergen en su propósito e incluso se refieren al mismo momento en *Odisea*, citan, en realidad, versos

⁷⁰¹ Ésa es la impresión que merece a Lambertson (1989) 93-95. Sin embargo, en mi humilde opinión, allí parece errar al atribuir a los estoicos la primera identificación de Atenea con la mente o cualquier proceso acaecido en ella. Algunas páginas antes (cf. pp. 232 y ss.) se mostró cómo ésta podría tener su primer representante en Teágenes de Regio. Es posible argüir, no obstante, que el pasaje porfiriano sobre la teomaquia, casi un milenio posterior al antiguo exégeta, muestra un estado de su interpretación, casi con seguridad, distinto a como debió haber sido en origen. En ese caso, aún puede citarse a Platón, anterior a los estoicos, que en *Cra.* 407a 8-407b 6 transmitía la siguiente etimología sobre el nombre de la diosa: εοίκασι δὴ καὶ οἱ παλαιοὶ τὴν Ἀθηνᾶν νομίζουσιν ὥσπερ οἱ νῦν περὶ Ὀμηρον δεινοί. καὶ γὰρ τούτων οἱ πολλοὶ ἐξηγούμενοι τὸν ποιητὴν φασὶ τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι, καὶ ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν ἔοικε τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς διανοεῖσθαι, ἔτι δὲ μειζρόνως λέγων θεοῦ νόησιν ὡσπερ εἰ λέγει ὅτι “ἅ θεονόα” ἐστὶν αὕτη, τῷ ἄλφα ξενικῶς ἀντὶ τοῦ ἦτα χρησάμενος καὶ τὸ ἰῶτα καὶ τὸ σῆμα ἀφελών.

⁷⁰² Cf. p. 230.

distintos. Se da la circunstancia, además, de que Platón sí recoge el hexámetro en dos ocasiones y por motivos distintos a los de nuestro autor: en concreto, en *Phd.* 94.c.9-94e 6, como testimonio en contra de la teoría pitagórica⁷⁰³ que imaginaba al alma como una especie de armonía, y en *R.* 390d 1-390d 5, por ser uno de los pocos versos que el filósofo consideraba adecuados en lo que atañe a la educación de los jóvenes. Pese a estas circunstancias, puede suponerse, sin embargo, que el interés de Platón en *R.* 441b 6-441c 2 residía no tanto en un verso concreto, sino en toda la escena, en el comportamiento paciente de Odiseo. El verso en sí, en el fondo, sería tan sólo un modo de recordar al lector el pasaje homérico en cuestión. De ser así, aquellas líneas de la *República* podrían considerarse un buen precedente para *De Homero*. Fuera o no como se ha supuesto, sí parece claro que el uso recurrente de dicha escena por su parte con una u otra intención puede ser un indicio de la simpatía que habría despertado en él, algo comprensible, por otro lado, si se tiene en cuenta que el control sobre las pasiones ocupa un lugar central en la ética platónica.

Tiempo después, la misma cita terminaría formando parte de aquella antología estoica parcialmente reproducida por Galeno en *PHP* 3.2.10.1-3.2.17.1⁷⁰⁴. No obstante, junto con esta mención y dependiendo de ella, el médico reproduce aquel hexámetro en dos ocasiones más dentro del mismo escrito, ambas relevantes en lo que atañe al estudio del *De Homero*, pues vienen acompañadas de la misma interpretación que desarrolla nuestro autor. En la primera de ellas (*PHP* 3.3.2.4-3.3.4.3) Galeno cita *Od.* 20.18 formando un dístico junto con el verso que lo antecede con la intención de criticar la lectura concebida por el estoico. Ambos hexámetros, según aclara, lejos de autorizar la doctrina de la secta, la contradicen, pues en ellos se describe cómo la parte racional del alma censura a la irascible, de la que es regente. De este modo, θυμός y λόγος aparecen, en contra de la opinión estoica, como dos entes bien diferenciados:

⁷⁰³ Filolao (fr. 44A 23 DK): Macrobio, *Comm.* 1.14.19.2. *Pythagoras et Philolao harmoniam* [animam esse dixerunt]. Aristóteles, *De An.* 407b 27-407b 32. και ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς [...] ἁρμονίαν γὰρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.

⁷⁰⁴ En concreto, en *PHP* 3.2.11.5-3.2.11.6.

τῷ δ' ὅπερ ὁ Χρύσιππος σπουδάζει κατασκευάζειν ἐπιχειροῦντι πρὸς ἐναντιώματος ἄν εἴη, καὶ μάλισθ' ὅσα φανερώς ἐπιτιμῶντα ποιεῖ τὸν λογισμὸν τῷ θυμῷ, καθάπερ καὶ τάδε·

στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·

τέτλαθι δὴ κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

ταυτὶ γὰρ Ὅμηρος ἐποίησε τὸν Ὀδυσσεῖα λέγοντα πρὸς ἑαυτὸν ἠνίκ' ἐφ' οἷς ἑώρα κατὰ τὴν οἰκίαν πραττομένοις ὑπὸ τῶν θεραπαινῶν ἀνέξεσέ τε τὸ κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ θερμὸν ἔμελλέ τε νικήσας ὁ θυμὸς τὸν λογισμὸν ἐπ' ἄκαιρον κόλασιν ἄξειν αὐτὸν τῶν γυναικῶν. ὄν γὰρ ἵππεὺς πρὸς ἵππον ἢ κυνηγέτης πρὸς κύνα λόγον ἔχουσιν, τοῦτον ὁ λογισμὸς πρὸς θυμόν.

Es obvio que Galeno y nuestro autor persiguen fines distintos: el médico sólo se sirve de la misma exégesis que Ps. Plutarco como crítica a Crisipo, no busca la apología del poeta. Sin embargo, pese a esta diferencia en sus objetivos, es patente que ambos tienen en mente la misma interpretación.

Si en aquella alusión Galeno había de ceñir su exégesis a la crítica de Crisipo, en la siguiente ocasión en la que recoge ya no el mismo verso, sino el pasaje entero al que pertenece (más concretamente *Od.* 20.5-20.22), puede exponer con libertad su interpretación, que coincide plenamente con la expuesta por nuestro exégeta y en la que Homero aparece describiendo con toda claridad la lucha entre el alma irascible y la racional y la victoria de ésta última. Ésta es su explicación, en *PHP* 3.3.7.4-3.3.10.4:

Ὀδυσσεῖα δὲ καὶ Πολυδάμαντα καὶ Νέστορα τῷ λογισμῷ κρατοῦντας τοῦ θυμοῦ, πολλάκις μὲν οὕτως ἰσχυρῶς ὡς μηδ' ἐξορμῆσαι πρὸς ἄλογόν τινα πράξιν τὸν θυμόν, ἔστιν ὅτε δ' ὀρμῶντα μὲν, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ λογισμοῦ κατεχόμενον, ὥσπερ κὰν τοῖσδε τοῖς ἔπεσιν Ὀδυσσεῖα πεποίηκεν· ἅπαντα δ' ἐφεξῆς αὐτὰ παραγράφῳ·

ἔνθ' Ὀδυσσεὺς μνηστῆρσι κακὰ φρονέων ἐνὶ θυμῷ

κεῖτ' ἐργηγορόων· ται δ' ἐκ μεγάροιο γυναῖκες

ἦϊσαν, αἷ μνηστῆρσιν ἐμισγέσκοντο πάροιθεν,

ἀλλήλοισι γέλω[τά] τε καὶ εὐφροσύνην παρέχουσαι.

τοῦ δ' ὠρίνετο θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι·

πολλὰ δὲ μερμήριζε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,

ἠὲ μεταίξας θάνατον τεύξειεν ἑκάστη,

ἦ ἔτ' ἐῷ μνηστῆρσιν ὑπερφιάλοισι μιγῆναι
 ὕστατα καὶ πύματα· κραδίη δέ οἱ ἔνδον ὑλάκτει [ἀγαζομένου κακὰ ἔργα].
 ὡς δὲ κύων ἀμαλῆσι περὶ σκυλάκεσσι βεβῶσα
 ἄνδρ' ἀγνοήσασ' ὑλάει μέμονέν τε μάχεσθαι,
 ὡς ῥα τοῦ ἔνδον ὑλάκτει <ἀγαζομένου κακὰ ἔργα·>
 στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·
 τέτλαθι δῆ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης
 ἦματι τῷ, ὅτε τοι μένος ἄσχετος ἦσθιε Κύκλωψ
 ἰφθίμους ἐτάρους, σὺ δ' ἐτόλμας, ὄφρα σε μῆτις
 ἐξάγαγ' ἐξ ἄντροιο οἰόμενον θανέεσθαι.
 ὡς ἔφατ' ἐν στῆθεσσι καθαπτόμενος φίλον ἦτορ.

εἰ μὴ σαφῶς ἐν τούτοις Ὅμηρος ἐκδιηγεῖται μάχην θυμοῦ πρὸς λογισμὸν ἐν ἀνδρὶ φρονίμῳ καὶ νίκην μὲν τοῦ λογισμοῦ, τοῦ θυμοῦ δ' εὐπείθειαν πρὸς αὐτόν, οὐδ' ἄλλ' οὐδὲν ἂν τις ἡμῖν συγχωρήσειε μανθάνειν τοῦ ποιητοῦ.

Galeno se halla inserto, por tanto, en la misma tradición interpretativa que Ps. Plutarco, al menos en lo que atañe a estos versos, una tradición cuyo origen puede remontarse al cálamo del mismo Platón, según se apuntó hace algunas páginas, pero que no termina con ellos. Además de Galeno, *De Homero* encuentra otros paralelos en Proclo (*In R.* 1.223.22-1.224.5⁷⁰⁵), en su comentario sobre el pasaje de la *República* citado antes, o para poner de relieve la tutela del alma racional sobre la irascible (*De Prov.* 17.5-17.9⁷⁰⁶); y, desde una perspectiva aristotélica, en Elías (*In Cat.* 180.14-180.22⁷⁰⁷), al explicar que

⁷⁰⁵ *In R.* 1.223.22-1.224.5: τούτου δὲ ὁμολογηθέντος λαμβάνει τὰς τῶν ἐγκρατῶν καὶ ἀκρατῶν ζωάς, ἐν αἷς ὁ λόγος μάχεται καὶ ὁ θυμὸς, ἢ ὁ λόγος καὶ ἡ ἐπιθυμία, ἢ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία· ταῦτα μὲν ἐν τοῖς πολεμοῦσιν γενναίως διὰ φιλοτιμίαν, καὶ τῆς ἐπιθυμίας σθενοῦσης διὰ λιμόν, [...] ἐν τοῖς ὑβριζομένοις μὲν, ἀνεχομένοις δέ, κἂν ὁ θυμὸς ἐρεθίζεται, οἷον ἐποίησεν Ὅμηρος τὸν Ὀδυσσεῖα πάσχοντα πάθος ἐν οἷς φησιν·

τέτλαθι δῆ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

⁷⁰⁶ *De Prov.* 17.5-17.9: καὶ παιδεύουσιν τὸ ἄμετρον τῆς κινήσεως, τὸν θυμὸν πλήττουσα (sc. ἡ λογικὴ ψυχὴ), τοῦτο αὐτὸ τὸ τοῦ Ὀμήρου τέτλαθι δῆ, κραδίη βοῶσα καὶ ὡσπερ κύνα λυττῶντα τῆς ὀρμῆς ἀναστέλλουσα, καὶ αὖ τὴν ἐπιθυμίαν σκιρτῶσαν περὶ τὰς ἐκ τῶν σωμάτων ἀναβλαστανούσας ἡδονὰς κατέχειν ἐπιχειροῦσα, ἀμυνομένη τοῖς σόφροσι λογισμοῖς τὴν γοητείαν αὐτῶν.

⁷⁰⁷ *In Cat.* 180.14-180.22: θυμὸς γὰρ καὶ λόγος οὐσίαι, τὸ δὲ θυμοῦσθαι καὶ λογίζεσθαι ἐνέργειαι (εἰ δὲ ἐπαπορεῖ τις λέγων ὅτι αἱ ἐναντία ἐνέργειαι ὑπὸ ἐναντίων δυνάμεων προβάλλονται, αἱ δὲ ἐναντία δυνάμεις ὑπ' ἐναντίων οὐσιῶν, κακῶς λέγει· ἢ γὰρ αὐτὴ οὐσία ἐναντίας προβάλλεται ἐνεργείας, ὡς ἡ δόξα· αὐτὴ γὰρ τὸ

θυμός y λόγος se oponen no en esencia (οὐσία), sino en su actividad (ἐνέργεια), y Miguel Pselo (*Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 32.11-32.15⁷⁰⁸), que denomina φυτική⁷⁰⁹ (vegetativa) al alma concupiscible.

En otros textos es más difícil determinar si existe un parentesco real con *De Homero*. Por ejemplo, Juan Filopono (*In de An* 15.162.20-15.162.24⁷¹⁰) y Melecio (*De natura hominis* 97.26- 98.5⁷¹¹) entienden que *Od.* 20.18 muestra la lucha entre el alma y el cuerpo o entre el corazón y las pasiones, respectivamente. Sin embargo, ambos obvian cualquier referencia a las partes del alma. Por el contrario, Heráclito (*All.* 18.2.1-18.2.3⁷¹²), que sí parece mencionar al alma irascible, pues señala en su lectura al θυμός, considera, sin embargo, que el verso describe simplemente la ubicación de aquella en el pecho. Por

ὄτι μόνον εἰδυῖα ποτὲ μὲν δοξάζει ὄτι ἡ ψυχὴ θνητὴ ἐστὶ, πεισθεῖσα δὲ ὑπὸ ἐπιστήμονος δοξάζει πάλιν τὸ ἀληθὲς ὅτι ἀθάνατος ἡ ψυχὴ· καὶ ὅτι οὐδέποτε συσπένδονται τὰ ἐναντία· ὁ δὲ θυμὸς εἴκει ποτὲ τῷ λόγῳ, καθὼς φησιν Ὀδυσσεὺς

τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

⁷⁰⁸ *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 32.11-32.17: Τί οὖν; τρεῖς ψυχὰς ἔχομεν; λύσις· ὥσπερ ἐνωθεῖσα ἡ ψυχὴ τῷ σώματι δοκεῖ ἐν τι εἶναι, οὕτω καὶ τῇ ἀλόγῳ καὶ τῇ φυτικῇ ἐνωθεῖσα μίαν συνάφειαν ποιεῖ· ἐξήπται γὰρ τῆς λογικῆς ἢ ἄλογος καὶ ταύτης ἢ φυτικῆ· ἢ μὲν ἄλογος ἀκούει λόγου, ὡς τὸ “τέτλαθι κραδίη, ἐπεὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης”, ἢ δὲ φυτικὴ οὐδαμῶς, καὶ διὰ τοῦτο πορρωτέρω τῆς λογικῆς.

⁷⁰⁹ Como, por ejemplo, en *EN* 1102b 28-1102b 31: φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικὸν μετέχει πῶς, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν, κτλ.

⁷¹⁰ *In de An* 15.162.20-16.162.24: ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ ἑαυτὸν ὀρᾷ, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ ζητεῖ καὶ αὐτὸς εὐρίσκει· χωριστὸς ἄρα τῇ οὐσίᾳ τοῦ σώματος. καὶ ἄλλως οὐδὲν μάχεται ἢ πρὸς ἑαυτὸ ἢ πρὸς τὸ ἑαυτοῦ ὑποκείμενον, ἢ δὲ ψυχὴ μάχεται πρὸς τὸ σῶμα καὶ τὰ πάθη· “τέτλαθι δὴ, κραδίη”.

⁷¹¹ *De natura hominis* 97.26- 98.5 : ἀεκίνητος γὰρ ἡ καρδία· ὄθεν καὶ μέλλοντος φόβου καὶ ἀγωνίας σημαντικὴ ἐστὶ πηδῶσα· ὡς καὶ Ὀδυσσεὺς,

[...]

ἀλλὰ καὶ ἐνεστῶσαν ἀγωνίαν πείθει, φέρειν ὡς τὸ,

τέτλαθι κραδίη καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης·

καὶ πάλιν, κτλ.

⁷¹² *All.* 18.2.1-18.2.3 : Ὅτι μὲν γὰρ ὁ θυμὸς εἴληγε τὸν ὑποκάρδιον χῶρον, Ὀδυσσεὺς τοῦτο ποιήσει σαφὲς ἐν τῇ κατὰ μνηστήρων ὀργῇ καθάπερ οἶκόν τινα τῆς μισοπονηρίας θυροκρουστῶν τὴν καρδίαν·

Στήθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθο·

τέτλαθι δὴ, κραδίη, καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

último, el comentario de Eustacio sobre el mismo verso no muestra tampoco ninguna relevancia respecto a *De Homero*, pues se pierde en explicar como una especie de sinécdoque la apelación del héroe a su corazón. Sí sugiere, pese a todo, una explicación sobre el verso anterior (*Ad Od.* 2.223.42-2.223.43) que puede relacionarse con la confeccionada por Ps. Plutarco:

Στήθος δὲ πλήττεται διὰ τὸ ἐκεῖσε πάθος τοῦ θυμοῦ ἐν καρδίᾳ.

Los hexámetros transcritos por el exégeta en tercer lugar (*Od.* 20.22-20.23) pertenecen también al mismo episodio de *Odisea*, del que, a juzgar por su uso recurrente, aun sin coincidir siempre con el expuesto por nuestro autor, da la impresión de haberse constituido en una suerte de *locus communis* en lo que respecta a la exégesis moral.

El par de versos describe cómo Odiseo logra, al fin, aplacar su ánimo airado, hecho que Ps. Plutarco juzga, pasándolo convenientemente a través del tamiz del platonismo, por una victoria del alma racional sobre la irascible. Aun sin llegar a la frecuencia de la anterior, es posible encontrar algunos usos de la misma cita si no equivalentes, al menos compatibles con los de nuestro autor. La primera ocurrencia conservada vuelve a darse, de nuevo, en aquella antología de Crisipo de la que da cuenta Galeno (*PHP* 3.2.15.12-3.2.15.13), y, por tanto, como argumento de que el corazón es el centro de las actividades tanto racional, como pasional.

La lectura más antigua en ofrecer una interpretación relacionada con la descrita en *De Homero* se da en el plutarqueo *De garrulitate* (506A 1-506B 6):

ὁ δὲ ποιητὴς τὸν λογιώτατον Ὀδυσσεῖα σιωπηλότατον πεποίηκε καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὴν τροφόν· [...] καὶ πάντ' ἔχων ὁ λόγος εὐπειθῆ καὶ ὑποχείρια προσέταττε τοῖς ὄμμασι μὴ δακρῦειν, τῇ γλώττῃ μὴ φθέγγεσθαι, τῇ καρδίᾳ μὴ τρέμειν μηδ' ὕλακτεῖν.

τῷ δ' αὖτ' ἐν πείσῃ κραδίη μένε τετληυῖα,
μέχρι τῶν ἀλόγων κινήματων διήκοντος τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ αἷμα πεποιημένου κατήκοον ἑαυτῷ καὶ χειρόηθες.

Para Plutarco, el que Odiseo haya conseguido mantenerse sereno es síntoma de que la razón en él ha logrado la obediencia y la sumisión del conjunto, de que se ha impuesto, al fin, a la irracionalidad de lo corpóreo. Su interpretación no menciona expresamente al alma irascible, pero sí con bastante claridad a la racional por medio de las expresiones “ὁ λόγος” y “τοῦ λογισμοῦ” y, a pesar de que en el contexto no hay una mención deliberada a la teoría platónica sobre el alma tripartita, la expresión deja entrever, con todo, que también ésa es la idea subyacente en su caso. Entonces, de un modo natural, como buen platónico, Plutarco parece haber entendido la misma lectura que nuestro autor sobre aquella cita.

En cuanto al comentario de Eustacio sobre el pasaje (*Ad Od.* 2.224.6-2.224.13), no aporta nueva información, pues se limita a una simple paráfrasis del hexámetro, de un modo semejante a lo ocurrido con los escolios. Uno de ellos (*sch.* V *Od.* 20.22) se destaca, sin embargo, por advertir que el verso hace referencia, en realidad, al alma:

καθαπτόμενος φίλον ἦτορ· καταστέλλων, τὴν ἀπότασιν ποιούμενος εἰς τὴν ψυχὴν
ὥστε αὐτῆς ἄψασθαι τὰ λεγόμενα.

De todos modos, la afirmación no va más allá de establecer una sinonimia coyuntural entre ἦτορ y ψυχή, con lo que el texto de Plutarco se muestra como el único paralelo hallado para la interpretación de *Od.* 20.22-20.23.

Los siguientes hexámetros citados aparecen en dos pasajes distintos de *Ilíada*, en concreto, en *Il.* 18.112-18.113, donde Aquiles se lamenta de no haber podido evitar la pérdida de Patroclo, y, más adelante, en *Il.* 19.65-19.66, al mostrar su arrepentimiento ante Agamenón por haber provocado con su comportamiento altivo la muerte de sus compatriotas. En ambos casos el héroe se dirige a sí mismo en un intento por sobreponerse al desconsuelo y apaciguar su ánimo. En ambos casos entiende Ps. Plutarco que Homero muestra mediante sus palabras la disposición de la razón por sofocarlo.

Esta exégesis no encuentra paralelos más que en los escolios. De ellos destaca, en primer lugar, uno exegético hallado en el *Venetus A* (*sch.* A *Il.* 18.113b) que considera a los versos de este capítulo la inspiración de Platón en lo que respecta a la teoría sobre la naturaleza tripartita del alma:

{ex.} θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη· ἐκ τούτων λέγουσι τὸν Πλάτωνα τριμερῆ τὴν ψυχὴν ἀποφίνασθαι· τὸ μὲν γάρ τι θυμικὸν αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν, τὸ δὲ λογιστικόν.

La glosa pertenece, por tanto, a la corriente aludida unas páginas antes que, en el mejor de los casos, hacía del filósofo un alumno de Homero, un plagiario en el peor de ellos. No obstante, las coincidencias no van más allá de una mención en general a la teoría platónica: no existe en el comentario contenido en ella ninguna alusión a la interacción entre las partes del alma, como en *De Homero*. Otros escolios recogen una exégesis más cercana, como, por ejemplo, *sch. bT Il. 112-113*⁷¹³, o en mayor medida, *sch. A Il. 18.113a*:

{ex.} θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη· δύο κατεχόντων παθῶν τὸν Ἀχιλλεῖα, θυμοῦ καὶ λύπης, μείζον τὸ κατὰ τὴν λύπην πάθος ἐπιγενόμενον ἐκράτησε τῆς ὀργῆς. πρῶτος δὲ Ὅμηρος τὸν θυμὸν ἀπὸ λογισμοῦ σβεννύμενον ἔδογματίσεν.

El escoliasta autor de estas líneas reproduce la misma exégesis que Ps. Plutarco, aunque con mayor precisión, arrojando un poco de luz a la concisión con la que se ha expresado en este caso. Mientras en *De Homero* se despacha la interpretación de la cita en una sola línea, de modo que sólo a partir de ella ha de deducirse que es la aflicción del héroe el elemento vencido por la razón, el comentarista describe paso a paso el proceso: Aquiles, afectado por la muerte de Patroclo, depone su cólera y se entrega a la tristeza, muda entonces un πάθος por otro, siendo ahora ésta, la tristeza, la pasión sobre la que ha de actuar la razón.

Si bien la coincidencia entre este último escolio y *De Homero* parece clara, es imposible determinar el modo en que se relacionan ambos textos. Pudiera ser que nuestro autor hubiera accedido a un comentario de *Ilíada* que contara con dicho escolio entre sus anotaciones, o, por el contrario, que el escoliasta hubiera conocido nuestro tratado. Las dos opciones son posibles, aunque improbables, pues, como en otras veces, en ambos casos se

⁷¹³ *Sch. bT Il. 112-113* οὐκοῦν δυοῖν ὄντων παθῶν περὶ τὴν ψυχὴν Ἀχιλλέως, ὀργῆς καὶ λύπης, θάτερον κεκράτηκε. καὶ τὸ ἐπιφερόμενον τοιοῦτόν τι ὑποβάλλει ὅτι ὑπὸ μείζονος ἀνάγκης κρατηθῆναι δεῖ τὴν ὀργήν· πάντων γὰρ μείζον τὸ ἐπὶ τῷ Πατρόκλῳ πάθος· διὸ δεῖ τὴν μῆνιν ἀπορρίψαντα τιμωρήσασθαι τοὺς πολεμίους. θυμὸν δὲ τὸ θυμικὸν πάθος, τὴν ὀργήν.

echaría en falta un esperado parentesco en la expresión. Parece más sensato, por tanto, suponer un tercer texto o, más vagamente, una tradición exegética común a ambos.

Hasta ahora los esfuerzos de nuestro intérprete se han concentrado en describir e ilustrar mediante la obligada cita homérica el dominio del alma racional sobre la irascible o sobre las pasiones en general. En lo sucesivo y hasta el final del capítulo 129 su prioridad será detallar el proceso contrario, el modo en que la ira o el miedo se imponen a la razón..

Según el exégeta, Homero había referido el estado del alma sometida por la ira en dos pasajes pertenecientes al canto noveno de *Ilíada*: *Il.* 9.108-9.111, donde Néstor reprocha a Agamenón la deshonra perpetrada contra el Pelida, e *Il.* 9.645-9.647, que reproduce las quejas de Aquiles ante Ayante por el agravio al que lo ha sometido Agamenón en la asamblea de los aqueos. Tanto uno como otro pasaje es citado en varias ocasiones, ya en su totalidad, ya parcialmente: el primero de ellos aparece también en Ps. Dionisio de Halicarnaso (*Rh.* 8.14.61-71), Plutarco (*Quomodo adulator ab amico internoscatur* 69D 9-69E 9 y 73F 3-74A 4) y Dion de Prusa (*Or.* 56.12.1-56.13.7) y el segundo en Platón (*Cra.* 428b 6-428c 8), Ps. Dionisio de Halicarnaso (*Rh.* 9.15.11-21), Galeno (*PHP* 3.2.11.11), Dion Crisóstomo (57.6.10-57.8.4), Herodiano (Περὶ Ῥημάτων 3,2.789.41-3,2.789.44) y Jorge Querobosco (*In Theod.*44.25-44.30). A ellos han de unirse los comentarios en los escolios y Eustacio (en *Ad. Il.* 2.668.6-2.668.13, 2.668.28-2.668.29 y 2.693.3-2.693.8 para el primer pasaje y *Ad. Il.* 2.803.4-2.803.11, 2.826.19-2.826.24, 2.827.11-2.827.2 y 2.830.7-2.830.15 para el segundo). El caso es que en ninguno de aquéllos se menciona la exégesis de Ps. Plutarco. Es más, puesto que la intención con la que son citados estos versos varía de un autor a otro, ni siquiera puede deducirse una tradición exegética claramente definida. Así, si hubiera de destacarse un testimonio que se acercara al análisis de nuestro autor, éste sería el de dos escolios sobre la primera de las citas (*sch.* D *Il.* 9.109⁷¹⁴ y *sch.* Ge *Il.* 9.109-110⁷¹⁵) que explican el ceder de Agamenón a su ánimo altivo (μεγαλήτορι θυμῷ εἶξας) como una derrota ante la ira. La interpretación sería similar a la de nuestro exégeta si no fuera porque en *De Homero* el derrotado no es exactamente Agamenón, sino la razón. Es de notar, además, que ni siquiera recogen referencia alguna a la doctrina sobre las partes del alma. Por consiguiente, la interpretación

⁷¹⁴ *Sch.* D *Il.* 9.109 Θυμῷ εἶξας· Νικηθεὶς ὑπὸ τῆς ὀργῆς.

⁷¹⁵ *Sch.* Ge *Il.* 9.109-110 μεγαλήτορι θυμῷ εἶξας· νικηθεὶς ὑπὸ τῆς ὀργῆς.

que Ps. Plutarco da a ambos episodios da la impresión bien de ser completamente original, bien de pertenecer a una tradición exegética extinta cuyo único rastro descansa en *De Homero*.

De un modo semejante al expuesto, considera también el autor que Homero había descrito cómo el miedo se sobrepone en ocasiones a la razón. Cuatro versos pertenecientes al canto vigésimo segundo le son suficientes para probarlo: se trata de *Il.* 22.129-22.130, aquéllos en los que Héctor, tras sopesar la posibilidad de rendirse ante Aquiles, decide, en un breve arranque de valor, entablar combate; e *Il.* 22.136-22.137, el momento en que, viendo acercarse al Pelida completamente enfurecido, teme finalmente y huye. Es en el arrepentimiento de su determinación inicial donde el autor ha visto la derrota de la razón y la conexión con la doctrina sobre las tres partes del alma. Sin embargo, vuelve a estar solo en su interpretación del episodio. Es más, Ps. Plutarco parece ser el único en haber prestado atención a aquellos hexámetros, hecha excepción de Eustacio y los escolios. De éstos, el primero, *Ad. Il.* 4.591.21-4.591.22⁷¹⁶, no ve en la segunda cita más allá de una descripción del temor que produce la guerra, y entre los escolios el más cercano a *De Homero*, *sch.* bT *Il.* 22.130⁷¹⁷, se limita a afirmar que Héctor en su huída es vencido por el πάθος. En consecuencia, la exégesis contenida en *De Homero* sobre dichos versos constituye, como en el caso anterior, un ἄπαξ.

⁷¹⁶ *Ad. Il.* 4.591.21-4.591.22: Ὅτι πολεμικὸν φόβον φράζει τὸ τὸν δεῖνα “ὡς ἐνόησεν, ἔλε τρόμος, οὐδ’ ἄρ’ ἔτι ἔτλη αὐθι μένειν, ὀπίσω δὲ πύλας λίπε, βῆ δὲ φοβηθεὶς”.

⁷¹⁷ *Sch.* bT *Il.* 22.130: ex. εἶδομεν· λείπει τὸ ἴνα. ὅμως καίτοι προσλογισάμενος οὐ μένει τὴν θεὰν Ἀχιλλέως, ἀλλὰ νικάται τῷ πάθει.

9. *De Homero 2 cap. 130 (1474-1493): Homero sobre las partes del alma y la opinión de la Estoa.*

Ἔστι δὲ κάκεινο δῆλον, ὅτι τὰ πάθη περὶ τὴν καρδίαν συνίστησιν, ὀργὴν μὲν οὕτως·
κραδίη δὲ οἱ ἔνδον ὑλάκτει,⁷¹⁸

λύπην δὲ

τέο μέχρις ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων
σὴν ἔδδει κραδίην,⁷¹⁹

τὸν δὲ φόβον

κραδίη δὲ μοι ἔξω
στηθέων ἐκθρόσκει, τρομέει δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα.⁷²⁰

κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον, ὥσπερ τὸν φόβον, οὕτω καὶ θάρσος περὶ καρδίαν ἀποφαίνει

<ἐν δὲ σθένος ὤρσεν ἐκάστω>

καρδίη ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι.⁷²¹

(ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων ἔδοξε τοῖς Στωικοῖς τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι περὶ καρδίαν.) τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ὅπως περὶ γαστέρα, ἐν <τε> ἄλλοις διασαφεῖ καὶ ἐν τούτοις·

ἀλλά με γαστήρ
ὀτρύνει κακοεργὸς⁷²²

καὶ

γαστέρα δ' οὐ πως ἔστιν ἀποκρῦσαι μεμαυῖαν.⁷²³

Y está también claro esto: que coloca las pasiones en torno al corazón. Así la cólera:

“y el corazón le ladraba dentro,”

y la tristeza

*“¿hasta cuándo lamentándote y angustiado
tu corazón devoras?”*

y el miedo

“y el corazón dentro

⁷¹⁸ *Od.* 20.13.

⁷¹⁹ *Il.* 24.128-24.129.

⁷²⁰ *Il.* 10.94-10.95.

⁷²¹ *Il.* 2.451-2.452. El segundo de estos hexámetros se repite también en *Il.* 11.12 y 14.152.

⁷²² *Od.* 18.54.

⁷²³ *Od.* 17.286.

del pecho me salta y mis espléndidos miembros tiemblan.”

Por la misma razón, precisamente como al miedo, así también al valor lo muestra en torno al corazón,

*“y despertó fuerza en el corazón
de cada uno para luchar sin cesar y combatir.”*

Por lo dicho, le pareció a los estoicos que el principio rector estaba en el corazón. Respecto al alma concupiscible, que se asienta en el vientre lo deja claro, entre otros, en estos versos

*“pero a mí el vientre
me urge malvado”*

y

“no es posible jamás ocultar a un vientre deseoso.”

Paralelos: sobre el corazón como asiento de las pasiones y la razón, Plutarco (*De communibus notitiis adversus Stoicos* 1084A 9-1084B 4), o Galeno (*PHP* 3.3.24.1-3.3.24.6, 3.5.45.3-3.5.46.4 y 5.1.2.1-5.1.2.6); **para Od. 20.13**, Galeno (*PHP* 3.2.11.3), quizá Ateneo (15.36.20-15.36.35), Eustacio (*Ad Il.* 1.221.24-.221.29) y un escolio (*sch.* AbT *Il.* 1.524b); **sobre Il. 24.128-24.129**, Eustacio (*Ad Il.* 4.878.18-4.878.24) y dos escolios (*sch.* AT *Il.* 24.192a 1 y *sch.* b *Il.* 24.192a 2); **para Il. 10.94-10.95**, Ateneo (15.36.20-15.36.35); **para Il. 2.451-2.452**, Galeno (*PHP* 3.2.12.1-3.2.12.7 [= fr. 906.23-906.29 Arnim]) y quizá un escolio (*sch.* T *Il.* 11.12b); no se han hallado paralelos para **Od. 18.54**; tampoco para **Od. 17.286**.

Con los versos citados en el capítulo anterior Ps. Plutarco intentaba demostrar la anticipación del aedo en la descripción del alma tripartita. Sin embargo, aún le resta mostrar en qué lugares de las epopeyas había codificado el poeta lo referente al asiento de cada una de aquellas partes. Ése es uno de los objetivos del capítulo 130 y la razón por la que al final del mismo menciona al vientre como sede del alma concupiscible. Pero también en este capítulo se alude a una idea mencionada hace algunas páginas⁷²⁴, la que considera al corazón la sede tanto de las pasiones, como del principio rector, que, según él mismo puntualiza, tiene su origen en la secta⁷²⁵. Estas líneas, en consecuencia, vuelven a dejar

⁷²⁴ Cf. pp. 231 y 243.

⁷²⁵ Aunque con antecedentes, según Aecio, *De placitis reliquiae (Theodoreti et Nemesii excerpta)* 391.15-391.22 (= fr. 31A 97 DK): Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ Ἀριστοκλῆς καὶ τῶν Στωικῶν ἢ ξυμμορία τὴν καρδίαν

constancia del eclecticismo del autor, que entrelaza en ellas las doctrinas platónica y estoica sin mayor problema. Como se ha señalado en varias ocasiones, las posibles incompatibilidades que puedan resultar de aquella mescolanza resultan indiferentes al exégeta: no importan ni el origen, ni el cariz de las doctrinas que intenta retrotraer al poeta, siempre y cuando pueda hacerlo aparecer como el dechado de sabiduría del que había bebido el pensamiento griego.

Es cierto que al explicar las funciones del corazón como centro de las pasiones y del raciocinio, sólo adscribe la segunda de ellas a la creencia estoica. Sin embargo, se conservan testimonios que apuntan al origen estoico tanto de una como de otra. Por ejemplo, Plutarco escribe en *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1084A 9-1084B 4 (= 848.1-848.6 Arnim):

ἄτοπον γὰρ εἶ μάλα τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, πρὸς δὲ ταύταις τὰς τέχνας καὶ τὰς μνήμας πάσας, ἔτι δὲ φαντασίας καὶ πάθη καὶ ὀρμὰς καὶ συγκαταθέσεις σώματα ποιουμένους ἐν μηδενὶ φάναι κείσθαι μηδ' ὑπάρχειν τόπον τούτοις, ἕνα <δὲ> τὸν ἐν τῇ καρδίᾳ πόρον στιγμιαῖον ἀπολιπεῖν, ὅπου τὸ ἡγεμονικὸν συστέλλουσι τῆς ψυχῆς, κτλ.

O, también, Galeno, que refiere la misma noticia en multitud de ocasiones, por ejemplo, en *PHP* 3.2.10.1-3.2.11.1⁷²⁶, 3.3.24.1-3.3.24.6⁷²⁷, 5.1.2.1-5.1.2.6⁷²⁸ y 3.5.45.3-3.5.46.4⁷²⁹. Tanto él como Plutarco comparten, además, con *De Homero* la peculiaridad de

ἀπεκλήρωσαν τούτῳ (sc. τῷ ἡγεμονικῷ). καὶ τούτων δ' αὖ πάλιν οἱ μὲν ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς καρδίας, οἱ δὲ ἐν τῷ αἵματι. καὶ οἱ μὲν ἐν τῷ περικαρδίῳ ὑμένι, οἱ δὲ ἐν τῷ διαφράγματι.

⁷²⁶ Cf. p. 231.

⁷²⁷ *PHP* 3.3.24.1-3.3.24.6 (= fr. 906.118-906.122 Arnim): ἐμπέπλησται γὰρ ὁ περὶ ἡγεμονικοῦ λόγος ὑπὸ Χρυσίππου γεγραμμένος ἐπὶ ποιητικῶν ἦτοι τὰ πάθη περὶ τὸν θώρακά τε καὶ τὴν καρδίαν συνίστασθαι μαρτυρούντων ἢ δύο εἶναι τῆς ψυχῆς δυνάμεις ὅλῳ τῷ γένει διαφερούσας ἀλλήλων, τὴν μὲν ἄλογον, τὴν δὲ λογικὴν.

⁷²⁸ *PHP* 5.1.2.1-5.1.2.6 (= fr. 881.5-881.9 Arnim): δείξαντες γάρ (sc. οἱ περὶ τὸν Χρυσίππον), ὡς μὲν αὐτοὶ νομίζουσιν, ἅπαντα τὰ πάθη συνιστόμενα κατὰ τὴν καρδίαν, ὡς δὲ τάληθές ἔχει, τὰ κατὰ μόνον τὸν θυμὸν, ἔπειτα προσλαβόντες ὡς ἔνθα ἂν ἦ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, ἐνταῦθ' ἐστὶ καὶ τὸ λογιζόμενον αὐτῆς, οὕτως ἤδη περαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ τὸ λογιστικὸν ὑπάρχειν.

⁷²⁹ *PHP* 3.5.45.3-3.5.46.4 (= fr. 210 Arnim): καὶ μηκέτι παρ' ἡμῶν ἐτέραν ἐπιζητεῖν ἀπόδειξιν ὑπὲρ τοῦ τοῦς φόβους καὶ τὰς λύπας καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα πάθη κατὰ τὴν καρδίαν συνίστασθαι. ἀλλὰ τοῦτο μὲν καὶ παρ'

presentar en un mismo texto aquellas dos funciones del corazón, mientras otros autores, por el contrario, sólo mencionan una de ellas, como en el caso de Diógenes Laercio (7.159.8-7.159.10 [= fr. 837 Arnim]) o Calcidio (*Comm.* 2.220.232.12-2.220.233.20 [= fr. 879.1-879.3 y 879.30-879.37 Arnim]). Dándose, entonces, la circunstancia de que Ps. Plutarco toma como objetivo de su exégesis una doctrina estoica, parece lógico suponer que también la interpretación transmitida ha de tener su origen en la secta, de la que es conocida su afición por la exégesis alegórica⁷³⁰. Podría ser, incluso, como se verá a continuación, que aquel origen estuviera, de manera directa o indirecta, en la antología de Crisipo de la que informaba Galeno y con la que nuestro autor comparte algunos versos.

Según su razonamiento, puesto que Homero había comprendido que las pasiones emanan del corazón, es natural que se refiera a dicho órgano al mencionar alguna de ellas. Para demostrar esto, el exégeta reproduce varios hexámetros que ponen en relación al corazón con la ira, la tristeza, el miedo y el valor respectivamente.

El verso elegido para mostrar el origen de la ira en el corazón, *Od.* 20.13, pertenece, también, a aquellas palabras que en el comienzo del canto vigésimo Odiseo, transfigurado en mendigo, había pronunciado ante el vestíbulo de su palacio y de las que el intérprete ya había hecho uso en el capítulo anterior. Puesto que el mismo hexámetro, además, aparece entre los citados por Galeno (*PHP* 3.2.11.3) como integrantes de la antología que recopilara Crisipo, y precisamente con la intención de autorizar la misma creencia estoica recogida aquí, parece lícito tomar al filósofo como fuente última para nuestro intérprete en su lectura de *Od.* 20.13, ya fuera porque hubiera tenido acceso directo a ella, ya si la conoció por medio de algún intermediario. Es de notar, además, la coincidencia esta vez de la interpretación desarrollada en *De Homero* con la original de Crisipo⁷³¹ y no con la crítica platónica de Galeno (*PHP* 3.2.19.2-3.2.19.5)⁷³².

αὐτῶν ὁμολογούμενον λαμβάνεται τῶν Στωϊκῶν· οὐ μόνον γὰρ Χρῦσιππος, ἀλλὰ καὶ Κλεάνθης καὶ Ζήνων ἐτοίμως αὐτὰ τιθέασιν.

⁷³⁰ Buffière (1956) 137 y 138, Lamberton-Keaney (1992) 41-66, Pepin (1976) 125-131 y Ramelli-Luccheta-Radice (2004) 21-27.

⁷³¹ Cf. pp. 231 y 243.

⁷³² Cf. n. 679.

Ateneo cita en 15.36.20-15.36.35 el mismo hexámetro junto con *Il.* 7.216 y *Od.* 20.17, el que ya mencionara Platón en *R.* 441b 6-441c 2⁷³³ para ilustrar el diálogo entre el alma irascible y la racional, aunque su intención no es asociar al corazón con la ira, sino, siguiendo la estela estoica, demostrar que Homero había ubicado en él el principio rector:

[...] ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ νομίζειν ἐν τῇ καρδίᾳ τὴν ψυχὴν καθιδρῦσθαι, ὡς Πραξαγόρας καὶ Φυλότιμος οἱ ἰατροὶ παραδεδώκασιν. καὶ Ὅμηρος δέ φησιν·

στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ⁷³⁴.

καί·

κραδίη δὲ οἱ ἔνδον ὑλάκτει⁷³⁵.

καί·

Ἔκτορι δ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι πάτασσε⁷³⁶.

ὁ δὲ καὶ σημεῖον φέρουσι τοῦ τὸ κυριώτερον τῆς ψυχῆς ἐνταῦθα κεῖσθαι· κατὰ γὰρ τὰς ἐν τοῖς φόβοις γινομένας ἀγωνίας πάλλεσθαι τὴν καρδίαν ἐπιδηλότατα συμβαίνει. καὶ ὁ Ἀγαμέμνων δὲ φησιν ὁ Ὀμηρικός·

αἰνῶς γὰρ Δαναῶν πέρι δεΐδια, οὐδέ μοι ἦτορ
ἔμπεδον, ἀλλ' ἀλαλύκτημα· κραδίη δέ μοι ἔξω
στηθέων ἐκθρόσκει, τρομέει δ' ὑπο φαίδιμα γυῖα⁷³⁷.

No obstante esta diferencia, sutil, de todos modos, la interpretación de Ateneo sobre *Od.* 20.13 coincide con el objetivo general de Ps. Plutarco en este capítulo. Pero, como puede apreciarse, no es sólo este detalle el que lo hace cercano a *De Homero*. En el texto de los *Deipnosophistae* reproducido arriba también se hace uso de *Il.* 10.93-10.95, tal como Ps. Plutarco en este capítulo, para poner de relieve la relación del corazón con el miedo.

Otro tanto ocurre, por otro lado, con Eustacio, que menciona el mismo hexámetro en *Ad Il.* 1.221.24-.221.29⁷³⁸ al hilo de su comentario sobre *Il.* 1.524, y con los escolios, en

⁷³³ Cf. p. 230.

⁷³⁴ *Od.* 20.17.

⁷³⁵ *Od.* 20.13.

⁷³⁶ *Il.* 7.216.

⁷³⁷ *Il.* 10.93-10.95.

⁷³⁸ *Ad Il.* 1.221.24-.221.29 : Παρασημειοῦνται δὲ οἱ παλαιοὶ ἐνταῦθα, ὅτι καὶ διὰ τῆς κατανεύσεως ταύτης τῆς οὔτω τιμίας φαίνεται δοξάζων ὁ ποιητὴς ἐν τῇ κεφαλῇ τὸ λογιστικὸν ἰδρῦσθαι, ὥσπερ τὸ θυμικὸν περὶ τὴν

concreto *sch.* AbT *Il.* 1.524b⁷³⁹. Tanto en uno como en otro caso, *Od.* 20.13 es citado para poner de relieve la ubicación del alma irascible en el corazón. Aun cuando su explicación del hexámetro es distinta de la de Ps.Plutarco, no debe olvidarse que, como se comentó antes, la intención de nuestro autor es, en el fondo, la misma, es decir, ilustrar con la debida cita homérica el asiento físico de cada una de las partes del alma a las que se había referido anteriormente.

En resumen, aunque Ateneo, Eustacio y los escolios no coinciden en la interpretación particular del hexámetro, se muestran cercanos, no obstante, al objetivo de Ps. Plutarco: Ateneo, por seguir la interpretación estoica, y Eustacio y los escolios, por reproducir otra de corte platónico, semejante a la de Galeno.

Para demostrar que la tristeza, por su naturaleza pasional, también emana del corazón y que Homero había dejado constancia de ello en sus versos, el autor trae a colación *Il.* 24.128-24.129. Estos hexámetros pertenecen a la súplica que Tetis, por mandato de Zeus, dirige a su hijo Aquiles en demanda del cadáver de Héctor. La diosa lo encuentra lamentándose aún por la muerte de Patroclo, de ahí el reproche a su actitud. La cita es recogida por los léxicos de Apolonio (*Lex.* 151.6) y Hesiquio (*Tau* 488.1-488.2) para explicar el genitivo τέο y también por Juan Estobeo (4.56.23.1-4.56.23.3) bajo el epígrafe Παρηγορικά. Sólo Eustacio y dos escolios desarrollan una explicación, la misma en ambos casos, sobre la mención del corazón en aquellos versos, pero, aunque no deja de tener cierta afinidad con la lectura de nuestro exégeta, es esencialmente distinta. El arzobispo de Tesalónica (*Ad Il.* 4.878.18-4.878.24) relaciona el pasaje con el precepto pitagórico que prohibía consumir el corazón de los animales⁷⁴⁰:

καρδίαν, όπηνίκα είπη ότι “κραδίη δέ οί ένδον ύλάκτει” και “οιδάνεται δέ κραδίη χόλω”, τó δέ έπιθυμητικόν περι τó ήπαρ, έν οίς δι’ έπιθυμίαν παίσαντι τῷ Τιτυῷ γῦρες τó ήπαρ κείρουσιν.

⁷³⁹ *Sch. Il.* AbT 1.524b : κεφαλή κατανεύσομαι. τó λογιστικόν περι κεφαλήν, τó θυμικόν περι καρδίαν, “κραδίη δέ οί ένδον ύλάκτει” (*Od.* 20.13), AbT “οιδάνεται κραδίη χόλω” (*Il.* 9.646), AT τó έπιθυμητικόν περι ήπαρ, “ήπαρ έκειρον” (*Od.* 11.578). AbT

⁷⁴⁰ Gelio, *NA* 4.11.12.2-4.11.13.1 (= fr. 194.6-194.9 Rose, = fr. 14 A 9.28-9.30 DK): Άριστοτέλης δέ μήτρας και καρδίας και άκαλήφης και τοιούτων τινῶν άλλων άπέχεσθαι φησιν τούς Πυθαγορικούς, χρῆσθαι δέ τοίς άλλοις. Porfirio, *VP* 42.7-42.8 (= fr. 45 C6.11-C6.12 DK): μη καρδίαν έσθίειν, οίον μη λυπεϊν έαντὸν άνίαις. Jámblico, *Protr.* 108.5 (= fr. 45 C6.47 DK): λ’. Καρδίαν μη τρώγε.

Ὅτι τὸ κατὰ Πυθαγόραν μὴ ἐσθίειν καρδίαν, ὃ ἐστὶν ἄλυπον καὶ ἀτάραχον διαμένειν τὸν ἄνθρωπον, [καί, ὡς εἰπεῖν, ἀλυπίαν ἀσκεῖν,] ἐκ τῶν Ὀμήρου παρέξεσται, εἰπόντος “τέκνον ἐμὸν, τέο μέχρις”, ἤγουν μέχρι τίνος, “ὄδυρόμενος καὶ ἀχεύων σὴν ἔδδει κραιδίην, μεμνημένος οὔτε τι σίτου οὔτ' εὐνῆς”, καὶ ἐξῆς. Τὸ δὲ “ἔδδει” οὐκ ἐνέργειαν δηλοῖ κατὰ τὸ ἔδδοντες καὶ ὅσα τοιαῦτα, πάθος δὲ μᾶλλον. ἐσθίεται γὰρ τις τὴν καρδίαν ἀχεύων. κτλ.

Eustacio toma, a su vez, la prohibición pitagórica como una exhortación a la impasibilidad (ἄλυπον καὶ ἀτάραχον διαμένειν τὸν ἄνθρωπον), al tiempo que justifica el uso del verbo “ἔδδει” en la cita como un modo de mostrar el πάθος del héroe. Según se apuntaba antes, ésta es exactamente la misma interpretación que recogen los escolios (*sch. AT Il. 24.192a 1*⁷⁴¹ y *sch. b Il. 24.192a 2*⁷⁴²). La idea que subyace tanto a estos comentarios como al capítulo 130 en *De Homero* es la misma: la asumida relación entre el corazón y las pasiones. Sin embargo, mientras aquella creencia constituye el objetivo central en la exégesis de nuestro autor, Eustacio y los escolios, desde una perspectiva distinta, se concentran en destacar la afinidad entre las palabras de Tetis en *Il. 24.128-24.129* y la prescripción pitagórica.

El hexámetro usado para demostrar que, como en los casos anteriores, el origen del miedo se halla en el corazón pertenece al episodio de la *Dolonía*. En concreto, *Il. 10.94-10.95* refiere las palabras con las que Agamenón, que ha entrado a la tienda de Néstor en busca de su consejo, muestra su angustia por la situación de los aqueos. Aunque la cita suele emplearse para poner de relieve los efectos del miedo sobre el corazón, así en Galeno (*PHP 4.5.39.1-4.5.41.6* [= Posidonio fr. 409.61-409.75 Theiler]), junto con los comentarios de Eustacio (*Ad. Il. 2.446.10-2.446.15, 3.23.6-2.23.10, 3.25.14-3.25.18* y *4.653.17-4.654.4*) y los escolios (*sch. bT Il. 10.94-5*), sólo en el texto de Ateneo (15.36.20-15.36.35) reproducido unas páginas antes se lo pone en conexión con la opinión estoica que hacía de aquél órgano la sede del principio rector.

⁷⁴¹ *Sch. AT Il. 24.192a 1*: ex. <σὴν> ἔδδει κραιδίην: καὶ Πυθαγόρας παραινεῖ καρδίαν μὴ ἐσθίειν, ὃ ἐστὶν ἄλυπον καὶ ἀτάραχον διάγειν τὸν ἄνθρωπον.

⁷⁴² *Sch. b Il. 24.192a 2*: ἐντεῦθεν καὶ Πυθαγόρας παραινεῖ μὴ ἐσθίειν ζώου καρδίαν· ὁ γὰρ ἐκείνην ἐσθίων καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἐσθίει, τουτέστιν οὐδέποτε ἀτάραχον καὶ ἄλυπον ἑαυτὸν τηρεῖ.

El valor es la última de las pasiones que el exégeta relaciona con el corazón en este capítulo y con la que concluye su exposición sobre aquél. Los hexámetros seleccionados esta vez, *Il.* 2.451-2.452, de los que el segundo se repite en *Il.* 11.12 y 14.152, describen a Atenea infundiendo valor a los aqueos después del ardid con el que Agamenón intentara probar su lealtad. Buena parte de los comentarios conservados sobre aquel verso, por ejemplo los escolios *sch.* A *Il.* 11.12 a1⁷⁴³, *sch.* A *Il.* 2.452a⁷⁴⁴ y *sch.* bT *Il.* 2.452b⁷⁴⁵, tienen por objeto aclarar la puntuación o la métrica de “καρδίη”, cuya posición al comienzo del verso obliga a medir su última sílaba como breve. Sólo en dos casos es posible establecer una relación con *De Homero*, pues en ambos se menciona la doctrina estoica desarrollada por Ps. Plutarco en este capítulo. El primero, *PHP* 3.2.12.1-3.2.12.7 (= fr. 906.23-906.29 Arnim), se encuentra, como era esperado, en aquella antología estoica de la que Galeno había reunido una pequeña selección:

ἐν ἅπασιν γὰρ τούτοις οὐ τὸ λογιστικόν, ἀλλὰ τὸ θυμοειδὲς ἐν τῇ καρδίᾳ περιέχεσθαι
 δηλοῦται (sc. Χρῦσιππος), ὥσπερ οἶμαι κὰν τοῖσδε·
 καὶ χόλος ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι,
 ὅς τε πολὺν γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
 ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται ἤνυτε καπνός.
 καὶ
 καρδίη ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι. κτλ.

Si en este texto Crisipo, según Galeno, había considerado que el verso indicaba la ubicación en el corazón del alma irascible, en el segundo caso, un escolio, *sch.* T *Il.* 11.12a1, se explica, por el contrario, que la alusión al corazón esconde una referencia al alma racional:

ex. καρδίη· τινὲς ἐν αὐτῇ τὸ λογιστικόν.

⁷⁴³ *Sch.* A *Il.* 11.12 a1: {Nic.} καρδίη, ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι· ἐπὶ τὸ καρδίη διασταλτέον· κτλ.

⁷⁴⁴ *Sch.* A *Il.* 2.452a: {Nic.} καρδίη ἄλληκτον: ἐπὶ τὸ καρδίη βραχὺ διασταλτέον. ἔχει δὲ λόγον καὶ ἐπὶ τὸ ἄλληκτον διαστέλλειν, ἵν' ἢ σθένος ἄλληκτον.

⁷⁴⁵ *Sch.* bT *Il.* 2.452b: {Nic.} | ex. καρδίη ἄληκτον: εἰς τὸ καρδίη στικτέον. | τὸ δὲ ἄληκτον ἀντὶ τοῦ ἀλήκτως.

Teniendo en cuenta que este capítulo se hace eco de una doctrina estoica y dadas las coincidencias con la colección de Crisipo referida por Galeno, parece lícito suponer al filósofo estoico y su antología como fuentes últimas para la interpretación de estos versos que aluden al corazón. Algo distinto ocurre con lo que resta de esta sección.

De un modo consecuente con lo expuesto antes, esto es, con la ubicación de las pasiones en el corazón, parece ser que los estoicos habían considerado que también allí debía tener el alma concupiscible su sede⁷⁴⁶. Por supuesto, en la observación sobre el vientre con la que se da fin al capítulo 130 el autor vuelve de nuevo a seguir la doctrina de la Academia, aquella que refería Platón en *Ti.* 70d 7-70e 2⁷⁴⁷. Los versos elegidos para demostrar la presencia de la misma en Homero, *Od.* 18.54 y *Od.* 17.286, carecen, sin embargo, de paralelos. La razón de esto podría hallarse en la mala interpretación del pasaje del *Timeo* donde describe Platón la función del hígado como mediador entre el alma racional y la concupiscible (*Ti.* 70d 7-72d 3). El caso es que en que la mayoría de los exégetas, de seguro influidos por dicho pasaje, consideró al hígado, y no al vientre, sede del alma concupiscible. Así, por ejemplo, se comprueba cómo el castigo que Ticio sufría en el inframundo por haber intentado violar a Latona, según fue presenciado por Odiseo en la νεκυία (*Od.* 11.576-581), solía interpretarse alegóricamente como una apreciación del poeta sobre la ubicación del alma concupiscible en el hígado. Es la interpretación que recogen Galeno, en *PHP* 3.7.30.1-3.7.31.3⁷⁴⁸, o Eustacio, en *Ad Il.* 1.221.24-221.29⁷⁴⁹ o *Ad Od.* 1.435.27-1.435.29:

⁷⁴⁶ Por ejemplo, en el mismo Galeno (*PHP* 4.1.6.1-4.1.8.1 [= fr. 905.6-905.15 Arnim]): *περὶ γούν τῶν διοικουσῶν ἡμᾶς δυνάμεων ἐν τῷ προτέρῳ περὶ τῆς ψυχῆς εἰπόν (sc. Χρῦσιππος), ὡς ὁ Πλάτων ὑπελάμβανε, τὸ μὲν λογιστικὸν ἐν τῇ κεφαλῇ τετάχθαι, τὸ δὲ θυμοειδὲς ἐν τῇ καρδίᾳ, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν περὶ τὸν ὀμφαλόν, ἐν τοῖς ἐξῆς αὐτὸς εἰς τὴν καρδίαν πειρᾶται τὰ τρία συνάγειν. ἔχουσι δὲ αἱ ῥήσεις ὧδε: “ὁ δὲ ποιητὴς πλεονάζων ἐν τούτοις διὰ πολλῶν παρίστησιν ὅτι καὶ τὸ λογιστικὸν καὶ τὸ θυμοειδὲς περὶ τοῦτόν ἐστι τὸν τόπον, συνάπτων εἰς ταῦτόν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν, καθάπερ καὶ ἔδει ποιῆσαι.”*

⁷⁴⁷ Cf. n. 671.

⁷⁴⁸ *PHP* 3.7.30.1-3.7.31.3: ἐν τούτοις ὁ ποιητὴς ἐναργῶς ἐνδείκνυται τὸ τῆς ψυχῆς ἐπιθυμητικὸν μέρος ὑπάρχειν ἐν ἥπατι. “διότι γάρ,” φησὶν, “ἐπεθύμησεν ὁ Τιτυδὸς ὑβρίσαι τὴν Λητώ, διὰ τοῦτο γῦρες αὐτοῦ κείρουσι τὸ ἥπαρ”, ὡς εἰς αὐτὸ μάλιστα τιμωρούμενοι τὸ κατάρξαν τῆς ὕβρεως. ἀλλ’ ἐνταῦθα μὲν ἐπαινῶ τὸν Χρῦσιππον ἐκόντα σιωπήσαντα τὸ καταβάλλον αὐτοῦ τὴν δόξαν.

⁷⁴⁹ Cf. n. 738.

Καλῶς δέ φασιν εἰς ἥπαρ κολάζεται ὁ φαύλος ἐπιθυμήσας Τιτύος. ὡς γὰρ καρδία
θυμοῦ τις ἐστία καὶ λογιστικοῦ κεφαλῆ, οὕτω καὶ ἥπαρ ἐπιθυμίας, ὁ δ' αὐτὸς οἰκείως οὐδ'
ἀπαμύνεσθαι χερσὶν ἔχει αἷς ἐβιάσατο.

10. *De Homero* 2 cap. 131 (1494-1520): definición aristotélica de la ira.

Καὶ τὰς αἰτίας δὲ τῶν περὶ τὸ θυμικὸν μέρος τῆς ψυχῆς φύσει συμβαινούσας κατεῖδε, τὴν μὲν ὄργην ὑπὸ λύπης ἐγγινομένην, ζέσιν δὲ τινα τοῦ αἵματος καὶ τοῦ ἐν αὐτῷ πνεύματος οὔσαν ἐμφαίνων, ὡς ἐν τούτοις·

ἀχνύμενος· μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφὶ μέλαιναι
πίμπλαντ', ὅσσε δὲ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι εἴκτην.⁷⁵⁰

“μένος” γὰρ τὸ πνεῦμα προσαγορεύειν ἔοικε, τοῦτο δὲ ἐκτείνεσθαι καὶ φλέγεσθαι ἐπὶ τῶν θυμουμένων οἶεται. πάλιν δὲ αὖ τὸ τῶν φοβουμένων πνεῦμα συγχεόμενον καὶ καταψυχόμενον τὰς φρίκας καὶ τοὺς τρόμους ποιεῖ καὶ τὰς ὠχριάσεις ἐν τοῖς σώμασι. πάντα γὰρ ταῦτα συμβαίνει ὑπὸ ψύξεως, ἢ μὲν ὠχρότης, ὅτι τοῦ θερμοῦ συντρέχοντος εἰς τὰ μέσα τὸ ἔρευθος ἀπολείπει τὴν ἐπιφάνειαν, ὁ δὲ τρόμος, ὅτι ἐντὸς συνειλούμενον τὸ πνεῦμα ἀράσσει τὸ σῶμα, ἢ δὲ φρίκη, ὅτι πηγνυμένου τοῦ ὑγροῦ αἱ τρίχες πιεζόμεναι ἀνίστανται. πάντα οὖν ταῦτα σαφῶς σημαίνει Ὅμηρος· φησὶ γὰρ

χλωροὶ ὑπαὶ δείους⁷⁵¹

καὶ

χλωρὸν δέος ἦρει⁷⁵²

καὶ

τρομέει δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα⁷⁵³

καὶ

ὧς φάτο, σὺν δὲ γέροντι νόος χύτο, δεΐδιε δ' αἰνῶς,
ὀρθαὶ δὲ τρίχες ἔσταν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι.⁷⁵⁴

κατὰ ταῦτα οὖν καὶ τὸ ἐφοβήθη “ρίγησε”⁷⁵⁵ λέγει καὶ τὸν φόβον “κρυόεντα”⁷⁵⁶ προσαγορεύει, ἐκ δὲ τοῦ ἐναντίου “θαλπωρῆν”⁷⁵⁷ τὸ θάρσος καὶ τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα. τὰ μὲν οὖν φαῦλα πάθη τοῦτον τὸν τρόπον διαιρεῖ.

⁷⁵⁰ *Il.* 1.103-1.104 y *Od.* 4.661-4.662.

⁷⁵¹ *Il.* 15.4.

⁷⁵² *Il.* 7.479 y *Od.* 11.43, 11.633, 12.243 y 24.450.

⁷⁵³ *Il.* 10.95.

⁷⁵⁴ *Il.* 24.358-24.359.

⁷⁵⁵ *Il.* 3.259, 5.596, 11.354, *passim*.

⁷⁵⁶ *Il.* 9.2.

⁷⁵⁷ *Il.* 6.412, 10.223 y *Od.* 1.167.

Y que las causas de las pasiones relativas a la parte irascible del alma acaecen por naturaleza, lo sabía, pues muestra que la ira se produce por la tristeza y que es una especie de hervor de la sangre y del πνεῦμα que hay en ella, como en estos versos:

*“Afligido, de cólera mucho sus negras entrañas
se llenaron y sus ojos al fuego brillante se asemejaron.”*

Por tanto, parece llamar “ira” al πνεῦμα y cree que ésta se extiende y se inflama en los airados. Y de nuevo, a su vez, el πνεῦμα de quienes sufren temor, contrayéndose y enfriándose, produce escalofríos, temblores y paliddecimientos en sus cuerpos. Por tanto, todo esto ocurre por el frío: la palidez, porque, al concurrir el calor en el interior, abandona el rubor la superficie; el temblor, porque el πνεῦμα, congregándose en el interior, agita al cuerpo; el escalofrío, porque, condensado lo húmedo, los cabellos se levantan presionados. Todo esto, entonces, lo indica Homero, pues dice:

“pálidos de miedo”

y

“el pálido miedo los atrapó”

y

“tiemblan mis brillantes miembros”

y

*“Así dijo. Al anciano se le confundió el juicio, temió terriblemente
y los vellos se le erizaron en sus flexibles miembros.”*

Según esto, entonces, dice también lo de “se heló de miedo” y llama al miedo “helador” y, por el contrario, “cálido” al valor y a la buena esperanza. Distingue, pues, las bajas pasiones de este modo.

Paralelos: **para la relación entre ὀργή y λύπη**, Aristóteles (*EN* 1149b 20-1149b 21, *MM* 2.6.26.7-2.6.26.9, *Pol.* 1312b 32-1312b 34 y *Rh.* 1378a 30-1378a 32 y 1379a 10-1379a 12, etc); **en cuanto a la definición de ὀργή**, Aristóteles (*De An* 403a 29-403b 1 ó *Pr.* 869a 5-869a 6) y, dependiendo de él, Galeno (*De Sanitate Tuenda* 6.138.7-6.138.10, *De Causis Morborum* 7.4.13-7.4.15, *De Differentiis Februm* 7.283.7-7.283.9, *De Causis Pulsuum* 9.58.15-9.58.17), Alejandro de Afrodisias (*In Metaph.* 550.25-28), Temistio (*In de An.* 5,3.7.25-5,3.7.32, 5,3.27.14-5,3.27.16 e *In Ph.* 5,2.66.16-5,2.66.17), Oribasio (*Collectiones Medicae* 54.2.3-54.2.4), Evagrio (*Cap. Pract.* 11.1-11.2), Nemesio (*Nat. Hom.* 19.2-19.3), Amonio (*In Porph.* 57.18-57.19), Juan Filopono (*In APo* 13,3.364.22, 13,3.364.24, 13,3.365.12-13,3.365.13, 13,3.365.33-13,3.365.34, 13,3.373.31-13,3.373.32, 13,3.374.15-13,3.374.16 e *In de An.* 15.44.6-15.44.8, 15.58.24-15.59.2, 15.64.2-15.64.3, 15.64.15-15.64.16 y 15.231.6-15.232.9), David de Alejandría (*Prol.* 18.27-18.28 y 19.35-

20.3), Paladio (*In Hp.* 2.135.8-2.135.9), un comentario al *De Anima* aristotélico atribuido a Simplicio (*In de An.* 11.20.19-11.20.20), Miguel de Éfeso (*In PN* 40.16-40.18), León de Constantinopla (*De Natura Hominis Synopsis* 11.2-11.4), Miguel Pselo (*Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 38.14-38.16), el *Etymologicum Gudianum* (*theta* 266.56-267.6 y 267.7-267.9), Eustratio (*In APo* 106.17-106.18, 106.41-107.1, 107.9-107.10, 113.11-113.13, 114.37-114.38, 130.6-130.7, 130.36-130.37, 131.19-131.20 e *In EN* 259.32-259.33) y Sofonias (*In de An.* 8.30-8.33 y 46.28-46.31); **la misma exégesis que en *De Homero* pero mediante otros versos**, en Eustacio (*Ad Il.* 1.22.1-1.22.11 ó 4.145.23-4.146.5), y los escolios, (*sch.* *Ge Il.* 9.256, *sch.* *A Il.* 9.256a, *sch.* *A Il.* 9.678a o *sch.* *AbT Il.* 18.110a); **para la interpretación de . 1.103-1.104 u *Od.* 4.661-4.662**, Alejandro de Afrodisias (*Pr.* 1.102.1-1.102.8) y Porfirio (*Zetemata codicis Vaticani* 306.23-307.1); **sobre el πνεῦμα en quienes sienten ira o miedo**, Aristóteles (*Pr.* 889a 15-889a 25., 889a 26-889b 3, 947b 23-947b 29, 948b 13-948b 19, 948a 35-948a 38 y *Met.* 366b14-366b 22); **Para la interpretación de los versos citados a continuación** (*Il.* 15.4; *Il.* 7.479 u *Od.* 11.43, 11.633, 12.243, 24.450; *Il.* 10.95; y *Il.* 6.412, 10.223 u *Od.* 1.167) no se han hallado paralelos; **sobre el sentido de ῥιγέω, κρυόεις y θαλπωρή**, Porfirio (*Zetemata codicis Vaticani* 302.5-302.9 [= *Ad Il. Lib. I, recensiones V et X* 64.5-64.12]), el *Etymologicum* de Orión (*Sigma* 145.32-146.3), el *Etymologicum Magnum* (*rho* 703.55-704.10 y 731.16-731.32), Eustacio (*Ad Il.* 1.648.3-1.648.6, 2.348.7-2.348.9, 2.642.15-2.643.1, 4.23.11-4.23.12 y *Ad Od.* 1.44.39-1.44.42) y algunos escolios (*sch.* *AbT Il.* 9.2b o *sch.* *Ge Il.* 9.2).

En línea con los capítulos anteriores, el objeto del autor es ahora definir los procesos físicos que desencadenan las pasiones en el alma y, cómo no, hacer notar la anticipación de Homero en su descripción. Se verá que, si en lo precedente había podido identificarse el origen ora platónico, ora estoico de las ideas desarrolladas por el exégeta, en esta ocasión, en un nuevo viraje en cuanto a las fuentes usadas, se percibe claro el influjo de la escuela peripatética.

La relación que el autor establece entre la ira y la tristeza en este capítulo, al dar a entender que una engendra a la otra, constituye un *locus communis* en la ética aristotélica: el filósofo entiende que todo el que actúa coléricamente, lo hace apesadumbrado por algo (*EN* 1149b 20-1149b 21⁷⁵⁸ y *MM* 2.6.26.7-2.6.26.9⁷⁵⁹) y que, por tanto, la ira ha de darse en

⁷⁵⁸ *EN* 1149b 20-1149b 21: ἔτι οὐδεις ὑβρίζειει λυπούμενος, ὁ δ' ὀργῇ ποιῶν πᾶς ποιεῖ λυπούμενος, ὁ δ' ὑβρίζων μεθ' ἡδονῆς, κτλ.

todo momento acompañada de la tristeza (*Pol.* 1312b 32-1312b 34⁷⁶⁰ y *Rh.* 1378a 30-1378a 32⁷⁶¹ y 1379a 10-1379a 12⁷⁶²). Pero no es sólo esta opinión la que delata la filiación aristotélica de las ideas desarrolladas aquí. La definición de ὀργή que se sucede a continuación también cuenta con seguros precedentes en el estagirita. Aristóteles se pregunta en el libro primero de *De Anima* (403a 3-403b 19) si las pasiones que afectan al alma son extensibles también al cuerpo o existen algunas exclusivas únicamente de aquélla y, tanto en uno como en otro caso, quiénes serían los adecuados para estudiarlas. Con la intención de ilustrar esta cuestión el filósofo toma como ejemplo en *De An.* 403a 29-403b 1 una de ellas, precisamente la ira, de la que ofrece dos definiciones distintas, la que, supone, daría un dialéctico y la propia de un físico:

διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς [τε] καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργή τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ.

A través de la primera de estas dos posturas, la del dialéctico, vuelve Aristóteles a hacer hincapié en la relación entre ὀργή y λύπη, pero es la explicación del físico la que coincide plenamente con la descripción de nuestro exégeta, pues, de un modo análogo a él, define la cólera como la ebullición de la sangre en torno al corazón. Lógicamente, muchos de los paralelos que existen para *De Homero* en este caso proceden de comentaristas del filósofo, especialmente y como era de esperar, de escritos sobre el *De Anima*: por ejemplo, en Alejandro de Afrodisias (*In Metaph* 550.25-28⁷⁶³), Temistio (*In de An.* 5,3.7.25-

⁷⁵⁹ *MM* 2.6.26.7-2.6.26.9: ἡ μὲν γὰρ δι' ὀργὴν ἀκρασία λύπη ἐστίν (οὐδεὶς γὰρ ὀργιζόμενος οὐ λυπεῖται), ἡ δὲ δι' ἐπιθυμίαν μεθ' ἡδονῆς·

⁷⁶⁰ *Pol.* 1312b 32-1312b 34: ἡ μὲν γὰρ ὀργή μετὰ λύπης πάρεστιν, ὥστε οὐ ῥάδιον λογίζεσθαι, ἡ δ' ἔχθρα ἄνευ λύπης.

⁷⁶¹ *Rh.* 1378a 30-1378a 32: Ἔστω δὴ ὀργή ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος.

⁷⁶² *Rh.* 1379a 10-1379a 12: φανερόν οὖν ἐκ τούτων ἤδη πῶς τε ἔχοντες ὀργίζονται αὐτοὶ καὶ τίσιν καὶ διὰ ποῖα. αὐτοὶ μὲν γάρ, ὅταν λυπῶνται· ἐφίεται γάρ τις ὁ λυπούμενος·

⁷⁶³ *In Metaph* 550.25-28: καὶ διὰ τὸ πᾶν εἶδος φυσικόν τε καὶ τεχνητὸν ἐν ὕλῃ τὸ εἶναι ἔχειν τινὲς ὀριζόμενοι τὴν ὕλην ἀποδιδοῦσιν, ὥσπερ οἱ λέγοντες οἰκία ἐστὶ ξύλα καὶ λίθοι καὶ πλίνθοι, ἡ ὀργή ἐστὶ ζέσις τοῦ περὶ τὴν καρδίαν αἵματος.

5,3.7.32⁷⁶⁴, 5,3.27.14-5,3.27.16⁷⁶⁵ e *In Ph.* 5,2.66.16-5,2.66.17⁷⁶⁶), Juan Filopono (*In de An.* 15.44.6-15.44.8⁷⁶⁷), un comentario al *De Anima* de Aristóteles atribuido a Simplicio (*In de An.* 11.20.19-11.20.20⁷⁶⁸ y 11.23.29-11.23.30⁷⁶⁹), Miguel de Éfeso (*In PN* 40.16-40.18⁷⁷⁰) o Sofonias (*In de An.* 8.30-8.33⁷⁷¹).

El texto recogido arriba, sin embargo, no es el único dentro del *corpus* aristotélico en desarrollar la misma idea. Ésta sería revisitada por el peripatético en otras ocasiones, como, por ejemplo, en *Pr.* 889a 15-889a 17⁷⁷², al examinar la razón por la que quienes se hallan encolerizados no sienten frío; pero, sobre todo, en la definición de θυμός que escribe en *Pr.* 869a 5-869a 6, incluida en un párrafo dedicado a solventar una curiosa cuestión, “¿por qué a quienes están angustiados les sudan los pies y no la cara?”. Allí reproduce, casi palabra por palabra, la misma explicación que en *De Anima*:

καὶ γὰρ ὁ θυμὸς ζέσσις τοῦ θερμοῦ ἐστὶ τοῦ περὶ τὴν καρδίαν.

⁷⁶⁴ *In de An.* 5,3.7.25-5,3.7.32: ὥστε καὶ οἱ ὀριζόμενοι τούτων ἕκαστον τῆς ὑποκειμένης ὕλης οὐκ ἀποστήσονται, ὡς ὁ τὴν ὀργὴν ἀποδιδούς ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος δι' ὄρεξιν ἀντιλυπῆσεως. [...] διαφερόντως δ' ἂν ὁ φυσικὸς τε καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν ἀφορίσαιντο· ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπῆσεως, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος, ὁ διαλεκτικὸς μὲν τὸ εἶδος, ὁ φυσικὸς δὲ τὴν ὕλην· κτλ.

⁷⁶⁵ *In de An.* 5,3.27.14-5,3.27.16: οἷον ἐν ταῖς ὀργαῖς κρίνει μὲν ἄξιον εἶναι τὸ πρᾶγμα ὀργῆς ἢ ψυχῆς, τοῦ ζώου δὲ ἢ καρδία κινεῖται καὶ ζεῖ τὸ περὶ αὐτὴν αἷμα καὶ ἀνοιδαίνει.

⁷⁶⁶ *In Ph.* 5,2.66.16-5,2.66.17: τί ἐστὶν ὀργή; ζέσσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος δι' ὄρεξιν ἀντιλυπῆσεως.

⁷⁶⁷ *In de An.* 15.44.6-15.44.8: ὥσπερ ἐκ τοῦ λέγοντος τὴν ὀργὴν ζέσιν εἶναι τοῦ περικαρδίου αἵματος δι' ὄρεξιν ἀντιλυπῆσεως.

⁷⁶⁸ *In de An.* 11.20.19-11.20.20: ὁ μὲν γὰρ τὴν ὀργὴν εἰπὼν ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος ὀρεκτικὴν ἀντιλυπῆσεως, κτλ.

⁷⁶⁹ *In de An.* 11.23.29-11.23.30: τὸ γὰρ σιμὸν ἢ ἐν ῥινὶ κοιλότης, ὡς ἢ ὀργὴ ὄρεξις ἀντιλυπῆσεως ἐν τῇ ζέσει τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος.

⁷⁷⁰ *In PN* 40.16-40.18: ζέσσις γὰρ ἢ μὲν ὀργή, ὡς εἴρηται, τοῦ περὶ τὴν καρδίαν αἵματος, κατάψυξις δὲ ὁ φόβος.

⁷⁷¹ *In de An.* 8.30-8.33: διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς τε καὶ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, λέγω δὴ τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων, οἷον ὀργὴ τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ἐρεῖ ὄρεξιν ἀντιλυπῆσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περικαρδίου αἵματος ἢ τοῦ θερμοῦ.

⁷⁷² En *Pr.* 889a 15-889a 17 considera Aristóteles que la ira es connatural al fuego: Διὰ τί οἱ ὀργιζόμενοι οὐ ῥιγῶσιν; ἢ ὅτι ἢ ὀργὴ τῇ δειλίᾳ ἐναντίον καὶ ὁ θυμὸς; ἔστι δὲ ἢ μὲν ὀργὴ ἀπὸ τοῦ πυρός· κτλ.

Tal como ocurriera con la definición de ὀργή citada antes, la que se acaba de reproducir es repetida una y otra vez⁷⁷³, no sólo entre los comentaristas. La mencionan Galeno (*De Sanitate Tuenda* 6.138.7-6.138.10, *De Causis Morborum* 7.4.13-7.4.15, *De Differentiis Febrium* 7.283.7-7.283.9 y *De Causis Pulsuum* 9.58.15-9.58.17), Oribasio (*Collectiones Medicae* 54.2.3-54.2.4), Evagrio (*Cap. Pract.* 11.1-11.2), Nemesio (*Nat. Hom.* 19.2-19.3), Amonio (*In Porph.* 57.18-57.19), Paladio (*In Hp.* 2.135.8-2.135.9), Juan Filopono (*In APo* 13,3.364.22, 13,3.364.24, 13,3.365.12-13,3.365.13, 13,3.365.33-13,3.365.34, 13,3.373.31-13,3.373.32, 13,3.374.15-13,3.374.16 e *In de An.* 15.58.24-15.59.2, 15.64.2-15.64.3, 15.64.15-15.64.16 y 15.231.6-15.232.9), David de Alejandría (*Prol.* 18.27-18.28 y 19.35-20.3), León de Constantinopla (*De Natura Hominis Synopsis* 11.2-11.4), Miguel Pselo (*Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 38.14-38.16), el *Etymologicum Gudianum* (*theta* 266.56-267.6 y 267.7-267.9), Eustratio (*In APo* 106.17-106.18, 106.41-107.1, 107.9-107.10, 113.11-113.13, 114.37-114.38, 130.6-130.7, 130.36-130.37, 131.19-131.20 e *In EN* 259.32-259.33) o Sofonias (*In de An.* 46.28-46.31).

Es evidente que el origen de la definición de ira recogida por Ps. Plutarco ha de suponerse en alguno de los textos aristotélicos reproducidos antes, ya sea de un modo directo, ya a través de algún intermediario. De hecho, la frecuencia con la que se alude a la misma idea indica la notoriedad que debió alcanzar, circunstancia en la que, posiblemente, se halle la omisión de su autoría en *De Homero*. Su explicación introduce, sin embargo, un matiz importante respecto al original aristotélico y ausente en gran parte de los comentaristas: el autor no se refiere a la sangre como único agente de la disposición airada, sino también al “πνεῦμα que hay en ella”. La causa de tal cambio ha de buscarse, presumiblemente, en el intento por armonizar la definición mencionada antes con el comentario sobre la ira y el miedo con el que prosigue este capítulo, en el que el πνεῦμα tendrá un papel relevante.

De Homero no constituye un caso aislado en la atribución al poeta de aquella definición aristotélica. Hace unas páginas⁷⁷⁴ se reprodujo el comentario de Eustacio (*Ad Il.* 4.415.14-4.415.19) sobre unos versos de *Ilíada* (*Il.* 18.107-18.110) de los que el bizantino

⁷⁷³ Respecto a los paralelos que siguen, se ha preferido no reproducirlos a pie de página principalmente por razones de espacio.

⁷⁷⁴ Cf. p. 228.

decía que habían sido considerados por los antiguos la inspiración para la descripción platónica del alma. Un poco más adelante, en *Ad Il.* 4.145.23-4.146.5, y aún sobre los mismos hexámetros, cuenta Eustacio que también se los consideraba el primer caso de definición de θυμός como “ebullición de la sangre en torno al corazón”. Según expone, la causa de dicha exégesis se debía a que Homero decía allí de la cólera que “crece en el pecho de los hombres como el humo” y éste, apostilla, “es indicativo del fuego”:

Παρασημειοῦνται δὲ καὶ (sc. οἱ παλαιοὶ) ὅτι πρῶτος Ὅμηρος τὸν τοῦ θυμοῦ ἐπενόησεν ὄρον ἐν τῇ τοιαύτῃ γοργότῃ, ὅς ἐστι ζέσις τοῦ περικαρδίου αἵματος δι' ὄρεξιν ἀντιλυπῆσεως. καπνὸς μὲν γὰρ ἐστὶ σημεῖον πυρός, δι' οὗ τὸ ζέειν παρασημαίνεται. πυρώσεως γὰρ χωρὶς οὐκ ἂν γένοιτο ζέσις. διὸ τὸ “ἐν στήθεσιν ἀέξεται ὡς καπνός” ταῦτόν ἐστι τῷ “ἐν καρδίᾳ ζέει”.

De un modo semejante atribuyen la misma definición al poeta algunos escolios, no sólo los dedicados al mismo pasaje que Eustacio, como *sch. AbT Il.* 18.110a⁷⁷⁵, sino también a partir de versos distintos, por ejemplo, *sch. Ge Il.* 9.256⁷⁷⁶, *sch. A Il.* 9.256a⁷⁷⁷ o *sch. A Il.* 9.678a⁷⁷⁸. En otras ocasiones, sin embargo, no es un verso concreto el que lleva a aquella interpretación, sino un personaje mitológico, como Polifemo, considerado por Eustacio la personificación de la ira en *Ad Il.* 1.22.1-1.22.11:

⁷⁷⁵ *Sch. AbT Il.* 18.110a: ex. | ex. ἀέξεται ἢ τε καπνός: θυμός ἐστι ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος διὰ ὄρεξιν ἀντιλυπῆσεως. τοῦτον δὲ τὸν ὄρον πρῶτος Ὅμηρος παρέδωκε· καπνὸν γὰρ τὸ πῦρ φησὶ, “κάπνισσάν τε κατὰ κλισίας” (*Il.* 2.399), **AbT** καὶ “ὡς δ' ὅτε καπνὸς ἰὼν ἐξ ἄστεος αἰθέρ' ἵκηται” (*Il.* 18.207) **AT** ἄτοπον γὰρ λαμπύση φλογὶ (*Il.* 18.206) καπνὸν εἰκάζειν. ζέσις δὲ οὐκ ἂν χωρὶς πυρώσεως γένοιτο. ἡδονὴ δὲ παρέπεται τοῖς ὀργιζομένοις διὰ τὸ σπεύδειν ἀμύνασθαι τὸν ἀντίπαλον. **AbT** | τὸν δὲ καπνὸν παρείληφε πρὸς τὴν αὔξησιν. **A**

⁷⁷⁶ *Sch. Ge Il.* 9.256: [ἐν στήθεσσι] ἦτοι ἐν τῇ καρδίᾳ· αὕτη γὰρ ἐν τῷ στήθει κεῖται, ὡς καὶ ὁ τοῦ θυμοῦ ὄρος δηλοῖ· θυμὸς γὰρ ἐστὶ ζέσις τοῦ περικαρδίου αἵματος.

⁷⁷⁷ *Sch. A Il.* 9.256a: τὸ ἐν τῷ στήθει φησὶ διὰ τὴν καρδίαν· αὕτη γὰρ ἐν τῷ στήθει κεῖται οὗσα αἰτία τῆς ὀργῆς, ὡς καὶ ὁ τοῦ θυμοῦ ὄρος δηλοῖ· θυμὸς γὰρ ἐστὶ, φησὶ, ζέσις τοῦ ἐν καρδίᾳ θερμοῦ πρὸς ὄρεξιν ἀντιλυπῆσεως.

⁷⁷⁸ *Sch. A Il.* 9.678a: ἐντεῦθεν δὲ καὶ ὠρίσαντο οἱ φιλόσοφοι· “θυμός ἐστι ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος”.

ἔτι δὲ Ποσειδῶνος υἱὸν αὐτὸν ἢ ἀλληγορικῆ μετᾶληψις νοεῖ, ἐπεὶ καὶ ὁ Ποσειδῶν οὐσία τις ἐστὶν ὑγρά. καὶ ὁ θυμὸς δὲ ζέσις ἐστὶν αἱματηρᾶς ὑγρότητος. [...] Τὸ δὲ ἐν σπηλαίοις γλαφυροῖς τῷ Ποσειδῶνι τὴν Θώωσαν μιγνυμένην γεννᾶν τὸν Κύκλωπα, οὐδὲν ἄλλ' ἢ τὴν τοῦ θυμοῦ γένεσιν δηλοῖ. ἵνα λέγῃ τὴν τῆς καρδίας κοιλότητα, σπῆς γλαφυρὸν, ἐν ᾗ γίνεται ὁ θυμὸς. ζέσις ὦν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος.

A diferencia de estos textos, *De Homero* se vale de unos hexámetros distintos, *Il.* 1.103-1.104 u *Od.* 4.661-4.662, en su intento por hacer ver que el aedo había inspirado la célebre definición. Mediante aquéllos asemejaba el poeta “al brillante fuego” la mirada enardecida de Agamenón ante las acusaciones de Calcante, en *Ilíada*, o la de Antínoo por la visita de Telémaco a Néstor y a Menelao, en *Odisea*. Debe ser, precisamente, aquel símil con el fuego la causa de la exégesis desarrollada por Ps. Plutarco. Esta interpretación, no obstante, no parece haber gozado de demasiada difusión, por más que los hexámetros en los que se apoya son citados con cierta asiduidad e, incluso, en muchos casos con la intención de recalcar alguna opinión sobre el temperamento airado, como en Areteo (*SA* 1.5.2.1-1.5.2.8), Porfirio (*In Ti.* 1.13.5-1.13.10), Temistio (Πενταετηρικός 111c 1-111c 9), Estobeo (3.20.24.1-3.20.24.3) o Eustacio (*Ad Il.* 1.93.3-1.93.8). Consecuentemente, sólo se han hallado dos paralelos para la exégesis recogida en *De Homero*, uno, en Porfirio (*Zetemata codicis Vaticani* 306.23-307.1⁷⁷⁹), que, aun sin citar expresamente los mismos versos, sí hace una clara referencia a ellos, y otro en los *Problemata* atribuidos a Alejandro de Afrodisias (*Pr.* 1.102.1-1.102.8):

Διὰ τί ἐπὶ τῶν ἄγαν ὀργιζομένων οἱ ὀφθαλμοὶ πυρῶδεις γίνονται; διότι θυμὸς ἐστὶ ζέσις τοῦ περὶ τὴν καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ πνεύματος· τοῦτο οὖν ὡς λεπτομερὲς ἀνώφορον γίνεται καὶ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν διαφανεστάτων ὄντων φαίνεται· ἔχουσί γε μὴν καὶ ἀτμοὺς αἱματικούς ἀνιόντας, ὅθεν καὶ τὸ πρόσωπον ἐρυθρὸν φαίνεται· τοῦτο τοίνυν τὸ πάθος εἰδὼς καὶ Ὅμηρος γινόμενον ἔφη·

ὅσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι εἴκτην.

⁷⁷⁹ *Zetemata codicis Vaticani* 306.23-307.1: οὐ μόνον δὲ αὐτὴν ἔπαρσιν καὶ ἔφεσιν ἀποδεδώκασιν ἀλλὰ καὶ ζέσιν. διὸ καπνῷ τε ἀπεικάζει τὴν ἔπαρσιν καὶ τοῦ ὀργισθέντος πυρὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς εὐοικεῖναι φησίν.

Es de notar que este último autor, del mismo modo que Ps. Plutarco, también hace una mención al πνεῦμα en la definición que nos ocupa. Muy probablemente esto se deba a que Alejandro pensaba en los mismos escritos en los que parece haberse basado nuestro exégeta para componer el resto del capítulo 132 y que se indicarán a continuación. Sí debería apuntarse antes que, pese a su posible parentesco, los dos textos mencionados sólo pueden considerarse en parte paralelos de nuestro tratado. Ciertamente, relacionan el mismo episodio homérico con la definición peripatética de ὀργή o θυμός, según el caso, pero carecen de la otra interpretación de la que los acompaña el exégeta, esto es, la que ve en el μένεος del primer verso una referencia velada al πνεῦμα. En este sentido, por lo tanto, la interpretación de Ps. Plutarco es única.

El autor considera que el enfriamiento y la eferescencia de aquel πνεῦμα y su rarefacción y condensación dentro del cuerpo provocan los efectos visibles tanto de la ira como del miedo. Tal explicación sobre el proceso físico inherente a aquellas pasiones vuelve a delatar el origen peripatético de las ideas desarrolladas en este capítulo. En concreto, dicha suposición es recurrente en la colección de *Problemata* conservada dentro del *corpus* aristotélico. La opinión de que, calentado, el πνεῦμα produce el enrojecimiento en quienes están encolerizados y, una vez se enfría, la palidez en los que sienten temor, es aludida expresamente en *Pr.* 889a 15-889a 25⁷⁸⁰, 947b 23-947b 29⁷⁸¹, 948b 13-948b 19⁷⁸² y

⁷⁸⁰ *Pr.* 889a 15-889a 25: Διὰ τί οἱ ὀργιζόμενοι οὐ ῥιγῶσιν; ἢ ὅτι ἡ ὀργή τῇ δειλίᾳ ἐναντίον καὶ ὁ θυμός; ἔστι δὲ ἡ μὲν ὀργή ἀπὸ τοῦ πυρός· πολὺ γὰρ τὸ πῦρ κατέχοντες εἴσω χλιαίνονται. μάλιστα δ' ἔστιν ἐπὶ τῶν παιδίων καταμαθεῖν. οἱ μὲν γὰρ ἄνδρες βλάπτονται, τὰ δὲ παιδιά πρῶτον μὲν τὸ πνεῦμα πολὺ ἀναλαμβάνουσιν, εἶτα ἐρυθριῶσιν· πολὺ γὰρ εἴσω ὄν τὸ θερμὸν καὶ ἐξυγραῖνον ἐρυθρίαν ποιεῖ, ἐπεὶ εἴ τις αὐτοῖς πολὺ τοῦ ψυχροῦ προσχέοι, παύσονται' ἂν ὀργιζόμενοι· κατασβεσθεῖη γὰρ ἂν αὐτῶν τὸ θερμὸν. οἱ δὲ δειλοὶ καὶ φοβούμενοι τοῦναντίον. ῥιγῶσι τε γὰρ καὶ ψυχροὶ καὶ ὠχροὶ γίνονται· ἐκλείπει γὰρ τὸ θερμὸν αὐτοῖς ἐκ τῶν ἐπιπολῆς τόπων.

⁷⁸¹ *Pr.* 947b 23-947b 29: Διὰ τί ἐν μὲν τοῖς θυμοῖς εἰς τὸ ἐντὸς ἀθροιζομένου τοῦ θερμοῦ διάθερμοι καὶ θαρραλέοι, ἐν δὲ τοῖς φόβοις ἀνάπαλι; ἢ οὐκ εἰς τὸν αὐτὸν τόπον, ἀλλὰ τοῖς μὲν ὀργιζομένοις περὶ τὴν καρδίαν, διὸ καὶ θαρρητικοὶ καὶ ἐν ἐρυθρήματι καὶ πνεύματος πλήρεις, ἄνω τῆς φορᾶς οὔσης, τοῖς δὲ φοβούμενοις κάτω συμφευγόντων τοῦ αἵματος καὶ τοῦ θερμοῦ, διὸ καὶ ἡ λύσις τῶν κοιλιῶν· κτλ.

⁷⁸² 948b 13-948b 19: Διὰ τί οἱ φοβούμενοι καὶ διψῶσι καὶ ῥιγῶσιν; ταῦτα δὲ ἐναντία τὰ πάθη. ἡ ῥιγοῦσι μὲν ψυχόμενοι, διψῶσι δὲ θερμαινόμενοι; διότι ἐν τῷ φοβεῖσθαι τὸ θερμὸν ἐκλείπει καὶ τὸ ὑγρὸν ἐκ τῶν ἄνω τόπων. δηλοῖ δὲ τὸ χρῶμα καὶ αἱ κοιλίαι· τὸ μὲν γὰρ πρόσωπον ὠχρόν, αἱ δὲ κοιλίαι ἐνίοτε λύονται. διὰ μὲν οὖν τὸ ἐκλείπειν τὸ θερμὸν ἐκ τῶν ἄνωθεν τὸ ῥίγος γίνεται, διὰ δὲ τὸ ὑγρὸν ἡ δίψα.

948a 35-948a 38⁷⁸³; a su vez, el comentario relativo a los escalofríos podría tener su fuente en *Met.* 366b14-366b 22⁷⁸⁴, donde el filósofo, asemejando la tierra al cuerpo humano, explica los seísmos por una eventual acumulación de πνεῦμα en su interior; por último, la explicación respectiva a que lo húmedo, al condensarse por efecto del frío, presiona y levanta el vello corporal, dando lugar al erizamiento del mismo, constituye la cuestión central en *Pr.* 889a 26-889b 3⁷⁸⁵.

Para demostrar que Homero también se había adelantado a la filosofía posterior, esta vez, a la escuela peripatética, en la descripción del proceso que da lugar a aquellos estados de ánimo, se añaden al final de esta sección algunos hexámetros que hacen hincapié, siguiendo precisamente el mismo orden en el que se los expuso, en el palidecimiento debido al miedo (*Il.* 15.4 e *Il.* 7.479 u *Od.* 11.43, 11.633, 12.243, 24.450), el estremecimiento (*Il.* 10.95) y el erizamiento del vello (*Il.* 6.412, 10.223 u *Od.* 1.167). En general, la interpretación propuesta por nuestro autor no encuentra ecos en otros textos, por lo que ha de suponerse que, o bien es propia, o bien la fuente exegética que pudo haber manejado en su composición no ha llegado hasta nosotros. De hecho, sólo Eustacio transmite alguna opinión que consigue elevarse de la simple paráfrasis y acercarse, aunque

⁷⁸³ *Pr.* 948a 35-948a 38: Διὰ τί οἱ φοβούμενοι μάλιστα τρέμουσι τὴν φωνὴν καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὸ κάτω χεῖλος; ἢ διότι ἔκλειψίς ἐστι τὸ πάθος θερμοῦ ἐκ τῶν ἄνω τόπων· διὸ καὶ ὠχρῶσιν. διὰ μὲν οὖν τὸ ἐκ τοῦ στήθους ἢ φωνὴ τρέμει, ψυχομένου ᾧ κινεῖται.

⁷⁸⁴ *Met.* 366b 14-366b 22: δεῖ γὰρ νοεῖν ὅτι ὡσπερ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν καὶ τρόμων καὶ σφυγμῶν αἰτίον ἐστὶν ἢ τοῦ πνεύματος ἐναπολαμβανομένη δύναμις, οὕτω καὶ ἐν τῇ γῆ τὸ πνεῦμα παραπλήσιον ποιεῖν, καὶ τὸν μὲν τῶν σεισμῶν οἷον τρόμον εἶναι τὸν δ' οἷον σφυγμόν, καὶ καθάπερ συμβαίνει πολλάκις μετὰ τὴν οὖρησιν (διὰ τοῦ σώματος γὰρ γίνεταί ὡσπερ τρόμος τις ἀντιμεθισταμένου τοῦ πνεύματος ἔξωθεν εἴσω ἀθρόου), τοιαῦτα [γὰρ] γίνεσθαι καὶ περὶ τὴν γῆν.

⁷⁸⁵ *Pr.* 889a 26-889b 3: Διὰ τί, ὅταν φρίζωμεν, αἱ τρίχες ὀρθαὶ ἴστανται; ἢ διὰ τὸ ἐν ὑγρῷ πεφυκέναι κατακεκλεῖσθαι; κρατεῖ γὰρ τοῦ ὑγροῦ τὸ βάθος τῆς τριχός. ἢ δὲ φρίκη γίνεται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, τὸ δὲ ψῦχος κατὰ φύσιν πῆγνυσι τὸ θερμόν. ὅταν οὖν μεταβάλλῃ τὸ ὑγρόν, ἐξ οὗ πεφύκασιν αἱ τρίχες, καὶ παγῆ, μεταβάλλειν εἰκὸς καὶ τὰς τρίχας. εἰς μὲν οὖν τοῦναντίον εἰ μεταβάλλουσιν, ἢ ἐν ταῦτῳ μένουσιν, ἢ ἐπικρατήσῃ πάλιν ἢ θριξ τοῦ ὑγροῦ· οὐκ εἰκὸς δὲ πεπηγότος καὶ πεπυκνωμένου τοῦ ὑγροῦ τὴν τρίχα τῷ βάρει κρατεῖν. εἰ δὲ μηδαμῶσε κεκλίσθαι δυνατὸν τὴν τρίχα τῷ τὸ ὑγρὸν πεπηγέναι, λείπεται ἐστάναι ὀρθήν. ἢ διότι ὑπὸ τῆς καταψύξεως τὸ θερμόν εἰς τὸν ἐντὸς τόπον ἀθροίζεται, ἐκλείποντος δὲ ἐκ τῆς σαρκὸς τοῦ θερμοῦ συνίσταται μᾶλλον ἢ σὰρξ, συναγομένης δὲ ὀρθότεραι αἱ τρίχες γίνονται, καθάπερ ἐὰν τις εἰς τὴν γῆν ἐμπήξας κάρφος ἢ ἄλλο τι συντάτῃ καὶ πάντοθεν συνάγῃ τὴν γῆν, μᾶλλον ὀρθοῦται ἢ ἐὰν ἐᾷ μὴ συνεστηκυῖαν.

mínimamente, al comentario de Ps. Plutarco. Así, en *Ad Il.* 1.398.45-1.399.1⁷⁸⁶ y 3.689.12-3.689.15⁷⁸⁷ relaciona, de un modo muy obvio, no obstante, el adjetivo *χλωρός* de las dos primeras citas con la palidez, *ὠχρότης*, debida al miedo.

No ocurre así con el último párrafo del capítulo, que encuentra clarísimas similitudes entre los comentaristas y los lexicógrafos. Nuestro autor intenta probar allí que el conocimiento de Homero sobre las pasiones no sólo se deduce del análisis de sus versos, sino que parece emanar naturalmente de su misma expresión. A ello apunta, conforme a su interpretación, el uso homérico del verbo *ρίγέω*, “tiritar”, para expresar el temor, el adjetivo *κρυόεις*, “helado”, referido al miedo, o el sustantivo *θαλπωρή*, “calor” en sentido literal y “consuelo” en el figurado⁷⁸⁸, como sinónimo de “valor” y expresión de la “buena esperanza”. La misma argumentación puede leerse en Eustacio (*Ad Il.* 1.648.3-1.648.6⁷⁸⁹, 2.348.7-2.348.9⁷⁹⁰, 2.642.15-2.643.1⁷⁹¹, 4.23.11-4.23.12⁷⁹² y *Ad Od.* 1.44.39-1.44.42⁷⁹³),

⁷⁸⁶ *Ad Il.* 1.398.45-1.399.1: ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἦρει, τουτέστι χλωροποιὸν, ὠχρότητος ποιητικὸν, ὥσπερ καὶ νωθοὶ νότοι παρ' Ἴπποκράτει οἱ νωθοποιοί.

⁷⁸⁷ *Ad Il.* 3.689.12-3.689.15: Ὅτι ἐν τῷ “ἔμενον χλωροὶ ὑπαὶ δειούς”, ἦγουν ὑπὸ δέους, τὸ χλωροὶ ταυτὸν ἐστὶ τῷ ὠχροί. διὸ τὸ ὠχρὸν παράγεσθαι τινὲς φασιν ἐκ τοῦ χλωροῦ, μεταθέσει τοῦ ω καὶ ἀπελευθεύσει τοῦ λ. Ἀποτέλεσμα δὲ τοιαύτης ἐν πολέμῳ χλωρότητος φυγή. διὸ ἐπάγει “πεφοβημένοι”, ἦγουν φεύγοντες.

⁷⁸⁸ Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R., *A Greek-English lexicon. With a revised supplement* (Nueva York, 1996).

⁷⁸⁹ *Ad Il.* 1.648.3-1.648.6: Ὅτι ρίγῳ μὲν ριγῶσω ἐπὶ τοῦ κατὰ σῶμα πάθους ἐκ κρύους, ριγῶ δὲ ριγῆσω ἐπὶ τοῦ κατὰ ψυχὴν δέους καὶ τῆς ἐντεῦθεν φρίκης. ὁ γοῦν γέρον Πρίαμος οὕτως ἐνταῦθα ἐρρίγησεν ἀκούσας μέλλειν μονομαχῆσαι τὸν υἱόν. ἔπαθε γὰρ τὴν ψυχὴν οἷα πατήρ.

⁷⁹⁰ *Ad Il.* 2.348.7-2.348.9: Καὶ ἄλλως δὲ ἡ θαλπωρὴ ἔοικε βεβαίαν ἐλπίδα δηλοῦν καὶ οὐκ ἐν κενοῖς θάλπουσιν, ἢν ὁ μὴ ἔχων ἀνηκέστω πυρὶ θάλπεται, καὶ ἄλλως δὲ κεναῖς ἐλπίσι θερμαίνεται κατὰ τὸν εἰπόντα τραγικόν.

⁷⁹¹ *Ad Il.* 2.642.15-2.643.1: Κρυόεις δὲ φόβος ἐκ τοῦ παρακολουθοῦντος, ὁ ψύχων τὸν φεύγοντα, ἤδη δὲ ποτε καὶ ἀπονεκρῶν, οὐπὲρ ἀνάπαλιν θαλπωρὴ ἢ ἐλπίς, ὡς θάλπουσα καὶ ζφουσα.

⁷⁹² *Ad Il.* 4.23.11-4.23.12: εἰώθασιν δὲ οἱ παλαιοὶ ψυχρὰ λέγειν τὰ ἀηδῆ, ὥσπερ αὖτε πάλιν ἐκ τοῦ ἐναντίου θερμὰ τὰ προσηνῆ. διὸ καὶ θαλπωρὴ ἢ ἐλπίς.

⁷⁹³ *Ad Od.* 1.44.39-1.44.42: Ἰστέον δὲ ὅτι τὴν χαροποιὸν ἐλπίδα θαλπωρὴν λέγει, ἐπεὶ θάλπει τοὺς πολλοὺς ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐλπίς. ὥσπερ αὖτε πάλιν ἢ τῶν ἐναντίων, οὐ μόνον ψύχει ἀπλῶς, ἀλλὰ πολλοὺς καὶ ἀπονεκροῖ. καὶ ἢ τραγωδία δὲ τὸν κενὴν θαλπωρὴν ἔχοντα, κεναῖς ἐλπίσι λέγει θερμαίνεσθαι. καὶ θερμὴν ἐπὶ ψυχροῖσι καρδίαν ἔχειν.

algunos escolios (*sch. AbT Il. 9.2b*⁷⁹⁴ o *sch. Ge Il. 9.2*⁷⁹⁵) o, entre los léxicos, especialmente el *Etymologicum Magnum* (*rho* 703.55-704.10⁷⁹⁶). Por encima de todos ellos destaca Porfirio (*Zetemata codicis Vaticani* 302.5-302.9 [= *Ad Il. Lib. I, recensiones V et X* 64.5-64.12]), que constituye no sólo el paralelo más antiguo, sino también el más cercano a Ps. Plutarco, algo que puede apreciarse en la yuxtaposición de ambos textos:

De Homero 2 cap. 131 (1494-1520)

κατὰ ταῦτα οὖν καὶ τὸ ἐφοβήθη
 “ρίγησε” λέγει καὶ τὸν φόβον “κρυόεντα”
 προσαγορεύει, ἐκ δὲ τοῦ ἐναντίου “θαλπωρὴν”
 τὸ θάρσος καὶ τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα. τὰ μὲν οὖν
 φαῦλα πάθη τοῦτον τὸν τρόπον διαιρεῖ.

Porfirio (*Zetemata codicis Vaticani* 302.5-302.9)

ἐπιμένων δὲ τῇ ψυχρᾷ φύσει τοῦ φόβου,
 κρυόεντα καλεῖ τὸν φόβον· “φόβου κρυόεντος
 ἑταίρη”⁷⁹⁷, καὶ ἐν ἄλλοις· “ψυχρὸν δέος εἶλε”⁷⁹⁸
 καὶ “ρίγησε δ' ὁ γέρων”⁷⁹⁹, ἐφοβήθη. εἰ δ' ὁ
 δῆλον ὡς τὸ θάρσος θάλπει· εἰκότως ἄρα
 θαλπωρὴν λέγει τὸ θάρσος.

Pese al evidente parecido, sería un desacierto considerar a Porfirio la fuente de nuestro exégeta en lo que se refiere a la composición de estas líneas. Si, conforme a esta idea, hubiera sido Ps. Plutarco posterior a aquel autor, habría de quedar de nuevo sin

⁷⁹⁴ *Sch. AbT Il. 9.2b*: Ariston. | ex. θεσπεσίη ἔχε φύζα, <φόβου κρυόεντος ἑταίρη>: φύζα σημαίνει τὴν μετὰ δέους φυγὴν, ὅθεν καὶ “φουζακινῆς ἐλάφοισι” (*Il.* 13.102)· νῦν δὲ ἔκπληξις. | ἀπολογεῖται δὲ ὅτι ἐκ θεῶν. κρυόεις δὲ φόβος ὁ ψυχρός· τὸ θερμὸν γὰρ ἐπιλείπει τοὺς δεδιότας.

⁷⁹⁵ *Sch. Ge Il. 9.2*: κρυόεντος] κρυόεις δὲ ὁ φόβος—ἐδήλωσεν.

⁷⁹⁶ *Etymologicum Magnum, rho* 703.55-704.10: “ΡΙγησε”: Ριγῶ· ὁ μέλλων, ριγήσω, συζυγία δευτέρα, ἐπὶ τοῦ φοβοῦμαι, ὡς τὸ,

Ῥίγησεν δ' ὁ γέρων.

ριγῶ δὲ ριγῶσω, συζυγία τρίτη, ἐπὶ τοῦ ψύχους, ὡς τὸ,

οὐκ ἐφάμην ριγῶσέμεν.

ἀντὶ τοῦ οὐχ ὑπέλαβον ριγῶσαι. Ἀμφοτέρωθεν δὲ ἐκ τοῦ “ρίγος” γίνεται [...] Σημαίνει δὲ τὸν φόβον. Ἐκ δὲ τοῦ ρίγος, “ρίγιον” τὸ κτητικόν· σημαίνει δὲ τὸ φρικῶδες καὶ χαλεπόν· ὅθεν καὶ “ρίγιστα”, Ἰλιάδος ε' (*Il.* 5.873), τὰ φρικτὰ καὶ χαλεπά. κτλ

⁷⁹⁷ *Il.* 9.2.

⁷⁹⁸ *Il.* 8.77, *Od.* 22.42 y 24.533. En Monro-Allen (1920) el miedo es llamado χλωρός, como aclara nuestro exégeta, y no ψυχρός, según la cita de Porfirio.

⁷⁹⁹ *Il.* 3.259.

resolución la chocante ausencia de referencias neoplatónicas en *De Homero*. En cualquier caso, parece evidente que uno y otro han recurrido a la misma tradición exegética. Precisamente, en relación con la antigüedad de dicha exégesis, se conserva un testimonio en concreto perteneciente al ámbito lexicográfico que la menciona y que permitiría retrotraer los casos más antiguos de la misma, al menos, unos tres siglos respecto de Porfirio. En efecto, en el *Etymologicum* de Orión (*sigma* 145.32-146.3)⁸⁰⁰, junto al comentario sobre los mismos términos, se apunta a la autoría del gramático Filóxeno de Alejandría respecto de aquéllos. Filóxeno, puede leerse, había dejado escrito el mismo razonamiento en su *Περὶ τῆς Ῥωμαίων Διαλέκτου*:

“Στυγνός”: Ὡς παρὰ τὸ ἔτραγον τραγανός, ἔπιθον πιθανός, οὕτως καὶ παρὰ τὸ στύζω στύζω ἔστυγον, στυγανός· καὶ συγκοπῆ, στυγνός. Οἱ δὲ παρὰ τὴν Στύγα φασὶν εἰρησθαι· οἱ γὰρ ἀρχαῖοι τὰ μὲν ἀηδῆ καὶ λυπηρὰ ἀπὸ τῶν ψυχρῶν ὠνόμαζον, τὰ δὲ ἠδέα καὶ τερπνὰ ἀπὸ τῶν θερμῶν. Τὸ οὖν στυγεῖν, ἀπὸ τῆς Στυγός· ἥπερ μυθεύεται ψυχρότατον ἔχειν ὕδωρ. Ὁμοίως καὶ ὁ στυγνός παρ’ αὐτὴν εἴρηται. Ὡσαύτως καὶ τὸ “φόβου κρυόεντος”, ἀπὸ τοῦ κρύου τοῦ ψυχροῦ. Ἀπὸ δὲ τῶν θερμῶν τὴν τέρψιν “θαλπωρὴν” ἔλεγον· καὶ τὸ τέρπεσθαι “ιαίνεσθαι”. Οὕτως Φιλόξενος ἐν τῷ περὶ τῆς Ῥωμαίων διαλέκτου. Καὶ “κατέστυξαν”, ἐφόβησαν, ἢ ἐφοβήθησαν, ἀπὸ τοῦ στύζω ἢ στύγω· καὶ τὸ “ἔστυγημένη”, ἀπὸ τοῦ στυγῶ στυγήσω· ἐξ οὗ καὶ “στυγητὸς”, ὁ μισητὸς. Καὶ “στυγερὴ”, ἐκ τοῦ “στυγῶ”, ὃ σημαίνει τὸ φοβοῦμαι καὶ τὸ μισῶ· τοῦτο ἐκ τῆς στυγός. Καὶ τί μετέχει; Μυθεύονται οἱ ἀρχαῖοι, ὅτι τὰ μὲν ἀηδῆ ἐκ τῶν ψυχρῶν καθέστηκε· τὰ δὲ ἠδέα, ἐκ τῶν θερμῶν. (*fr.* 321 Theodoridis)

Aunque la interpretación atribuida a Filóxeno difiere ligeramente de la desarrollada por Ps. Plutarco, sobre todo en la asociación del sustantivo *θαλπωρή* con el placer, *τέρψις*, y no con el valor, tal como ocurre en *De Homero*, ambos coinciden, sin embargo, en la observación sobre el uso del adjetivo *κρυόεις* como indicativo del proceso que da lugar al miedo. Cabría la posibilidad, por tanto, de que Filóxeno de Alejandría hubiera jugado un papel importante, más allá del de simple intermediario, en el origen de aquella exégesis. Ésta es una opción viable en tanto que dicho gramático había escrito varias obras relativas

⁸⁰⁰ En el *Etymologicum Magnum* (*sigma* 731.16-731.32) se reproduce palabra por palabra la misma entrada.

al estudio del poeta⁸⁰¹, aunque también arriesgada, pues, a falta de otras evidencias, suponer la paternidad de Filóxeno sin más a partir del testimonio de Orión de Tebas se antoja un tanto precipitado. Además, dada la procedencia aristotélica de las ideas desarrolladas no sólo en éste, sino también en los capítulos siguientes, tampoco puede descartarse una eventual génesis peripatética para el comentario de los versos citados en ellos que siguiera la estela de los *Ἀπορήματα Ὀμηρικά* escritos por el maestro. De uno u otro modo, independientemente del papel que cumpliera Filóxeno, la noticia de Orión apunta claramente a que la exégesis recogida en el último párrafo del capítulo 131 era ya conocida en el s. I a.C.

⁸⁰¹Entre los mencionados por la *Suda* (*phi* 394.1-394.6) se leen los títulos *Περὶ τῶν παρ' Ὀμήρῳ γλωσσῶν* y, aunque no directamente relacionada con el ámbito exegético, sino con la edición que Aristarco preparara de *Ἰλιάδα*, *Περὶ σημείων τῶν ἐν τῇ Ἰλιάδι*.

11. *De Homero* 2 cap. 132 (1521-1530): la indignación y la compasión según Aristóteles.

Πάλιν δὲ τῶν περὶ Ἀριστοτέλην ἀστεῖα πάθη ἡγουμένων τὴν νέμεσιν καὶ τὸν ἔλεον (τοὺς γὰρ ἀγαθοὺς δάκνεσθαι ἐπὶ τοῖς πλησίον, εἰ παρ' ἀξίαν εὐτυχοῦσιν, ὅπερ νέμεσις καλεῖται, ἢ παρ' ἀξίαν δυστυχοῦσιν, ὃ δὴ λέγεται ἔλεειν), ταῦτα καὶ Ὅμηρος τοῖς ἀγαθοῖς προσήκειν νομίζει, ὅπου καὶ τῷ Διὶ ἀνατίθησιν αὐτά· ποιεῖ γὰρ ἄλλα τε καὶ ταῦτα·

Αἴαντος δ' ἀλέεινε μάχην Τελαμονιάδασ·

Ζεὺς γάρ οἱ νεμεσᾶθ' ὅτ' ἀμείνονι φωτὶ μάχοιτο.⁸⁰²

καὶ ἐν ἄλλοις πάλιν οἰκτεῖρει τὸν αὐτὸν [τρόπον]

διωκόμενον περὶ τεῖχος.⁸⁰³

A su vez, si bien los seguidores de Aristóteles suponen pasiones nobles a la indignación y la compasión (pues los buenos se sienten heridos respecto de sus vecinos, si son afortunados sin merecerlo, lo que llaman indignación, o desafortunados sin merecerlo, lo que llaman compasión), también Homero considera que esto se ajusta a los buenos, por lo que incluso las atribuye a Zeus, pues compuso, entre otros, estos versos:

“Y rehuía el combate con Ayante Telamonio,

pues Zeus se indignaba con él cada vez que combatía con un guerrero mejor.”

Por otro lado, en otros versos se lamenta del mismo modo:

“Perseguido entorno al muro.”

Paralelos: a la definición de νέμεσις y ἔλεος, Aristóteles (*EN* 1108a 35-1108b 6, *EE* 1220b 21-1220b 35 y 1233b.23-26, *Rh.* 1385b13-1385b 16 y 1386b 8-1386b 15, *MM* 1.27.1.1-1.27.2.7), Ario Dídimos (*Liber de philosophorum sectis* 97,1.8-97,1.12 [= Estobeo 2.7.21.1-2.7.21.6]), Plutarco (*De virtute morali* 451E 2 y *fr.* 31.6-31.8 Sandbach [= *Scholia in Hesiodi Op.* 198.6-198.7 Gaisford]), Luciano (*Prom.* 1.21-2.2), Eustacio (*Ad Il.* 4.777.3-4.777.7) o un anónimo *In EN* (38.4-38.5); para ***Il.* 11.542**, Aristóteles (*Rh.* 1387a 30-1387a 34); en cuanto a ***Il.* 22.268**, no se han encontrado textos que transmitan la misma lectura que Ps. Plutarco, excepto quizá Eustacio (*Ad Il.* 4.599.23-4.599.27).

⁸⁰² Sólo el primero de estos versos aparece normalmente en las ediciones de *Ilíada*, en concreto en 11.542. En cuanto al segundo únicamente nos es conocido por algunos textos (cf. pp. 276 y 277) en los que, como en el caso de *De Homero*, es citado formando un dístico con el anterior.

⁸⁰³ *Il.* 22.168.

El intento por trasponer a la poesía homérica la ética posterior, en este caso, como en el capítulo 131, la aristotélica, lleva ahora al exégeta a distinguir del resto de las pasiones aquéllas a las que llama “nobles”, ἀστεῖα, siguiendo, según aclara, la denominación peripatética. El problema de esta afirmación es que Aristóteles jamás usa el calificativo ἀστεῖα para referirse a las pasiones. Esta circunstancia dificulta, por un lado, la localización de la fuente de la que en último término ha de depender nuestro autor, aunque brinda la oportunidad, por otro, de relacionarlo con otros textos que hubieran podido valerse de la misma expresión. La solución aparece en el *Liber de philosophorum sectis* de Ario Dídimo conservado por Estobeo en el libro segundo de su antología. Dentro de la sección titulada Ἀριστοτέλους καὶ τῶν λοιπῶν Περιπατητικῶν περὶ τῶν ἠθικῶν δόγματα, diferencia Ario Dídimo tres tipos de pasiones, esto es, ἀστεῖα o nobles, φαῦλα o viles y μέσα o intermedias, e incluye, de un modo análogo a nuestro autor, la compasión y la indignación entre las primeras (*Liber de philosophorum sectis* 97,1.8-97,1.12 [= Estobeo 2.7.21.1-2.7.21.6]):

Τῶν δὲ παθῶν καὶ ὁρμῶν τὰ μὲν εἶναι ἀστεῖα, τὰ δὲ φαῦλα, τὰ δὲ μέσα. Ἀστεῖα μὲν, φιλίαν, χάριν, νέμεσιν, αἰδῶ, θάρσος, ἔλεον· φαῦλα δέ, φθόνον, ἐπιχαιρεκακίαν, ὕβριν· μέσα δέ, λύπην, φόβον, ὀργήν, ἡδονήν, ἐπιθυμίαν.

Este texto, junto con el capítulo 132 de *De Homero* es el único hallado en usar el adjetivo ἀστεῖα para referirse a las pasiones, lo que evidencia el parentesco entre ambos pasajes. Es imposible saber si Ps. Plutarco se sirvió directamente del libro de Ario Dídimo, si ambos compartieron una misma fuente, perdida, o si existió algún intermediario entre ellos, pero, en cualquier caso, aquella coincidencia en el uso del adjetivo ἀστεῖος, junto con otros detalles de los que se hablará más adelante, permite suponer, por encima de su parentesco, que, al menos para la composición de este capítulo, el autor de *De Homero* no se ha acercado de un modo directo a la filosofía aristotélica. Esta sospecha se hace aún más evidente si se compara el texto de Ario Dídimo con la fuente peripatética.

Mediante el texto citado arriba, el doxógrafo se refiere claramente al contenido de un párrafo perteneciente a la *Ética Eudemia* (1220b 21-1220b 35) en el que Aristóteles aplica al comportamiento los conceptos de exceso, defecto y moderación (ὕπεροχῆ καὶ

ἔλλειψις καὶ μέσον) con la intención de definir luego la virtud ética como la elección del medio entre dos actitudes extremas:

ληπτέον ὅτι ἐν ἅπαντι συνεχεῖ καὶ διαιρετῶ ἐστὶν ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μέσον, καὶ ταῦτα ἢ πρὸς ἄλληλα ἢ πρὸς ἡμᾶς, οἷον ἐν γυμναστικῇ, ἐν ἰατρικῇ, ἐν οἰκοδομικῇ, ἐν κυβερνητικῇ, καὶ ἐν ὁποιαοῦν πράξει, καὶ ἐπιστημονικῇ καὶ ἀνεπιστημονικῇ, καὶ τεχνικῇ καὶ ἀτέχνῳ. [...] ὥστ' ἀνάγκη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ μέσ' ἅττα εἶναι καὶ μεσότηα τινά.

Es cierto que se perciben diferencias y que no son pequeñas, precisamente. Primero, Ps. Plutarco y Ario Dídimo hablan de las pasiones y no de la virtud, como el filósofo (aunque esto cambia en otros textos, como se verá en lo sucesivo), y, segundo, la gradación establecida por el segundo no coincide con la terminología usada por Aristóteles: lo que para nuestro exégeta y el doxógrafo son ἀστεῖα πάθη, aparece en el estagirita con el título de μέσα; pero es la referencia a dicha gradación en un contexto en el que se trata la ética aristotélica la que obliga a suponer como fuente el texto reproducido.

Con las definiciones de νέμεσις y ἔλεος recogidas por Ps. Plutarco ocurre otro tanto. Su origen aristotélico es indudable, es más, da la sensación de que el filósofo del Liceo se encontraba especialmente satisfecho con ellas, puesto que no ha alterado sustancialmente su forma en ninguna de las ocasiones en las que las utilizó, por ejemplo en *Rh.* 1386b 8-1386b 15:

Ἀντίκειται δὲ τῷ ἐλεεῖν μάλιστα μὲν ὁ καλοῦσι νεμεσᾶν· τῷ γὰρ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις ἀντικείμενόν ἐστὶ τρόπον τινὰ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἦθους τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις εὐπραγίαις. καὶ ἄμφω τὰ πάθη ἦθους χρηστοῦ· δεῖ γὰρ ἐπὶ μὲν τοῖς ἀναξίως πράττουσι κακῶς συνάχθῃσθαι καὶ ἐλεεῖν, τοῖς δὲ εὖ νεμεσᾶν· ἄδικον γὰρ τὸ παρὰ τὴν ἀξίαν γιγνόμενον· διὸ καὶ τοῖς θεοῖς ἀποδίδομεν τὸ νεμεσᾶν.

Este texto es especialmente interesante en lo que atañe a *De Homero*, no sólo porque en él Aristóteles, esta vez sí, toma por pasiones y no virtudes a la indignación y la compasión, sino porque, al suponerlas propias de un “temperamento noble” (ἦθους χρηστοῦ), pudo haber sentado el precedente para el adjetivo ἀστεῖα con el que nuestro autor y Ario Dídimo se refieren a ellas. Sin embargo, si bien el contenido del párrafo reproducido

antes, la idea última, coincide con lo expresado en *De Homero*, no sucede así del todo con la forma elegida. Excepto en *Rh.* 1385b 13-1385b 16⁸⁰⁴, en los escritos aristotélicos se construye siempre la definición de νέμεσις y ἔλεος mediante el verbo πράττω acompañado de los adverbios εὖ o κακῶς (*EN* 1108a 35-1108b 6⁸⁰⁵ y *MM* 1.27.1.1-1.27.2.7⁸⁰⁶), o a través de los deverbativos εὐπραγία y κακοπραγία (*EE* 1233b.23-26⁸⁰⁷), en lugar de los participios de εὐτυχέω y δυστυχέω elegidos por Ps. Plutarco. A primera vista ésta podría parecer una variación trivial respecto al original peripatético, quizá debida a que nuestro exégeta estuviera citando de memoria. Pero tal idea parece difícil de conciliar con la existencia de algunos paralelos exactos para la expresión usada en *De Homero*, los más claros en Plutarco (*De virtute morali* 451E 2⁸⁰⁸ y fr. 31.6-31.8 Sandbach⁸⁰⁹ [= *Scholia in Hesiodi Op.* 198.6-198.7 Gaisford]), Luciano (*Prom.* 1.21-2.2⁸¹⁰), Eustacio (*Ad Il.* 4.777.3-

⁸⁰⁴ *Rh.* 1385b13-1385b 16: ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται.

⁸⁰⁵ *EN* 1108a 35-1108b 6: νέμεσις δὲ μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας, εἰσι δὲ περὶ λύπην καὶ ἡδονὴν τὰς ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσι τοῖς πέλας γινομένας· ὁ μὲν γὰρ νεμεσητικὸς λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν, ὁ δὲ φθονερός ὑπερβάλλων τοῦτον ἐπὶ πᾶσι λυπεῖται, ὁ δ' ἐπιχαιρέκακος τοσοῦτον ἐλλείπει τοῦ λυπεῖσθαι ὥστε καὶ χαίρειν.

⁸⁰⁶ *MM* 1.27.1.1-1.27.2.7: Νέμεσις δὲ ἐστὶν μεσότης φθονερίας καὶ ἐπιχαιρεκακίας· ἀμφοτέραι γὰρ αὐταὶ ψεκταὶ εἰσίν, ὃ δὲ νεμεσητικὸς ἐπαινετός· ἔστι δ' ἡ νέμεσις περὶ ἀγαθὰ, ἃ τυγχάνει ὑπάρχοντα ἀναξίῳ ὄντι, λύπη τις, νεμεσητικὸς οὖν ὁ ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις λυπητικός· καὶ ὁ αὐτός γε πάλιν οὗτος λυπήσεται, ἂν τινα ἴδῃ κακῶς πράττοντα ἀνάξιον ὄντα. Ἡ μὲν οὖν νέμεσις καὶ ὁ νεμεσητικὸς ἴσως τοιοῦτος, ὁ δὲ γε φθονερός ἐναντίος τούτῳ. ἀπλῶς γάρ, ἂν τε ἀξίως τις ἢ ἂν τε μὴ τοῦ εὖ πράττειν, λυπήσεται. ὁμοίως τούτῳ ὁ ἐπιχαιρέκακος ἡσθήσεται κακῶς πράττοντι καὶ τῷ ἀξίῳ καὶ τῷ ἀναξίῳ. ὁ δὲ γε νεμεσητικὸς οὐ [τοιοῦτος], ἀλλὰ μέσος τις ἐστὶ τούτων.

⁸⁰⁷ *EE* 1233b.23-1233b 26: μέσος δὲ τούτων (sc. τοῦ φθόνου καὶ τοῦ ἐπιχαιρεκάου πάθους) ὁ νεμεσητικός, καὶ ὁ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν, τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις καὶ εὐπραγίαις, χαίρειν δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις· διὸ καὶ θεὸν οἶονται εἶναι τὴν νέμεσιν.

⁸⁰⁸ *De virtute morali* 451E 2: ἡ νέμεσις ἐπὶ τοὺς παρ' ἀξίαν εὐτυχοῦντας, κτλ.

⁸⁰⁹ Fr. 31.6-31.8 Sandbach: ἀλλ' οὗτος μὲν εἰδῶλον ὢν νεμέσεως (δοκεῖ γὰρ καὶ αὐτὸς ἐπὶ τοῖς παρ' ἀξίαν εὐτυχοῦσιν ἀγανακτεῖν), κτλ.

⁸¹⁰ *Prom* 1.21-2.2: Ἀλλὰ κἂν ὑμεῖς γε, ὧ Ἥφαιστε καὶ Ἑρμῆ, κατελεησατέ με παρὰ τὴν ἀξίαν δυστυχοῦντα.

4.777.7⁸¹¹) o un comentario anónimo de la *Ética a Nicómaco* (*In EN 38.4-38.5*⁸¹²). Entonces, si, al reproducir la perspectiva de Aristóteles sobre la indignación y la compasión, la expresión de Ps. Plutarco resulta asemejarse no tanto a la usada por el peripatético, como a la que se encuentra en estos autores, en consecuencia, ha de suponerse de nuevo algún intermediario, acaso perteneciente a la doxografía, que diera cuenta de aquella desviación y, más aún, de la coincidencia entre *De Homero* y los autores referidos.

El párrafo de la *Retórica* reproducido en la página anterior terminaba con una apreciación de Aristóteles sobre lo justo de indignarse ante una desgracia inmerecida, razón por la que, aclaraba, suele atribuirse a los dioses tal comportamiento⁸¹³. Aquellas líneas, por tanto, constituyen el precedente más temprano en lo que atañe a la descripción de la indignación entendida como una pasión propia no sólo del carácter benévolo, sino, llevado el argumento al extremo, propia de Zeus. Es así que Homero, de acuerdo con el razonamiento del exégeta, había descrito a Héctor en *Il.* 11.542 rehuendo el combate contra Ayante Telamonio por temor a la represalia del Cronida, pues, tal como reza el segundo de los hexámetros citados en primer lugar, el dios “se indignaba con él cada vez que combatía con un guerrero mejor”. Aquellos versos sólo son mencionados en dos ocasiones más aparte de en este capítulo: en Aristóteles en *Rh.* 1387a 30-1387a 34 y Plutarco en *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 24B 10-24C 3. Pero, es más, en concreto el segundo de aquéllos, que únicamente suele incluirse en las ediciones del texto homérico como parte del aparato crítico, sólo nos es conocido por esos autores, hecha excepción de Ps. Plutarco. De ellos, vuelve a ser Aristóteles quien constituye el precedente para la interpretación recogida en *De Homero*, pues su intención respecto al pasaje de *Ilíada* mencionado no es otra que autorizar precisamente su propia opinión sobre la indignación, la misma a la que se refiere el capítulo 132 de nuestro tratado:

⁸¹¹ *Ad Il.* 4.777.3-4.777.7: καὶ Μηριόνης μὲν οὕτω τέταρτος ἦλασεν, “υἱὸς δ' Ἀδμήτοιο πανύστατος ἦλυθεν ἄλλων, ἔλκων ἄρματα καλά, ἐλαύνων πρόσσωθ' ἵππους. τὸν δὲ ἰδὼν ᾤκτειρεν Ἀχιλλεύς” (*Il.* 23.532-23.534), διδάσκων, φασίν, ὅτι δεῖ τοὺς παρ' ἀξίαν δυστυχοῦντας ἐλεεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν τύχην ὑπερτερεῖν ἀρετῆς.

⁸¹² *In EN 38.4-38.5*: ἔστι δὲ καὶ ἐν τῇ λύπῃ μεσότης, ὅτε λυπεῖται ἐπὶ τοῖς παρὰ τὴν ἀξίαν εὐτυχοῦσιν, ἥτις νέμεσις καλεῖται.

⁸¹³ El mismo planteamiento en *EE* 1233b.23-1233b 26 (cf. n. 807).

ἄν οὖν ἀγαθὸς ὢν μὴ τοῦ ἀρμόττοντος τυγχάνῃ, νεμεσητόν. καὶ <τὸ> τὸν ἦττω τῷ
κρείττονι ἀμφισβητεῖν, μάλιστα μὲν οὖν τοὺς ἐν τῷ αὐτῷ, ὅθεν καὶ τοῦτ' εἴρηται,

Αἴαντος δ' ἀλέεινε μάχην Τελαμωνιάδαο·

Ζεὺς γὰρ οἱ νεμέσσασχ', ὅτ' ἀμείνوني φωτὶ μάχοιτο·

En cuanto al otro caso, el de Plutarco⁸¹⁴, transmite una exégesis relativa a la providencia, por lo que carece de interés en lo que respecta al estudio del capítulo 132. Queda así Aristóteles no sólo como el único paralelo, sino como la fuente última para la interpretación del primer pasaje homérico aludido en esta sección.

Respecto al segundo, a pesar de la vaga explicación del exégeta, parece claro que su función es ilustrar a modo de ejemplo la anticipación de Homero en la definición de ἔλεος, guardando así la simetría conforme a la interpretación anterior, es decir, mostrar, como ya ocurriera con la indignación, que también la compasión es connatural a un espíritu benevolente, Zeus en este caso. El verso elegido, *Il.* 22.168, refiere la persecución de Aquiles en pos de Héctor alrededor del recinto amurallado de Troya, lo que provoca el pesar de Zeus y, al entender de Ps Plutarco, su compasión. El hexámetro recibe diversas explicaciones en los escolios (*sch.* bT *Il.* 22.168 y *sch.* T *Il.* 22.168), Atenágoras (*Leg.* 21.1.1-21.2.9) o Ps. Justino (*Coh. Gr.* 2D 1-2E 1), pero ninguna comparable a la desarrollada por nuestro exégeta, con la salvedad quizá de Eustacio (*Ad Il.* 4.599.23-4.599.27), para quien Zeus había reaccionado movido por la piedad hacia Héctor:

Ἵτι ἐπὶ φίλῳ ἦττωμένῳ ἢ ἄλλως βλαπτομένῳ ῥηθήσεται τὸ “ὦ πόποι· ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι· ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ”. ὁ τοῦ μύθου δὲ Ζεὺς τοῦτο λέγει ἐπὶ Ἴκτορι διωκομένῳ περὶ τείχος ὑπ' Ἀχιλλέως. Ὀλοφύρεσθαι δὲ Ὅμηρος τὸν Δία λέγει ἐπὶ Ἴκτορι δι' εὐσέβειαν.

⁸¹⁴ *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 24B 10-24C 3: ὅπου δὲ τὸ προσῆκον καὶ κατὰ λόγον καὶ εἰκὸς ἐστίν, ἐνταῦθα κυρίως ὀνομάζεσθαι τὸν θεὸν νομίζωμεν, ὥσπερ ἐν τούτοις

αὐτὰρ ὁ τῶν ἄλλων ἐπεπωλεῖτο στίχας ἀνδρῶν,

Αἴαντος δ' ἀλέεινε μάχην Τελαμωνιάδαο·

Ζεὺς γὰρ οἱ νεμέσσα ὅτ' ἀμείνوني φωτὶ μάχοιτο

La ausencia de paralelos seguros en lo que atañe a la explicación pseudoplutarquea de este último hexámetro contrasta con el claro origen aristotélico para la interpretación del primer pasaje citado en el capítulo 132. Entonces, si Aristóteles había acompañado de una cita homérica únicamente su disertación acerca de la indignación, es posible que nuestro autor, por iniciativa propia, se viera impelido a completar aquella fuente aristotélica añadiendo otro verso que autorizara también la opinión relativa a la compasión. De este modo, si se supone a Ps. Plutarco el creador de la interpretación para *Il.* 22.168, cobraría sentido la escasez de paralelos.

12. *De Homero* 2 cap. 133 (1531-1550): sobre la virtud y el vicio. Postura aristotélica.

Περὶ δὲ ἀρετῆς καὶ κακίας ψυχῆς ἦν ἔχει δόξαν ὁ ποιητής, ἐν πολλοῖς παρίστησιν. ἐπεὶ γὰρ τὸ μὲν τι τῆς ψυχῆς νοερὸν καὶ λογικὸν ἔστι, τὸ δὲ ἄλογον καὶ ἐμπαθές, καὶ διὰ τοῦτο μέσος θεοῦ καὶ θηρίου γέγονεν ἄνθρωπος, τὴν μὲν ἄκραν ἀρετὴν θεῖαν ἡγεῖται, τὴν δὲ ἄκραν κακίαν θηριώδη, ὡς ὕστερον Ἀριστοτέλης ἐνόμισε. καὶ ταῦτα ἐμφανίζει ἐν ταῖς ὁμοιώσεσιν· ἀεὶ γὰρ <τοῦς> ἀγαθοὺς ὀνομάζει “θεοειδεῖς”⁸¹⁵ καὶ

Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον.⁸¹⁶

τῶν δὲ φάυλων τοὺς μὲν δειλοὺς

φυζακινοῖς ἐλάφοισιν⁸¹⁷

εἰκάζει καὶ “προβάτοις ἀσημάντοις”⁸¹⁸ καὶ “λαγωῖς διωκομένοις”⁸¹⁹. ἐπὶ δὲ τῶν προπετῶς καὶ ἀνοήτως ὑπὸ ὀργῆς φερομένων φησὶν

οὔτ' οὖν παρδάλιος τόσσον μένος οὔτε λέοντος

οὔτε συὸς κάπρου ὀλοόφρονος, οὔτε μέγιστος

θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι περὶ σθένει βλεμαίνει,

ὄσσον Πάνθου υἱῆς ἐμμελῖαι φορέουσιν.⁸²⁰

τοὺς δὲ <τῶν> λυπουμένων ἐμπαθέστερον ὀδυρμοὺς ἀηδόνων φωναῖς ἀπεικάζει

<οἷσί τε> τέκνα

ἀγρόται ἐξείλοντο πάρος πετεηνὰ γενέσθαι.⁸²¹

El poeta muestra la opinión que tiene sobre la virtud y el vicio en multitud de ocasiones, pues, como una parte del alma es intelectual y racional y la otra irracional y pasional y además, debido a ello, resulta ser el hombre un ser intermedio de dios y animal, considera a la virtud extrema divina y al vicio extremo animal, tal como después opinó Aristóteles. Esto lo pone de manifiesto en las comparaciones, pues siempre llama “semejantes a los dioses” a los buenos y

⁸¹⁵ *Passim*.

⁸¹⁶ *Il.* 2.169, 2.407 y 10.137, en todos los casos como epíteto de Odiseo.

⁸¹⁷ *Il.* 13.102. Φυζακινῆς ἐλάφοισιν en Monro-Allen (1920). Temistio (Τίς ἢ βασιλικωτάτη τῶν ἀρετῶν 198d 1), recoge la misma variante textual.

⁸¹⁸ *Il.* 10.485. μῆλοισιν ἀσημάντοισιν en Monro-Allen (1920).

⁸¹⁹ La cita no se encuentra en ninguna de las dos epopeyas, sin embargo, la liebre aparece en símiles en *Il.* 10.361 y 22.310 y en *Od.* 17.295.

⁸²⁰ *Il.* 17.20-17.23.

⁸²¹ *Od.* 16.218.

“semejante a Zeus en prudencia.”

Entre los malvados, asemeja a los cobardes

“a huidizas ciervas,”

“a reses sin guía” y “a liebres hostigadas”. Respecto a quienes se dejan llevar precipitada e impensadamente por la cólera, dice

*“Así, ni de la pantera es tan grande el arrojito, ni del león
ni del jabalí pernicioso, cuyo grandísimo
coraje se ufana en su pecho de su fuerza,
como el que ostentan los hijos de Panto de buena lanza.”*

Y a los lamentos de quienes están apenados los asemeja de un modo muy conmovedor al canto de los ruiseñores,

*“a quienes los campesinos
arrebatan las crías antes de que se vuelvan aladas.”*

Paralelos: sobre el comportamiento humano comprendido entre los límites de la virtud y el vicio extremos, Aristóteles (*MM* 2.4.3.1-2.5.3.6 y *EN* 1145a 15-1145a 27); los pasajes citados no encuentran paralelos exactos, pero sí algunos parecidos: para el adjetivo **θεοειδής**, los escolios (*sch.* bT *Il.* 3.16b) y Eustacio (*Ad Od.* 1.235.24-1.235.25); para la fórmula **Διὸ μῆτιν ἀτάλαντον**, Dion Crisóstomo (53.11.1-53.11.5), Eustacio (*Ad Il.* 1.365.34-1.366.4), un escolio de *Ilíada* (*sch.* bT *Il.* 2.169b) y otro del *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων* de Elio Arístides (*Tett.* 151,5.4-151,5.7); sobre las expresiones **φυζακινῶς ἐλάφοισιν, προβάτοις ἀσημάντοις** y **λαγωῶς διοκομένοις**, Eustacio (*Ad Il.* 1.141.32-1.142.2, 1.594.18-1.594.19 y 2.642.12-2.643.1) y los escolios (*sch.* D *Il.* 1.225, *sch.* AbT *Il.* 3.24a, *sch.* AbT *Il.* 9.2b, *sch.* AbT *Il.* 11.475a y *sch.* D *Il.* 22.310); para **Il. 17.20-17.23**, Eustacio (*Ad Il.* 4.4.21-4.5.5 y 4.6.4-4.6.7) y los escolios (*sch.* bT *Il.* 17.20 y *sch.* A *Il.* 17.21a); para **Od. 16.218** no se han encontrado paralelos.

A partir de este capítulo y hasta el final de los dedicados a escudriñar la impronta que el poeta dejara en la filosofía griega, Ps. Plutarco centra su discurso en la virtud, en concreto, en acentuar el influjo de la poesía homérica sobre las opiniones que habían vertido al respecto las escuelas peripatética (en los capítulos 133, 135, 137, 138, 139, 140 y 141) y estoica (en los capítulos 134, 136, 143 y 144). En esta consideración, esto es, que Homero encerraba en sus versos importantes lecciones referentes a la virtud, el autor estaba entroncando inadvertidamente con una tradición que hundía sus raíces en los orígenes

mismos de la exégesis alegórica, apoyados por igual sobre las perspectivas física y moral, tal como se explicó algunas páginas atrás⁸²². En cualquier caso, el lugar preeminente que ocupaba el poeta en la educación griega y que de seguro había llevado a aquella convicción, debió provocar, sin duda, que se aludiera a la misma creencia en textos no exegéticos. Por ejemplo, autores como Platón (*R.* 598d 7-598e 2⁸²³), Dion de Prusa (*Or.* 55.9.1-55.9.6⁸²⁴), Juan Galeno (*Allegoriae in Homeri Iliadem* 424.5-424.8⁸²⁵) o Máximo de Tiro (26.6a.1-26.6b.1⁸²⁶) se refieren al conocimiento de Homero sobre la virtud y el vicio en unos términos afines a los usados por nuestro exégeta.

En concreto, en el capítulo que nos ocupa, como en los precedentes y el que sigue, el objetivo vuelve a ser una doctrina propia de la escuela peripatética, a saber, que todo comportamiento humano se halla delimitado entre dos extremos, el de la virtud en grado sumo, cercana a la naturaleza divina, o el vicio extremo, asociado a la brutalidad animal. Es por ello que el autor define al hombre en esta sección como un ser intermedio entre dios y animal. Tal expresión, que concentra a modo de síntesis la opinión desarrollada aquí, no encuentra lugar tal cual dentro del *corpus* aristotélico y, además, en su braquilogía, no refleja bien el sentir del filósofo. El origen de la idea en cuestión se encuentra en *MM*

⁸²² Cf. pp. 121 y ss.

⁸²³ *R.* 598d 7-598e 2: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον τὴν τε τραγῳδίαν καὶ τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς Ὅμηρον, ἐπειδὴ τινῶν ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τὰ γε θεῖα·

⁸²⁴ Dion de Prusa, *Or.* 55.9.1-55.9.6: ἔπειτα ὑπερεῖδον κτήσεως χρημάτων ὁμοίως Σωκράτης τε καὶ Ὅμηρος. πρὸς δὲ τούτοις ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἐσπουδαζέτην καὶ ἐλεγέτην, ὁ μὲν διὰ τῆς ποιήσεως, ὁ δὲ καταλογάδην· περὶ ἀρετῆς ἀνθρώπων καὶ κακίας καὶ περὶ ἀμαρτημάτων καὶ κατορθωμάτων καὶ περὶ ἀληθείας καὶ ἀπάτης καὶ ὅπως δοξάζουσιν οἱ πολλοὶ καὶ ὅπως ἐπίστανται οἱ φρόνιμοι.

⁸²⁵ *Allegoriae in Homeri Iliadem* 424.5-424.8: ἠθικῶς δέ, ὅταν περὶ τῆς ἐν ἡμῖν κακίας καὶ ἀρετῆς φιλοσοφῶμεν (ὡς παρ' Ὀμήρῳ μάχεται μὲν ἡ Ἀθηνᾶ τῷ Ἄρει καὶ Ἑρμῆς τῇ Λητοῖ, καὶ εἴ τις ἄλλη τῶν ἀρετῶν πρὸς κακίαν ἀντίθετος)·

⁸²⁶ Máximo de Tiro, 26.6a 1-26.6b 1: Πάλιν αὖ ἐπανίωμεν ἐπὶ τὸν Ὅμηρον, καὶ τοὺς παρ' αὐτῷ βαρβάρους· καὶ γὰρ ἐνταῦθα ὄψει ἀρετὴν καὶ κακίαν ἀντιτεταγμένας ἀλλήλαις· ἀκόλαστον μὲν τὸν Ἀλέξανδρον, σώφρονα δὲ τὸν Ἔκτορα· δειλὸν τὸν Ἀλέξανδρον, ἀνδρεῖον τὸν Ἔκτορα· κἂν τοὺς γάμους αὐτῶν ἐξετάζης, ὁ μὲν ζηλωτός, ὁ δὲ ἐλεεινός· ὁ μὲν ἐπάρατος, ὁ δὲ ἐπαινετός· ὁ μὲν μοιχικός, ὁ δὲ νόμιμος. κτλ.

2.4.3.1-2.5.3.6⁸²⁷ y, más interesante desde el punto de vista de la exégesis alegórica, por cuanto Aristóteles se vale allí de la autoridad de un pasaje homérico, en *EN* 1145a 15-1145a 27:

Μετὰ δὲ ταῦτα λεκτέον, ἄλλην ποιησαμένους ἀρχήν, ὅτι τῶν περὶ τὰ ἦθη φευκτῶν τρία ἐστὶν εἶδη, κακία ἀκρασία θηριότης. τὰ δ' ἐναντία τοῖς μὲν δυσὶ δῆλα· τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν· πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ' ἂν ἀρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἠρωικὴν τινα καὶ θεῖαν, ὥσπερ Ὅμηρος περὶ <τοῦ> Ἑκτορος πεποίηκε λέγοντα τὸν Πρίαμον ὅτι σφόδρα ἦν ἀγαθός, “οὐδὲ ἐφκει ἀνδρός γε θνητοῦ πάις ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.”⁸²⁸ ὥστ' εἰ, καθάπερ φασίν, ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοὶ δι' ἀρετῆς ὑπερβολήν, τοιαύτη τις ἂν εἴη δῆλον ὅτι ἢ τῇ θηριώδει ἀντιτιθεμένη ἕξις· καὶ γὰρ ὥσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετὴ, οὕτως οὐδὲ θεοῦ, ἀλλ' ἢ μὲν τιμιώτερον ἀρετῆς, ἢ δ' ἕτερόν τι γένος κακίας.

Comparado este párrafo con la exposición de la misma doctrina escrita por nuestro autor, adquiere relieve una importante diferencia: aunque en un primer momento Aristóteles establece la ya mencionada asociación entre la virtud y la divinidad, por un lado, y el vicio y la brutalidad animal, por otro, termina desdibujando de un cierto modo dicha idea al considerar que expresarse en términos de virtud o vicio sobre los dioses o las bestias resulta inexacto, y es que aplicar conceptos referentes al comportamiento humano sobre entidades no humanas carece de sentido. La ausencia de esta última apreciación en el capítulo 133 de *De Homero*, unida a la laxitud con la que se refiere la idea original peripatética llevan, de nuevo, a la sospecha de que nuestro autor no recurrió a los originales

⁸²⁷ *MM* 2.4.3.1-2.5.3.6: Ἔστι δὲ τρία τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα, καθ' ἃ φαῦλοι λεγόμεθα, κακία ἀκρασία θηριότης. ὑπὲρ μὲν οὖν κακίας καὶ ἀρετῆς τί ἐστὶ καὶ ἐν τίσιν, εἴρηται ἡμῖν ἐν τοῖς ἐπάνω· νῦν δὲ ὑπὲρ ἀκρασίας καὶ θηριότητος λεκτέον ἂν εἴη. Ἔστιν δὲ ἡ θηριότης ὑπερβάλλουσα τις κακία. ὅταν γὰρ τινα παντελῶς ἴδωμεν φαῦλον, οὐδ' ἄνθρωπόν φαμεν εἶναι ἀλλὰ θηρίον, ὡς οὕσαν τινὰ κακίαν θηριότητα. ἡ δὲ ἀντικειμένη ἀρετὴ ταύτη ἐστὶν ἀνώνυμος, ἔστιν δ' ἢ τοιαύτη ὑπὲρ ἀνθρώπων οὕσα, οἷον ἠρωικὴ τις καὶ θεία. ἀνώνυμος δὲ ἐστὶν αὕτη ἢ ἀρετὴ, ὅτι οὐκ ἔστιν θεοῦ ἀρετὴ· ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς καὶ οὐ κατ' ἀρετὴν ἐστὶ σπουδαῖος· οὕτω μὲν γὰρ βέλτιον ἔσται ἢ ἀρετὴ τοῦ θεοῦ. διὸ ἀνώνυμος ἢ ἀρετὴ ἢ τῇ κακίᾳ τῇ θηριότητι ἀντικειμένη. θέλει δὲ τῇ τοιαύτῃ ἀντικεῖσθαι ἢ θεία καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων· ὥσπερ γὰρ καὶ ἡ κακία ἢ θηριότης ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐστὶν, οὕτω καὶ ἡ ἀρετὴ ἢ ἀντικειμένη.

⁸²⁸ *II*. 24.258-24.259.

aristotélicos en la composición de estos párrafos. Más bien, da la impresión de que el exégeta vuelve a depender de un intermediario.

Pese a la sospecha expresada, no deja de verse con claridad que también el origen del comentario que a continuación hace nuestro autor sobre el adjetivo θεοειδής podría descansar, en última instancia, en la cita homérica recogida por Aristóteles en el texto reproducido arriba. Para poner en relación con Homero las ideas aristotélicas desarrolladas en este capítulo, Ps. Plutarco recurre a las comparaciones que aquél establece en ambos poemas tanto con los dioses, como con animales. Así, el exégeta considera que Homero llamaba a los bondadosos “semejantes a los dioses” en el convencimiento de que sólo en aquéllos puede darse la virtud en grado sumo. El mismo razonamiento, aunque sobre un pasaje distinto, es el que subyacía a la alusión de *Il.* 24.258-24.259 por parte del filósofo: era tanta la excelencia de Héctor que, comprensiblemente, podría pasar por ser hijo de un dios. La interpretación de Ps. Plutarco, esto es, la creencia de que tras el uso homérico del epíteto θεοειδής se encontraba el mismo razonamiento que Aristóteles había llevado a cabo respecto a la virtud y los dioses, no encuentra ningún paralelo exacto.

Aun así, desligados de la doctrina peripatética se conservan testimonios que ven en el uso de dicho adjetivo un modo de señalar el comportamiento virtuoso. Éste es el caso, por ejemplo, de un escoliasta, que, extrañado por la atribución de aquel calificativo a Paris Alejandro, se pregunta en *sch. bT Il.* 3.16b⁸²⁹ “¿por qué llama *semejante a un dios* a quien se abandona a todo tipo de vicios?”; o el de Eustacio, que en *Ad Od.* 1.235.24-1.235.25 toma el término por “alabanza de un hombre divino y sabio”:

Τὸ δὲ θεοῦ ἄπο μῆδεα εἰδῶς ὥσπερ καὶ τὸ θεοειδής, θείου τινὸς καὶ σοφοῦ ἀνδρὸς ἔπαινός ἐστιν.

En lo que sigue y abundando en la misma idea, Ps. Plutarco vuelve su atención a otra comparación, la fórmula Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον, “semejante a Zeus en prudencia”, que el

⁸²⁹ *Sch. bT Il.* 3.16b (= Porfirio *Ad Il.* 3.16-49): διὰ τί δὲ θεοειδέα φησὶ τὸν πάσαις κακίαις χρώμενον; τοῦτο γὰρ ἐγκωμιάζοντος δόξειεν εἶναι καὶ ἀποσεμνόνοντος τὸν ἄνδρα. λεκτέον δὲ ὅτι, εἰ μὲν πάντα ἐπαινῶν ἐφαίνετο τὰ ἐν τούτῳ, δικαία ἦν ἂν ἡ μέμψις. ἐπαινεῖ δὲ αὐτοῦ τὴν μορφήν, ἵνα καὶ ἐπὶ τῶν ψεκτῶν νομίζηται ἀληθεύειν. εἴτα καὶ μείζον κατασκευάζεται τὸ μῖσος, εἰ τοιοῦτος ὢν τὴν μορφήν καταισχύνει.

poeta usa sólo en tres ocasiones, *Il.* 2.169, 2.407 y 10.137, y siempre en referencia a Odiseo. Como ocurrió con la interpretación anterior sobre el adjetivo θεοειδής, existen varios textos que contienen explicaciones parecidas acerca del epíteto, pero sólo *De Homero* desarrolla su exégesis en relación con la ética aristotélica. Entre los testimonios más cercanos, aun con dicha diferencia, se encuentra el *Περὶ Ὀμήρου* de Dion Crisóstomo (53.11.1-53.11.5). El de Prusa coincide con nuestro autor en destacar el valor moral de la poesía homérica: según escribe, “si alguien lo enumerara, sería una labor interminable (decir) cuánto escribió acerca de la virtud y el vicio.” Así, convencido de esta idea, ve también plasmada en la fórmula Δὴ μῆτιν ἀτάλαντον la opinión del poeta sobre la virtud. Su interpretación se distingue, no obstante, por ser aplicable únicamente a los reyes:

ὅτι δὲ καὶ ὠφέλιμα πάντα καὶ χρήσιμα ἔγραψε, τὰ μὲν ἄλλα εἰ διεξίει τις, πολὺ ἂν ἔργον εἴη, ὅσα πεποίηκε περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας· περὶ δὲ τῶν βασιλέων ἐν βραχεῖ οἴους φησὶ δεῖν εἶναι. ὄν γὰρ ἂν ἐπαινῆ τῶν βασιλέων, Δὴ μῆτιν ἀτάλαντόν φησιν εἶναι καὶ διοτρεφέας ἅπαντας τοὺς ἀγαθοὺς βασιλεῖς καὶ τὸν Μίνω, κτλ.

Como este texto de Dion, uno de los escolios de *Ilíada*, *sch.* bT *Il.* 2.169b, aun desde una perspectiva en principio teológica, se aproxima también a la interpretación contenida en *De Homero*. El escoliasta, en un intento por defender la piedad homérica, opta por una estrategia inusitada. En su opinión, el aedo se había expresado correctamente respecto a los dioses al llamar a Odiseo “semejante a Zeus en prudencia”, pues “¿cómo iban a ser los dioses injustos o insensatos cuando el elogio de los buenos conlleva una comparación con ellos?”:

ex. Δὴ μῆτιν ἀτάλαντον· εἰ μὴ δεξιὰ Ὀμηρος περὶ θεῶν ἐφρόνει, οὐκ ἂν τὸν Ὀδυσσεῖα Δὴ μῆτιν ἀτάλαντον ἔλεγε καὶ “θεοῖς ἐναλίγκια μῆδε' ἔχοντα”⁸³⁰. πῶς γὰρ οἱ θεοὶ ἄδικοι ἢ ἄφρονες, ὅποτε ὁ ἔπαινος τῶν ἀγαθῶν ἐπὶ τούτους ἀναφέρει τὴν εἰκόνα;

En cuanto al resto de comentarios dedicados al mismo epíteto, algunos se aproximan más a la postura defendida por Ps. Plutarco, como Eustacio, cuando en *Ad Il.*

⁸³⁰ *Od.* 13.89.

1.365.34-1.366.4⁸³¹ lo considera una alabanza del poeta respecto a uno de sus héroes predilectos, o un escolio del Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων de Elio Arístides (*Tett.* 151,5.4-151,5.7⁸³²), donde se explica que Homero reservaba ese tipo de calificativos a los héroes que descollaban; otros, en cambio, se limitan a parafrasear la expresión, explicando simplemente que Odiseo poseía una sensatez igual a la de Zeus, como algunos escolios (*sch. D Il.* 2.169 y *sch. D Il.* 2..407) y Eustacio (*Ad Il.* 1.300.15-1.300.21 y *Ad Il.* 1.377.7-1.377.12); o, en fin, desarrollan exégesis menos convencionales, como la de Juan Galeno (*Allegoriae in Hesiodi Theogoniam*, 364.7-364.13), para quien, de un modo afín a los capítulos de *De Homero* anteriores, ciertos pasajes homéricos, entre ellos el epíteto que nos ocupa, constituyen una expresión de las disposiciones anímicas y las pasiones.

Guardando el paralelismo con el texto aristotélico y siguiendo la misma argumentación de la que se valiera en el caso de la virtud y los dioses, el autor reproduce, con más o menos fidelidad, algunos versos en los que el poeta hace a ciertos animales, ciervas, liebres o reses, objeto de sus símiles. Su intención es, de nuevo, la de trasladar a las dos epopeyas la suposición aristotélica sobre el comportamiento animal como paradigma del extremo de la vileza, en concreto, en lo que atañe a la cobardía. Se da la circunstancia, no obstante, de que algunos de los pasajes citados o bien presentan variantes respecto del texto estándar de *Ilíada*, o bien no aparecen en absoluto. Así, los dos primeros de aquellos pasajes, φυζακινοῖς ἐλάφοισιν y προβάτοις ἀσημάντοις, parecen consistir, simplemente, en una variante textual de *Il.* 13.102 (φυζακινῆς ἐλάφοισιν) e *Il.* 10.485 (μήλοισιν ἀσημάντοισιν) respectivamente; mientras que el tercero, λαγωοῖς διωκομένοις, no aparece con esa forma ni en *Ilíada*, ni en *Odisea*. Puede que el autor o su fuente tomaran esta última cita de un hexámetro perteneciente a alguna de las muchas ediciones que debieron de circular en la antigüedad⁸³³, pero ausente en las que conocemos, o que recogieran una

⁸³¹ *Ad Il.* 1.365.34-1.366.4: καὶ ὅτε δὲ εἶπη τὸν μὲν Νέστορα δίχα ἐπιθέτου ἐν τῷ “Νέστορα μὲν πρῶτιστον”, τὸν δὲ Ὀδυσσεῆα μετὰ ἐπαίνου ἐν τῷ “ἔκτον δὲ Ὀδυσσῆα, Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον”, ἐμφαίνει ὡς ὁ μὲν Ἀγαμέμνων τὸν Νέστορα τιμᾷ, αὐτὸς δὲ ὁ ποιητὴς τὸν Ὀδυσσεῆα κρείττονα ἤγηται, εἰς ὃν καὶ βιβλίον ὅλον ἐποίησε, τὴν Ὀδύσειαν.

⁸³² *Scholia vetera in Aelium Aristidem*, *Tett.* 151,5.4-151,5.7: ἐπαθόν τι Ὀμηρικόν, καὶ παραπλήσιον αὐτὸν τοῖς θεοῖς ἐνόμισαν] Ὅμηρος γὰρ τοὺς προύχοντας τῶν ἡρώων τὸν μὲν Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον καλεῖ, τὸν δὲ θεοεῖκελον, τὸν δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον. *Oxon.*

⁸³³ West, M.L., *Studies in the Text and Transmission of the Iliad* (Múnich y Leipzig, 2001) 50-85.

variante desconocida para nosotros de *Il.* 10.361 y 22.310 u *Od.* 17.295, versos en los que también se establecen comparaciones con la liebre. De cualquier modo, como ocurrió con los anteriores, ninguno de los tres pasajes citados encuentra, tampoco, paralelos exactos a la interpretación que reciben en este capítulo, es decir, no existen textos, aparte de nuestro tratado, que los pongan en relación con la ética aristotélica. Con todo, en el comentario sobre éstos y otros hexámetros que puede leerse en Eustacio (*Ad Il.* 1.141.32-1.142.2⁸³⁴, 1.594.18-1.594.19⁸³⁵ y 2.642.12-2.643.1⁸³⁶) y los escolios (*sch.* D *Il.* 1.225⁸³⁷, *sch.* AbT *Il.* 3.24a⁸³⁸, *sch.* AbT *Il.* 9.2b⁸³⁹, *sch.* AbT *Il.* 11.475a⁸⁴⁰ y *sch.* D *Il.* 22.310⁸⁴¹) se destaca también el que Homero se valga de los animales mencionados para referirse a la cobardía.

En cuanto a los versos que siguen a continuación, *Il.* 17.20-17.23, recogen el reproche de Menelao al troyano Euforbo después de que éste lo amenazara por negarse a abandonar el cadáver de Patroclo. El Atrida compara su violento proceder al del león, la pantera o el jabalí, circunstancia que los hace idóneos para apoyar las afirmaciones de Ps. Plutarco en este capítulo. La pretensión de nuestro autor vuelve a carecer de ecos en otros textos, aunque, de nuevo, es posible leer alusiones parecidas en los comentarios de Eustacio

⁸³⁴ *Ad Il.* 1.141.32-1.142.2: ἀντίκειται δὲ τὸ “κυνὸς ὄμματα ἔχων” πρὸς τὸ “κραδίην ἐλάφοιο” καὶ ἔστιν ἀντίθετον σχῆμα ῥητορικόν, ἵνα λέγῃ αὐτὸν θρασὺν μὲν ὡς κύνα, δειλὸν δὲ ὡς ἔλαφον. τοιαύτη γὰρ ἡ ἔλαφος. διὸ καὶ φυζακινήν αὐτήν ἢ ποιήσις καλεῖ.

⁸³⁵ *Ad Il.* 1.594.18-1.594.19: καὶ ἄλλως δὲ ἐλάφῳ μὲν αὐτὸν εἰκάζει ὡς δειλόν, αἰγὶ δὲ ὡς ὀχευτικόν. τοιαῦτα γὰρ τὰ ζῷα.

⁸³⁶ *Ad Il.* 2.642.12-2.643.1: Καὶ λέγουσιν οἱ παλαιοί, ὅτι αἰεὶ μὲν φύζα ἢ μετὰ δέους φυγῆ, ὅθεν καὶ ἔλαφοι φυζακιναί, νῦν δὲ φύζαν τὴν ἔκπληξιν ὁ ποιητὴς καλεῖ, φίλα φρονουῦσαν τῷ φόβῳ, προηγουμένην μέντοι ὡς τὰ πολλά. ἐκπλαγεῖς γὰρ τις εἶτα φεύγει τὸ φρικτόν. [Κρυόεις δὲ φόβος ἐκ τοῦ παρακολουθοῦντος, ὁ ψύχων τὸν φεύγοντα, ἤδη δὲ ποτε καὶ ἀπονεκρῶν, οὐπὲρ ἀνάπαλιν θαλπωρὴ ἢ ἐλπίς, ὡς θάλπουσα καὶ ζῳοῦσα.]

⁸³⁷ *Sch.* D *Il.* 1.225: Κραδίην δ' ἐλάφοιο. Τὴν δὲ καρδίαν ἐλάφου. τοῦτ' ἔστι, δειλὸς ὡς ἔλαφος.

⁸³⁸ *Sch.* AbT *Il.* 3.24a: ex. εὐράν ἢ ἔλαφον: ὁ μὲν ἐλάφῳ καὶ τεθνεῶτι, ὁ δὲ λέοντι καὶ πεινῶντι παρείκασται. AbT μέγα δὲ πρὸς θάρσος καὶ δειλίας ὄνειδος, bT

⁸³⁹ *Sch.* AbT *Il.* 9.2b: Ariston. | ex. θεσπεσίη ἔχε φύζα, <φόβου κρυόεντος ἐταίρη>: φύζα σημαίνει τὴν μετὰ δέους φυγὴν, ὅθεν καὶ “φυζακινής ἐλάφοισι” (*Il.* 13.102): νῦν δὲ ἔκπληξις. | ἀπολογεῖται δὲ ὅτι ἐκ θεῶν. κρυόεις δὲ φόβος ὁ ψυχρός: τὸ θερμὸν γὰρ ἐπιλείπει τοὺς δεδιότας.

⁸⁴⁰ *Sch.* AbT *Il.* 11.475a: ex. ἀμφ' ἔλαφον <κεραὸν βεβλημένον>. οὐ δειλὸς ὁ Ὀδυσσεύς, ὅτι ἐλάφῳ εἴκασται: οὐ γὰρ ἰσχύος δηλωτικὸν τὸ τῆς παραβολῆς, ἀλλὰ τῶν ὁμοίων παθημάτων. θανούση δὲ αὐτὸν ἐλάφῳ εἰκάζει, ἵνα αὐξήσῃ τὸν κίνδυνον.

⁸⁴¹ *Sch.* D *Il.* 22.310: Πτῶκα. Λαγῶν. παρὰ τὸ πτήσσειν. δειλὸν γὰρ τὸ ζῶν.

y los escolios sobre los mismos pasajes. En concreto, entre los escolios, en *sch. bT Il. 17.20*⁸⁴² y *sch. A Il. 17.21a*⁸⁴³ o, en lo que atañe al tesalonicense, *Ad Il. 4.6.4-4.6.7*⁸⁴⁴ y, sobre todo, en *Ad Il. 4.4.21-4.5.5*, donde se subraya el acierto de comparar a quien se deja llevar por la ira con los animales mencionados, sobre todo con el jabalí, “porque le es indiferente el apasionarse por exceso de coraje”:

Ἔνθα σημείωσαι ὅτι τε καλῶς ἐμνήσθη συὸς οὐ θηλείας ἀλλὰ κάπρου. αὐτὸς γὰρ μάλιστα καὶ ὀλοόφρων καὶ μεγάλθυμος κατὰ τὸν πρὸ μικροῦ ταῦρον καὶ λέοντα. –τοιούτους δὲ ὁ μέγιστον ἔχων θυμόν–, καὶ ὅτι οὐ μάτην ἐπὶ συὸς ἔφη τὸ “οὔ θυμὸς μέγιστος”, ἀλλ’ ὅτι ἀφυλάκτως ἔχει ὁ σῦς πρὸς τὸ παθεῖν διὰ τὸ ἄγαν θράσος. θρασὺ μὲν γὰρ καὶ ἡ πάρδαλις, ὁ λέων δὲ καὶ ἀνδρεῖον. ἄμφω δὲ φυλάζονται ποτε παθεῖν μάλλον ἢπερ ὁ σῦς θυμῷ πολλῷ ῥέων. Ἔτι πάρδαλις μὲν, φασί, καὶ λέων ἡμεροῦνται, σῦς δὲ ἄγριος ἀεὶ ἄγριος.

Con los hexámetros citados en último lugar, *Od. 16.217-16.218*, el autor intenta hacer ver que Homero había descrito el πάθος de quienes están desconsolados mediante la comparación con el ave, según Ps. Plutarco, el ruiseñor, que pierde sus polluelos, un símil que se aplicaba en *Odisea* al reencuentro entre el Laertíada y Telémaco. De nuevo, en los comentarios dedicados a dichos versos vuelven a echarse en falta alusiones a la ética aristotélica como las de nuestro exégeta. Pero, es más, en esta ocasión ni siquiera existen lecturas que hayan visto en el pasaje algún tipo de generalización moral. De hecho, las explicaciones sobre aquel símil se limitan a una mera amplificación de su contenido, como en el caso de Eustacio (*Ad Od. 2.121.15-2.121.16*⁸⁴⁵). Curiosamente, la interpretación de

⁸⁴² *Sch. bT Il. 17.20*: ex. οὔτ’ οὖν παρδάλιος [...] βλεμεινεί. πρῶτον ἔθηκε τὴν πάρδαλιν· θρασὺ γὰρ τὸ ζῶον τοῦτο. δεῦτερον δὲ τὸν λέοντα· μετὰ γὰρ θράσους καὶ ἀλκὴν ἔχει. τρίτον σῦν, οὐχ ὡς γενναϊότερον, ἀλλ’ ὡς ἀλογίστω ὀρμῇ φερόμενον, λεόντων καὶ παρδάλεων πολλάκις τὸ παθεῖν φυλασσομένων· διὰ τοῦτο ἐπήνεγκεν “οὔτε μέγιστος [...] θυμός”. ἄλλως τε λέων μὲν καὶ πάρδαλις πολλάκις ἡμεροῦνται, ὁ δὲ ἀεὶ ἄγριος.

⁸⁴³ *Sch. A Il. 17.21a*: ex. | ex. [...] οὐκ, ἀλλὰ διὰ τὸ θυμικώτερον εἶναι τὸν κάπρον τῶν ἄλλων ζώων ἐπενήνοχε πρὸς αὔξησιν. κτλ.

⁸⁴⁴ *Ad Il. 4.6.4-4.6.7*: Τὸ δὲ “ὀλοόφρονος, οὔτε μέγιστος θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι περὶ σθένει βλεμεινεί” καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου θυμώδους ῥηθήσεται ποτε. Ὅρα δὲ καὶ ὡς ἐπὶ μὲν ἀνθρώπου μέγαν που θυμὸν εἶπεν, ἐνταῦθα δὲ μέγιστον θυμὸν ἐπὶ ἀγρίου συός.

⁸⁴⁵ *Ad Od. 2.121.15-2.121.16*: Ἐν δὲ τῇ ῥηθείᾳ παραβολῇ σημείωσαι ὅτι ἐξ ἀνομίου παραβολικὴν ὁμοιότητα καὶ νῦν ἐπορίσατο. φήγη μὲν γὰρ καὶ αἰγυπιδὲς ἐπὶ στερήσει τέκνων κλαίουσι λυπούμενοι.

Ps. Plutarco sobre estos últimos hexámetros enfrenta a Homero y Platón, quien en *Phd.* 85a 3-85a 8 había negado que las aves (y se refiere expresamente al ruiseñor) cantaran movidas por la pena:

οἱ δ' ἄνθρωποι διὰ τὸ αὐτῶν δέος τοῦ θανάτου καὶ τῶν κύκνων καταμειδονται, καὶ φασιν αὐτοὺς θρηνοῦντας τὸν θάνατον ὑπὸ λύπης ἐξάδειν, καὶ οὐ λογίζονται ὅτι οὐδὲν ὄρνεον ἄδει ὅταν πεινῇ ἢ ῥιγῶ ἢ τινα ἄλλην λύπην λυπῆται, οὐδὲ αὐτὴ ἢ τε ἀηδῶν καὶ χελιδῶν καὶ ὁ ἔποψ, ἃ δὴ φασὶ διὰ λύπην θρηνοῦντα ἄδειν.

En resumen, aparte del de Ps. Plutarco, no se conservan más comentarios sobre los pasajes citados en este capítulo que los relacionen con la ética aristotélica. Sólo nuestro exégeta ve en aquellas expresiones una alusión a la virtud en grado sumo o a la extrema vileza que Aristóteles, en principio, atribuía a los dioses y a las bestias respectivamente. Sin embargo, sí existen, como ha podido verse, algunas interpretaciones de corte moral que coinciden con *De Homero* en explicarlas como elogio “de los bondadosos”, en unos casos, o ejemplos de cobardía o arrebató, en otros. Es posible, entonces, que esta última lectura, más simple y algo más extendida, fuera la originaria y que nuestro autor o, en su caso su fuente, quizá un exégeta influido por la filosofía peripatética, la pusiera en relación con aquella escuela, dando lugar a la explicación de este capítulo.

13. *De Homero* 2 cap. 134 (1551-1570): definición estoica de la virtud.

Οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ τὴν ἀρετὴν τίθενται ἐν τῇ ἀπαθείᾳ, ἐκείνοις ἐπόμενοι, ἐν οἷς πᾶν πάθημα ἀναιρεῖ, λέγων περὶ μὲν λύπης

ἀλλὰ χρὴ τὸν μὲν καταθάπτειν ὅς κε θάνησι,
νηλέα θυμὸν ἔχοντας, ἐπ' ἡματι δακρῦσαντας⁸⁴⁶

καὶ

τίπτε δεδάκρυσαι, Πατρόκλεις, ἤυτε κούρη⁸⁴⁷,

περὶ δὲ ὀργῆς

ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο⁸⁴⁸,

περὶ δὲ τοῦ φόβου

μῆ τι φόβον δ' ἀγόρευ', ἐπεὶ οὐδὲ σε πεισέμεν οἶω⁸⁴⁹

καὶ

ὅς δέ κεν ὑμέων

βλήμενος ἠὲ τυπεὶς θάνατον καὶ πότμον ἐπίσπη,
τεθνάτω⁸⁵⁰.

οὕτως καὶ προκαλούμενοι εἰς μονομαχίαν ἀφόβως ὑπακούουσι καὶ πλείους ἀνθ' ἑνὸς ἀνίστανται. καὶ ὁ τετρωμένος οὐδὲν ἤσσον ἔχει τὸ θάρσος παραμένον, ὡς πού φησι

νῦν δέ μ' ἐπιγράψας ταρσὸν ποδὸς εὐχεαι αὐτῶς⁸⁵¹.

καὶ πᾶς [ὁ] γενναῖος ἀπεικάζεται λέοντι ἢ κάπρω ἢ χειμάρρῳ ἢ λαίλαπι.

Así pues, los estoicos suponen la virtud en la impasibilidad, cuando siguen aquellos versos en los que excluye toda afección, ya que dice sobre la aflicción:

*“Pero hay que sepultar al que muera
con ánimo firme, tras llorar un día.”*

y

“¿Por qué lloras, Patroclo, como una muchacha?”

sobre la cólera,

⁸⁴⁶ *Il.* 19.218-19.219.

⁸⁴⁷ *Il.* 16.7. Πατρόκλεες en Monro-Allen (1920).

⁸⁴⁸ *Il.* 18.107.

⁸⁴⁹ *Il.* 5.252.

⁸⁵⁰ *Il.* 15.494-15.496.

⁸⁵¹ *Il.* 11.388.

“Ojalá la discordia de dioses y hombres se extinga.”

sobre el miedo,

“No hables de una cobarde huida, porque no creo que me persuadas.”

y

“El que de vosotros,

alcanzado o traspasado, se enfrente a su muerte y su destino,

muera.”

Así también cuando, llamados a combate singular, obedecen sin miedo y en lugar de uno solo se alzan muchos más. Y también el herido mantiene el valor no menos intacto, cuando en algún lugar dice,

“Y arañándome ahora la planta del pie, alardeas en vano.”

Asimismo, todo guerrero valeroso es equiparado al león, al jabalí, al torrente invernal o a la tempestad.

Paralelos: para la definición de virtud, *Anonymi In EN II-V* 128.5-128.8 (= fr. 201 Arnim), Cicerón (*Tusc.* 4.36.5- 4.37.1 y 4.37.1-4.37.8 o *Acad.* 1.38.9-1.39.1 y 1.39.4-1.39.7 [= fr. 207 Arnim]) o Plutarco (*De virtute morali* 441C 1-441D 3 [= fr. 202 y 459 Arnim]); **sobre Il. 19.218-19.219**, quizá, Eustacio (*Ad Il.* 4.322.3- 4.322.5); no se han hallado paralelos para el resto de las citas recogidas en este capítulo, **Il. 16.7**, **18.107**, **5.252**, **11.388** y **15.494-15.496**; sobre los **combates singulares**, Porfirio (*Ad Il.* 5.1.11); sobre las **comparaciones** en Homero, existen alusiones parecidas en Dion Crisóstomo (*Or.* 55.9.3-55.10.1), Luciano de Samosata (*Musc. Enc.* 5.6-5.13) y Flavio Filóstrato (*Her.* 700.5-700.10).

En éste y en el siguiente capítulo el autor centra su atención en la definición de ἀρετή según la filosofía estoica y peripatética respectivamente. Fiel a su homerolatría, Ps. Plutarco entiende que tanto en uno como en otro caso aquellas escuelas, por más incompatibles que fueran sus presupuestos al respecto, se habían inspirado en la sabiduría oculta bajo las palabras del vate.

Como bien aclara al principio del capítulo 134, los integrantes de la secta habían definido la virtud como ἀπάθεια, la impassibilidad o imperturbabilidad ante las pasiones que lleva como resultado a la ἀταραξία, la tranquilidad del alma. Esta forma abreviada en la que el autor refiere dicha definición, muy probablemente tomada de la tradición doxográfica, puede leerse, también, en Diógenes Laercio (7.117.1-7.117.3 [= fr. 448

Arnim⁸⁵²]) o Arriano (*Epict.* 1.4.28.1-1.4.29.3 [= fr. 144.4-144.6 Arnim⁸⁵³]), pero es un comentario anónimo de la *Ética a Nicómaco* (*Anonymi In EN II-V* 128.5-128.8 [= fr. 201 Arnim]) editado por Gustav Heylbut a finales del XIX⁸⁵⁴, en donde se apela, además, a la antigüedad de la opinión adoptada por los estoicos⁸⁵⁵, el que más se acerca a la opinión recogida por Ps. Plutarco:

ιστέον δὲ ὅτι καὶ πρὸ τῶν Στωικῶν ἦν ἡ δόξα αὕτη, ἢ τὰς ἀρετὰς ἐν ἀπαθείᾳ τιθεῖσα. καὶ τοῦτο δῆλον πεποίηκε δείξας ἐν μὲν ἀμετρίας ἡδονῶν καὶ λυπῶν τὴν κακίαν οὔσαν, ἐν δὲ τῷ μεμετρημένῳ τε καὶ ὠρισμένῳ τὴν ἀρετήν, κτλ.

Esta creencia suele presentarse, sin embargo, bajo otra forma en la mayoría de los textos. Ya se ha comentado en páginas anteriores⁸⁵⁶ que los estoicos solían ubicar juntas en el corazón tanto el alma racional, como la irracional. Yendo más lejos, según cuenta Plutarco en *De virtute morali* 441C 1-441D 3 (= fr. 202 y 459 Arnim), parece ser que incluso llegaron a identificarlas en una sola realidad bajo la denominación de “pensamiento” (διάνοια) o “principio rector” (τὸ ἡγεμονικόν), en el convencimiento de que “lo pasional e irracional no era distinguible de lo racional por diferencia alguna o por naturaleza.” De esta idea se seguía, como también explica el de Queronea, la creencia de que las pasiones no son más que “un razonamiento vil e inmoderado”⁸⁵⁷ sobre algo

⁸⁵² Diógenes Laercio, 7.117.1-7.117.3 (= fr. 448 Arnim): Φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν, διὰ τὸ ἀνέμπωτον εἶναι· εἶναι δὲ καὶ ἄλλον ἀπαθῆ τὸν φαῦλον, ἐν ἴσῳ λεγόμενον τῷ σκληρῷ καὶ ἀτέγκτῳ.

⁸⁵³ Arriano, *Epict.* 1.4.28.1-1.4.29.3 (= fr. 144.4-144.6 Arnim): τί οὖν ἡμῖν παρέχει Χρῆσιππος; “ἵνα γνῶς, φησὶν, ὅτι οὐ ψευδῆ ταῦτά ἐστιν, ἐξ ὧν ἡ εὐροιά ἐστι καὶ ἀπάθεια, ἅπαντα λάβε μου τὰ βιβλία καὶ γνώση ὡς <ἀληθῆ> τε καὶ σύμφωνά ἐστι τῇ φύσει τὰ ἀπαθῆ με ποιοῦντα.”

⁸⁵⁴ Heylbut, G., *Eustratii et Michaelis et Anonyma In Ethica Nicomachea Commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca* (Berlín, 1892) vol. 20 p. 122-255.

⁸⁵⁵ Piénsese, por poner un ejemplo, en Teognis, 1.1177-1.1178 Young:

Εἴ κ' εἴης ἔργων αἰσχρῶν ἀπαθῆς καὶ ἀεργός,

Κύρνε, μεγίστην κεν πεῖραν ἔχεις ἀρετῆς.

⁸⁵⁶ Cf. pp. 231 y 250.

⁸⁵⁷ Esa misma postura, en Cicerón, *Acad.* 1.39.4-1.39.7 (= fr. 207 Arnim): *nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam.*

indiferente, es decir, ni bueno, ni malo *per se*. Es lógico, entonces, que para los estoicos los estados de virtud y vicio, o lo que es lo mismo, las distintas disposiciones que podía adquirir el principio rector llevado por las pasiones, terminarían polarizándose en torno a la ausencia o presencia de aquéllas:

Κοινῶς δ' ἅπαντες οὗτοι τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται· καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινι καὶ φύσει [ψυχῆς] τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, δι' ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς καθ' ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ, λέγεσθαι δ' ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὀρμῆς ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρὸς τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἰροῦντα λόγον ἐκφέρηται· καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης.

Por tanto, según la ética estoica, será considerado virtuoso aquél que consiga aplacar las pasiones que perturban la tranquilidad de su alma o, para usar la expresión de nuestro exégeta, aquél que alcance la *ἀπάθεια*. Dicha impassibilidad es la que, con otras palabras, refiere Cicerón en *Tusc.* 4.37.1-4.37.8 al describir al hombre “sabio” o “feliz”, esto es, al que ha alcanzado la virtud⁸⁵⁸:

Ergo hic, quisquis est, qui moderatione et constantia quietus animo est sibique ipse placatus, ut nec tabescat molestiis nec frangatur timore nec sitienter quid expetens ardeat desiderio nec alacritate futili gestiens deliquescat, is est sapiens quem quaerimus, is est

⁸⁵⁸ También en *Acad.* 1.38.9-1.39.1 (= Fr. 207 Arnim): *cumque perturbationem animi illi (sc. antiqui) ex homine non tollerent naturaque et condolescere et concupiscere et extimescere et efferrī laetitia dicerent, sed ea contraherent in angustumque deducerent, hic (sc. Zeno) omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem; o en Tusc. 4.36.5-4.37.1: ex quo intellegitur, qualis ille sit, quem tum moderatum, alias modestum temperantem, alias constantem continentemque dicimus; non numquam haec eadem vocabula ad frugalitatis nomen tamquam ad caput referre volumus. quodnisi eo nomine virtutes continerentur, numquam ita pervolgatum illud esset, ut iam proverbii locum optineret, "hominem frugi omnia recte facere". quod idem cum Stoici de sapiente dicunt, nimis admirabiliter nimisque magnifice dicere videntur.*

beatus, cui nihil humanarum rerum aut intolerabile ad demittendum animum aut nimis laetabile ad exferendum uideri potest.

No obstante, a pesar de estos testimonios, el sentir de, al menos, una parte de los estoicos respecto a las pasiones y la virtud parece no haberse mantenido inalterable. De un modo paralelo y contrariamente a aquellas alusiones sobre la ἀπάθεια, existen textos que admiten la presencia de ciertas afecciones en el hombre sabio. Los estoicos, que solían referirse a ellas con el nombre de εὐπάθειαι, distinguían tres en concreto: la alegría (χαρά), la precaución (εὐλάβεια) y la voluntad (βούλησις), pasiones que los del Pórtico consideraban la respuesta del virtuoso a otras, su contrapartida inmoderada, como el placer (ἡδονή), el miedo (φόβος) y el deseo (ἐπιθυμία) respectivamente⁸⁵⁹. El libro primero del *De passionibus* atribuido a Andronico Rodio (*De passionibus lib. primus* 6.1.1-6.1.4 [= fr. 432 Arnim]⁸⁶⁰), Diógenes Laercio (7.116.1-7.116.6 [= fr. 431 Arnim]⁸⁶¹), el léxico *Suda* (*epsilon* 3633.1-3633.6⁸⁶²) o el atribuido a Zonaras (*epsilon* 910.4-910.8⁸⁶³) se hacen eco de

⁸⁵⁹ Sobre la εὐπάθεια en la ética estoica, Brennan, T., “Stoic Moral Psychology”, en Inwood (2003) 269-274; Korfmacher, W.Ch., “Stoic Apatheia and Seneca's De Clementia” *TAPhA* 77 (1946) 44-52; Sharples, R.W., *Stoics Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy* (Nueva York, 2003) 70; Zeller (1892) 290-292.

⁸⁶⁰ *De passionibus lib. primus* 6.1.1-6.1.6: Εὐπαθείας εἶδη γ'. Βούλησις· χαρά· εὐλάβεια. [εὐπείθεια].

α' Βούλησις μὲν οὖν ἔστιν εὐλογος ὄρεξις.

β' Χαρά δὲ εὐλογος ἔπαρσις.

γ' Εὐλάβεια δὲ εὐλογος ἔκκλισις· [ἡ φυλακὴ κακοῦ· ἡ ἐπιμέλεια φυλακῆς].

[δ' Εὐπείθεια δὲ ἔξις κάτω κατεσταλμένης τὰς κόρας ἔχουσα].

⁸⁶¹ Diógenes Laercio, 7.116.1-7.116.6: Εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαράν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὕσαν εὐλογον ἔπαρσιν· τὴν δ' εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὕσαν εὐλογον ἔκκλισιν. φοβηθῆσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθῆσεσθαι δέ. τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὕσαν εὐλογον ὄρεξιν. κτλ.

⁸⁶² *Suda*, *epsilon* 3633.1-3633.6: Εὐπάθεια: διάχυσις καὶ ἄνεσις τῆς ψυχῆς, καὶ τρυφή. ἡ εὐπάθεια διαιρεῖται εἰς χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ ἡ μὲν χαρὰ ἐναντία ἔστι τῇ λύπῃ καὶ τῇ ἡδονῇ οὕσαν εὐλογον ἔπαρσιν· τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὕσαν εὐλογον ἔκκλισιν. φοβηθῆσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθῆσεσθαι δέ. τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν εἶναι τὴν βούλησιν, οὕσαν εὐλογον ὄρεξιν. κτλ.

⁸⁶³ Ps. Zonaras, *epsilon* 910.4-910.8: ‘Εὐπάθεια’. διάχυσις καὶ ἄνεσις τῆς ψυχῆς καὶ τρυφή. διαιρεῖται δὲ εἰς χαράν, εὐλάβειαν καὶ βούλησιν. καὶ φασὶν τὴν χαράν ἐναντίαν εἶναι τῇ λύπῃ· τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ θυμῷ· τὴν δὲ ἐπιθυμίαν τῇ βουλήσει.

esta doctrina estoica. No obstante, el testimonio más interesante de todos es probablemente el de Plutarco, también en *De Virtute Morali*. En 449A 2-449B 7 (= fr. 439 Arnim), algunos párrafos después del texto antes, donde describía la restrictiva actitud de los estoicos respecto a las pasiones, el de Queronea destaca, en su postura siempre crítica hacia esta escuela, la incompatibilidad de tal punto de vista respecto a la permisividad implícita en la εὐπάθεια:

Οἷς καὶ αὐτοὶ (sc. οἱ Στωικοὶ) τρόπον τινὰ διὰ τὴν ἐνάργειαν ὑπέικοντες αἰδεῖσθαι τὸ αἰσχρνεσθαι καλοῦσι καὶ τὸ ἥδεσθαι χαίρειν καὶ τοὺς φόβους εὐλαβείας, ταύτην μὲν οὐδενὸς ἂν αἰτιασαμένου τὴν εὐφημίαν, εἰ τὰ αὐτὰ πάθη προστιθέμενα μὲν τῷ λογισμῷ τούτοις καλοῦσι τοῖς ὀνόμασι, μαχόμενα δὲ καὶ βιαζόμενα τὸν λογισμὸν ἐκείνοις· [...] καίτοι πάλιν αὐτοὶ τὰς τε χαρὰς ἐκείνας καὶ τὰς βουλήσεις καὶ τὰς εὐλαβείας εὐπαθείας καλοῦσιν οὐκ ἀπαθείας, ὀρθῶς ἐνταῦθα χρώμενοι τοῖς ὀνόμασι· γίνεται γὰρ εὐπάθεια τοῦ λογισμοῦ τὸ πάθος οὐκ ἀναιροῦντος ἀλλὰ κοσμοῦντος καὶ τάπτοντος ἐν τοῖς σωφρονοῦσιν.

Las causas que pudieron haber motivado este cambio de actitud, bien se produjera por disensiones surgidas en el propio seno de la secta, bien por un acercamiento a las posturas más moderadas de la Academia o la escuela peripatética, pasan a un segundo plano en lo que respecta al estudio del *De Homero*. Por el contrario, determinar la razón por la que Ps. Plutarco guarda silencio sobre esta otra idea de las εὐπάθειαι sí adquiere relevancia, pues dicha circunstancia parece incidir en la idea de un autor cuyo conocimiento de la filosofía se revela como meramente superficial.

Con relación a este punto e incidiendo de nuevo en el tratamiento de las pasiones propugnado por los estoicos, es interesante el testimonio de Aulo Gelio en *Noctes Atticae* 12.5.10.1-12.5.10.13 (= Panecio, fr. 111 van Straaten). Allí se hace referencia a las dudas que algunos miembros de la secta, entre los que Gelio destaca a Panecio de Rodas, albergaban respecto a la posibilidad de llegar a un estado real de ἀπάθεια:

“*Sed haut scio,*” inquit “*an dicat aliquis, ipsum illud, quod pugnat, quod gemit, si malum dolor non est, cur necesse est gemere et pugnare? [...] Haec ergo uir sapiens tolerare et eluctari potest, non admittere omnino in sensum sui non potest; ἀναληγσία enim atque ἀπάθεια non meo tantum,*” inquit “*sed quorundam etiam ex eadem porticu*

prudentialium hominum, sicuti iudicio Panaetii, grauis atque docti uiri, improbata abiectaue est.”

Es difícil determinar, a partir únicamente de este texto, hasta qué punto puede considerarse a Panecio responsable del cambio de actitud respecto a la postura ortodoxa de la ἀπάθεια. Sin embargo, esta posibilidad no es algo descabellado. La mayor parte de lo que se conoce sobre el filósofo proviene de Cicerón. El orador no sólo alude a Panecio en más de cincuenta ocasiones en toda su obra, sino que se declara alguna vez seguidor suyo (por ejemplo, en *Off.* 2.60.8-2.60.9 ó 3.7.1-3.7.3⁸⁶⁴) e incluso llegó a traducir parcialmente uno de los libros del estoico, Περὶ τοῦ καθήκοντος, en su *De Officiis*. Pues bien, Cicerón describe a Panecio en *Fin.* 4.79.1-4.79.6⁸⁶⁵ como un hombre moderado, alejado de la “tristeza y aspereza” del resto de los estoicos y abierto a posturas filosóficas ajenas a las de la secta, si, a juzgar por su testimonio, “tenía siempre en los labios a Platón, Aristóteles, Jenócrates, Teofrasto o Dicearco”. La semblanza de Panecio que se desprende de las palabras del latino resulta coherente con aquellas reservas sobre la ἀπάθεια que le atribuye Aulo Gelio. Pero, es más, algunas de las ideas cuya autoría, se supone, descansa en aquel estoico son compatibles con la εὐπάθεια⁸⁶⁶. Así, en el caso de su creencia en la imperfección humana y en la consecuente imposibilidad de alcanzar un estado de virtud

⁸⁶⁴ *Off.* 2.60.8-2.60.9: *hic ipse Panaetius, quem multum in his libris secutus sum non interpretatus; Off.* 3.7.1-3.7.3: *Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus.*

⁸⁶⁵ *Fin.* 4.79.1-4.79.6: *quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.*

⁸⁶⁶ J.M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969) 195-196, también relaciona a Panecio con el intento por moderar la ética estoica, pero considera que ἀπάθεια y εὐπάθεια son usados como sinónimos en el sentido no tanto de “negación” de las pasiones, como de “contención” respecto a las mismas. Sin embargo, ambas palabras sí que parecen tener usos distintos, como apunta Plutarco en *De Virtute Morali* 449A 2-449B 7 (p. 180). Y es que, al contrario de lo que ocurre con el término ἀπάθεια, el uso de εὐπάθεια aparece casi siempre circunscrito a las mismas pasiones: βούλησις, χαρά y εὐλάβεια. Es decir, εὐπάθεια da la impresión de tener un sentido más concreto.

plena⁸⁶⁷ o de su exhortación a seguir las inclinaciones naturales como un modo de acercarse a la virtud, evitando siempre aquellas que condujeran a la κακία⁸⁶⁸.

Sea como fuere, ya se tome a Panecio como el responsable último de la doctrina de la εὐπάθεια, ya como un simple transmisor de la misma, el hecho es que la alusión al filósofo por parte de Aulo Gelio apunta a que dicha idea era ya conocida en el s. II a.C. Puede suponerse, haciendo un ejercicio de imaginación, que, sólo a partir de esta circunstancia, la omisión de Ps. Plutarco revelaría una fecha de composición para *De Homero* anterior a la aparición de la εὐπάθεια entre los filósofos del pórtico, con la consecuente modificación de la datación de nuestro tratado, que habría de ser adelantada en varios siglos. Y, sin embargo, sabemos que tal posibilidad es imposible de aceptar: recuérdese, por ejemplo, que el exégeta menciona a un autor del s. I a.C., Dionisio Tracio, en el capítulo segundo. Por otro lado habría de tenerse en cuenta que el influjo del estoicismo heterodoxo de Panecio probablemente fue limitado en alcance, puesto que, en general, la fidelidad hacia la autoridad de los fundadores es una constante en la secta. El hecho es que Ps. Plutarco guarda silencio sobre una doctrina existente en su tiempo y, sin embargo, prefiere exponer otra anterior. Esta preferencia suya por el enfoque más antiguo de la ἀπάθεια podría explicarse bien por su desconocimiento sobre el cambio de parecer

⁸⁶⁷ *Off.* 1.46.1-1.46.9: *Quoniam autem vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur, si sunt simulacra virtutis, etiam hoc intellegendum puto, neminem omnino esse neglegendum, in quo aliqua significatio virtutis appareat, colendum autem esse ita quemque maxime, ut quisque maxime virtutibus his lenioribus erit ornatus, modestia, temperantia, hac ipsa, de qua multa iam dicta sunt, iustitia.* Aunque M. Van Straaten no incluye este texto entre los fragmentos de Panecio, otros lo consideran representativo de su pensamiento, como Inwood, B. y Donini, P., “Stoic Ethics”, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra *et al.* (Cambridge, 2008) 727; Sedley, D., “The School, from Zeno to Arius Didymus”, en Inwood (2003) p. 24 n.35; Sharples, R.W., *Stoics Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy* (Nueva York, 2003) 111.

⁸⁶⁸ *Off.* 1.110.1-1.110.9: *Admodum autem tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius, decorum illud, quod quaerimus, retineatur. Sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur; neque enim attinet naturae repugnare nec quicquam sequi, quod assequi non queas.* Como en el caso anterior Van Straaten tampoco recoge este testimonio, pero, de nuevo, Inwood, B. y Donini, P., en Algra *et al.* (2008) 708 y Sharples (2003) 105 consideran que la idea procede de Panecio.

respecto a las pasiones acaecido en el estoicismo medio, bien porque, quizá, hubiera hecho uso de una fuente exegética anterior a dicho cambio, si se da por hecho que la interpretación de los versos citados en este capítulo proviene en último término de un comentarista estoico, como parece lógico. En cualquier caso, esa elección incide de manera indirecta en la datación de la obra, pues lleva a preguntarse si el autor no habría actuado del mismo modo en lo que atañe a los postulados de la filosofía neoplatónica.

Volviendo al estudio de los paralelos de este capítulo, Ps. Plutarco podría haberse valido de aquella tradición que hacía de Odiseo un sabio abnegado, de la misma que hace uso en párrafos anteriores, para hacer depender de Homero la concepción de la virtud como ἀπάθεια. Éste era un tópico extendido entre los comentaristas del poeta, recurrente, por ejemplo, en Eustacio (*Ad Od.* 1.325.11-1.325.13⁸⁶⁹, 1.352.26-1.352.27⁸⁷⁰, 1.370.25-1.370.27⁸⁷¹, etc.). Sin embargo, para transponer a la epopeya homérica la antigua idea estoica de que la virtud se encuentra en la negación total de las pasiones, el autor de *De Homero* selecciona seis pasajes en los que se percibe cierta actitud de reproche respecto a algunos estados de ánimo, concretamente, la aflicción (*Il.* 19.218-19.219 y 16.7), la ira (*Il.* 18.107) y el miedo (*Il.* 5.252, 15.494-15.496 y 11.388). Existen otros hexámetros objeto de un comentario parecido, como por ejemplo, entre los escolios, *Il.* 7.426⁸⁷². Sin embargo, excepto, quizá, en lo que atañe al primero de los citados en este capítulo, la interpretación de Ps. Plutarco carece de paralelos.

En opinión del autor, Homero había advertido acerca de dejarse llevar en exceso por la pena o la aflicción mediante las palabras con que Odiseo, en *Il.* 19.218-19.219, intenta

⁸⁶⁹ *Ad Od.* 1.325.11-1.325.13: Ἰστέον δὲ ὡς εἴτε γευσάμενος τοῦ λωτοῦ καὶ Ὀδυσσεὺς ὅμως ἀπέστη, ἐγκράτειαν αἰτιατέον αὐτοῦ, εἴτε καὶ μὴ γευσάμενος οὐκ ἐκινήθη δι' ἐπιθυμίας, ἐπαινετέον τῆς φιλοσοφίας αὐτὸν, δι' ἣν ἀπαθῆς ἦν.

⁸⁷⁰ Cf. n. 588.

⁸⁷¹ *Ad Od.* 1.370.25-1.370.27: Ἡ δὲ θηριώδης ἀγριότης τῶν Λαιστρυγόνων ἔπεισε τοὺς ἀλληγοροῦντας, εἰς ἧθη μεταλαβεῖν αὐτοὺς θηριώδη μικρὸν τι ἀπεικότα τοῦ θυμοῦ Κύκλωπος. ὕφ' ὧν Λαιστρυγόνων ἄλλοι μὲν ἄν παραπόλιντο ἐν αὐτῷ τῷ λιμένι παθόντες ναύαγιον οἰκτιστον, ὥσπερ καὶ ὑπὸ Κύκλωπος τοῦ θυμοῦ οἱ αὐτῷ περιπεπωκότες. Ὀδυσσεὺς μέντοι ἀπαθῆς ἄν διεκφύγη καὶ τὰ τοιαῦτα κακά.

⁸⁷² *Sch.* *AT Il.* 7.426a1: ex. δάκρυα θερμὰ χέοντες: βαρβάρων ἴδιον ὁ θρῆνος, ἐπὶ δὲ τῶν Ἑλλήνων μόνον “ἀχνύμενοι” (*Il.* 7.431) φησὶν· *AT* πάλιν γὰρ τὸ μὴ λυπεῖσθαι ἀπαθείας ἦν. T. Otro escolio, *sch.* b *Il.* 7.426a2, transmite prácticamente la misma reflexión sobre el mismo verso.

hacer entrar en razón a Aquiles, cuando, ávido de venganza por la muerte de Patroclo, niega el descanso a los guerreros griegos. La sugerencia del Laertiada de guardar el duelo por el joven durante un día es tomada, normalmente, como una referencia a los usos funerarios tradicionales, como ocurre en Estobeo, 4.55.8.1-4.55.8.3, o uno de los escolios, *sch. bTil Il. 19.228b*. Eustacio, por el contrario, se acerca a *De Homero*, aunque vagamente y omitiendo cualquier alusión a la escuela estoica, al explicar la cita en *Ad Il. 4.322.3- 4.322.5* como una exhortación a la ἀπάθεια o, consciente acaso de la dificultad que ésta entraña, a la resignación:

Σημείωσαι δὲ καὶ τὸ "νηλέα θυμὸν ἔχοντας" ὅτι οὐκ ἐπὶ ψόγου ὡς ἐν ἄλλοις εἴληπται, ἀλλὰ τὸν ἀπαθῆ ἢ δυσπαθῆ καὶ ἀπενθῆ καὶ ὀλιγόδακρυον νηλέα εἶπεν ἐνταῦθα ὁ ποιητής.

Pese a la referencia explícita a la ἀπάθεια, el parecido de este comentario con la interpretación de Ps. Plutarco no parece ir más allá de una coincidencia formal, habida cuenta, como se acaba de apuntar, de la postura más abierta adoptada por Eustacio. Por otro lado, la lectura de este último se limita a la aclaración sobre el adjetivo νηλέα, sin hacer alusión alguna a la Estoa o a la idea de virtud en el poeta.

Tras *Il. 19.218-19.219* y con un propósito similar, el autor cita *Il.16.7*. Aquiles compara allí con una muchacha a Patroclo, que llora impotente al ver a los teucros avanzar hacia el campamento griego. La reprobación del abatimiento pretendida por Ps. Plutarco en aquel verso no halla ecos en otros autores: los comentarios de Eustacio (*Ad. Il. 3.795.9-3.795.25*) y los escolios (*sch. Il. bT 16.7, sch. T Il. 16.7, sch. bT Il. 16.7-10 y sch. bT 16.7-8*) se concentran únicamente en explicar el símil establecido por Aquiles.

En lo que atañe a la crítica sobre la ira, el autor vuelve a servirse de la figura del Pelida, esta vez, a través de *Il. 18.107*. El héroe, afligido porque el altercado con Agamenón hubiera causado indirectamente la muerte de Patroclo, anhela el fin de toda disputa. Dicho deseo da lugar en la mayoría de los casos a una exégesis de corte físico en la que se ve un alegato del poeta a favor del carácter armonioso de la naturaleza, alegato en contra del que, según la misma interpretación, Heráclito había ideado su doctrina de los contrarios, el

famoso “Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς”⁸⁷³. Ésta es la opinión que recogen Aristóteles (*EE* 1235a 24-1235a 29), Simplicio (*In Cat* 8.412.22-8.412.26), Eustacio (*Ad Il.* 4.144.21-4.145.8) y los escolios (*sch. A Il.* 18.107a1 y *sch. T Il.* 18.107a2). Existe, sin embargo, una explicación de carácter moral que, como *De Homero*, gira en torno al concepto de ira, la recogida por Porfirio en *Quaestionum Homericarum liber I* 69.8-71.7 (*recensiones X et V*):

Πρῶτος δοκεῖ Πλάτων λύπας ἡδοναῖς μίγνυμένας δεικνύουσαι ἐπ’ ὀργαῖς καὶ πένθεσιν, Ὅμηρου πρῶτον τοῦτι συνωρακότος καὶ τὸν Πλάτωνα διδάξαντος. ὀργὴν μὲν γὰρ οὐδέποτε Ὅμηρος εἴρηκε, χόλον δὲ ἀπὸ τὴν προσαγορεύει οἰκειότερον, ἀπὸ τῆς χολῆς, ἥτις ἐν τῷ πάθει κρατεῖ, ἄχος δὲ καὶ ἡδονὴν μεμίχθαι τῷ χόλῳ φησίν, [...] ὅτι δὲ καὶ ἡδονῆ συμμιγῆς ἢ ὀργῆ καὶ ὅτι ἔφεσις ἐστὶ καὶ μέτοχος ἐπιθυμίας, ἐξηγεῖται λέγων· "ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ’ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο καὶ χόλος, ὅς τ’ ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι", τοῦτέστι ἐν ἐφέσει γενέσθαι καὶ ἐπιθυμία τοῦ χαλεπαίνειν.

Esta lectura tiene, no obstante, el inconveniente de apoyarse en una perspectiva platónica, la desarrollada por el filósofo en *Phlb.* 47c 1-50e 2, que supone a las pasiones participando del placer y el dolor a la vez. Tampoco puede relacionarse, entonces, el comentario de Porfirio con el de nuestro autor, aun siendo ambos de corte moral.

De Homero finaliza con el miedo la relación de afecciones censuradas por el poeta. Según el exégeta, episodios como la negativa de Diomedes ante el consejo de Esténelo acerca de rehuír el combate con Pándaro y Eneas (*Il.* 5.252), la arenga de Héctor a los teucros, ya próximos en su ataque al campamento griego (*Il.* 15.494-15.496), o la fanfarronada de Diomedes menospreciando una herida de flecha que Paris le infligiera en el pie (*Il.* 11.388) constituyen una advertencia velada respecto a aquel πάθος. Pero tampoco esta vez se conservan exégesis relacionadas con la de Ps. Plutarco. Y es que gran parte de las observaciones sobre estos hexámetros no van más allá de determinadas precisiones sobre su contenido: el sentido del indefinido τὶ y del sustantivo φόβος en el primero de ellos⁸⁷⁴, la exhortación a la virtud para con la patria en el caso de la segunda cita⁸⁷⁵ o de

⁸⁷³ Fr. 22B 53 DK.

⁸⁷⁴ En los escolios, *sch. A Il.* 1.522a1, *sch. T Il.* 1.522a2, *sch. A^{int} Il.* 5.522a, *sch. bT Il.* 5.522c y *sch. A Il.* 6.465.

alguna aclaración en lo que atañe a la etimología o el uso de ἐπιγράφω o ταρσός en la tercera⁸⁷⁶. Pese a esto, una última de entre las pretendidas muestras del desdén en el poeta hacia la cobardía de las que se hace eco el capítulo 134, esto es, su indicación sobre quienes acatan sin dudas la orden de entablar combate singular, sí parece hallar, al menos, un paralelo en Porfirio (*Ad Il.* 5.1.11):

ἢ δὲ πρὸς ἓνα τινὰ μονομαχία εὐθαρσέστερον καὶ γενναιότερον.

Acaso llevado por todos estos ejemplos de valor con los que intenta ilustrar el rechazo de Homero respecto a un carácter inclinado en demasía al miedo, el autor, dejando ya de lado la argumentación sobre la ἀπάθεια, concluye el capítulo 134 con una referencia a las comparaciones usadas para destacar el comportamiento valeroso, en concreto las que se valen de la figura del león, el jabalí, el torrente o la tempestad. Aunque, en general, el resto de menciones a dichos símiles persigue objetivos distintos, parece claro que la idea subyacente a todas es la misma, esto es, el uso homérico de aquellas entidades para poner de relieve la valentía. Por ejemplo, Luciano en su *Encomio de la Mosca* (*Musc. Enc.* 5.6-5.13) reivindica el papel de este insecto en Homero como imagen del arrojo, frente a los símiles acostumbrados:

τὴν μὲν γὰρ ἀνδρίαν καὶ τὴν ἀλκὴν αὐτῆς οὐχ ἡμᾶς χρὴ λέγειν, ἀλλ' ὄς μεγαλοφρονότατος τῶν ποιητῶν Ὅμηρος· τὸν γὰρ ἄριστον τῶν ἠρώων ἐπαινέσαι ζητῶν οὐ λέοντι ἢ παρδάλει ἢ ὑὲ τὴν ἀλκὴν αὐτοῦ εἰκάζει, ἀλλὰ τῷ θάρσει τῆς μυίας καὶ τῷ ἀτρέστῳ καὶ λιπαρεῖ τῆς ἐπιχειρήσεως· οὐδὲ γὰρ θράσος ἀλλὰ θάρσος φησὶν αὐτῇ προσεῖναι.

⁸⁷⁵ En Licurgo (*Oratio in Leocratem* 103.1-104.5), Estobeo (3.39.18.1- 3.39.21.2), Eustacio (*Ad Il.* 3.757.24-3.758.24 y 3.759.13-3.760.1) y un escolio (*sch.* T *Il.* 15.496-8a1).

⁸⁷⁶ Dionisio Tracio (*Ars grammatica* 1.1.9.2-1.1.9.5), Melecio (*De natura hominis* 69.17-69.19 y 130.29-130.31), Estéfano (*In Int* 5.1-5.5), Eustacio (*Ad Il.* 3.219.2-3.219.24) o un escolio (*sch.* bT *Il.* 11.388b). Esta tónica se rompe en otro escolio, *sch.* T *Il.* 11.388a, que hace de Diomedes el paradigma de la imperturbabilidad helénica: Ἑλληνικὸν τὸ ἐπικρύπτειν πρὸς ἐχθροὺς τὴν συμφορὰν.

De un modo parecido, sugieren también la misma idea Dion Crisóstomo en su *Περὶ Ὀμήρου καὶ Σωκράτους* (*Or.* 55.9.3-55.10.1⁸⁷⁷) o Flavio Filóstrato (*Her.* 700.5-700.10⁸⁷⁸). Pero, aun así, la coincidencia en estos casos, no sólo en los últimos, también en lo que respecta a Porfirio y la *μονομαχία*, lejos de deberse a una fuente común a todos, parece explicarse más fácilmente como fruto de la misma observación en estos autores: no pasa desapercibido que el enaltecimiento del valor es claramente, sin necesidad del recurso a procedimientos alegóricos, la intención del poeta en aquellos pasajes.

⁸⁷⁷ *Or.* 55.9.3-55.10.1: *περὶ ἀρετῆς ἀνθρώπων καὶ κακίας καὶ περὶ ἀμαρτημάτων καὶ κατορθωμάτων καὶ περὶ ἀληθείας καὶ ἀπάτης καὶ ὅπως δοξάζουσιν οἱ πολλοὶ καὶ ὅπως ἐπίστανται οἱ φρόνιμοι. καὶ μὴν εἰκάσαι καὶ παραβαλεῖν ἰκανώτατοι ἦσαν. - Τοῦτο μὲν θαυμαστόν, εἰ ταῖς Ὀμήρου παραβολαῖς πυρὸς καὶ ἀνέμων καὶ θαλάττης καὶ ἀετῶν καὶ ταύρων καὶ λεόντων καὶ τῶν ἄλλων, οἷς ἐκόσμησε τὴν ποίησιν Ὀμηρος, σὺ παραβαλεῖν ἀξιώσεις τοὺς Σωκράτους κεραμέας καὶ [τοὺς] σκυτοτόμους.*

⁸⁷⁸ *Her.* 700.5-700.10: *Ὀμηρος δὲ οὐκ ἀξιοῖ σφᾶς τῶν ἴσων· τὸν μὲν (Διομήδεα) γὰρ λέοντί τε εἰκάζει καὶ ποταμῷ γεφύρας ἀπάγοντι καὶ ἀνθρώπων ἔργα, καὶ γὰρ οὕτως ἐμάχετο, ὁ δ' (Σθέnelος) οἷον θεατῆς τοῦ Διομήδους ἔσθηκε φηγῆς τε ζύμβουλος αὐτῷ γιγνόμενος καὶ ἄρχων φόβου.*

14. *De Homero* 2 cap. 135 (1571-1605): definición aristotélica de la virtud.

Οἱ δ' ἐκ τοῦ Περιπάτου τὴν ἀπάθειαν ἀνέφικτον ἀνθρώπῳ νομίζουσι, τὴν δὲ μετριοπάθειαν εἰσάγοντες, τῷ τὴν ὑπερβολὴν τῶν παθῶν ἀναιρεῖν, μεσότητι τὴν ἀρετὴν ὀρίζονται. καὶ Ὅμηρος ἀεὶ παράγει τοὺς ἀρίστους οὔτε ἀγεννεῖς οὔτε μὴν ἀφόβους ἢ ἀλύπους <ἢ ἀοργήτους> παντελῶς, ἐν τῷ μὴ ἄγαν δὲ τοῖς πάθεσι κρατεῖσθαι τῶν φαύλων διαφέροντας· φησὶ γάρ

τοῦ μὲν γάρ τε κακοῦ τρέπεται χρῶς ἄλλυδις ἄλλη,
οὐδέ οἱ ἀτρέμας ἦσθαι ἐρητύετ' ἐν φρεσὶ θυμός,
ἐν δὲ τέ οἱ κραδίη μεγάλα στέρνοισι πατάσσει
κῆρας ὀιομένῳ, πάταγος δέ τε γίνετ' ὀδόντων·
τοῦ δ' ἀγαθοῦ οὔτ' ἄρ' τρέπεται χρῶς οὔτε τι λίην
ταρβεῖ.⁸⁷⁹

εὐδὴλον γὰρ ὅτι τοῦ ἀγαθοῦ τὸ λίαν φοβεῖσθαι ὑφελὼν τὸ μέτριον κατέλιπε. (τοῦτο δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὁμοίων, λύπης τε καὶ ὀργῆς, χρὴ νοεῖν.) τοιοῦτόν ἐστι κάκεινο·

Τρῶας μὲν τρόμος αἰνὸς ὑπήλυθε γυῖα ἕκαστον,
Ἐκτορί τ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι πάτασεν.⁸⁸⁰

οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι καὶ ὀρῶντες ἔτρεμον, ὁ δ' ἐν τῷ κινδύνῳ καθεστὼς ἀνδρεῖος ὢν μόνον ἠγωνία. ὅθεν ἄλλως μὲν ποιεῖ τὸν Δόλωνα⁸⁸¹ καὶ τὸν Λυκάονα⁸⁸² φοβουμένους, ἄλλως δὲ τὸν Αἴαντα⁸⁸³ καὶ τὸν Μενέλαον⁸⁸⁴, ἐντροπαλιζομένους καὶ βάδην ὑποχωροῦντας, ὥσπερ ἀπωσμένους σταθμοῦ λέοντας. ὡσαύτως δὲ καὶ λυπουμένων διαφορὰς ἐπιδείκνυσι καὶ ἠδομένων ὁμοίως, ὥσπερ ὁ μὲν Ὀδυσσεύς, διηγούμενος ὃν τρόπον τοὺς Κύκλωπας ἐξηπάτησεν, ἔφη

ἐμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ,⁸⁸⁵

οἱ δὲ μνηστῆρες, πεσόντα τὸν πτωχὸν ἰδόντες,

χεῖρας ἀνασχόμενοι γέλω ἔκθανον.⁸⁸⁶

⁸⁷⁹ *Il.* 13.279-13.285, con la omisión del verso 281.

⁸⁸⁰ *Il.* 7.215-7.216. δέ πορ μὲν en Monro-Allen (1920).

⁸⁸¹ *Il.* 10.374-10.377.

⁸⁸² *Il.* 21.64-21.69.

⁸⁸³ *Il.* 11.544-11.557.

⁸⁸⁴ *Il.* 17.108-17.113.

⁸⁸⁵ *Od.* 9.413.

⁸⁸⁶ *Od.* 18.100.

φαίνεται δὲ ἐν ἑκατέρῳ ἢ τοῦ μετρίου διαφορά. καὶ ὁ μὲν Ὀδυσσεὺς τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς ἐρών καὶ κλαίουσαν ἐπ' αὐτῷ ὄρων φέρει,

ὀφθαλμοὶ δ' ὡς εἰ κέρα ἔστασαν ἠὲ σίδηρος,⁸⁸⁷

τῶν δὲ μνηστήρων, τῆς αὐτῆς ἐρώντων, θεασαμένων αὐτήν

λύτο γούνατ', ἔρωσ δ' ἄρα θυμὸν ἔθελγε,

πάντες δ' ἠρήσαντο παραὶ λεχέεσσι κλιθῆναι.⁸⁸⁸

τοιαῦτα μὲν ἐστὶ τὰ παρὰ τῷ ποιητῇ περὶ ψυχῆς δυνάμεων καὶ παθῶν.

Los del Perípato consideran la tranquilidad del alma inalcanzable para el hombre, pero, cuando introdujeron la moderación en las pasiones, al abolir el exceso en las pasiones, definieron la virtud en la medida. También Homero describe a los mejores no como innobles, ni temerarios, o incapaces de sentir por completo pena o cólera, sino diferenciándose de los malos en el no dejarse dominar en demasía por las pasiones, pues dice

*“ya que del cobarde muda el aspecto la piel una y otra vez,
y no deja asentarse intrépido a su ánimo en el pecho,
sino que su corazón da grandes latidos en el pecho,
ante la idea de la muerte, y el rechinar le sobreviene de dientes:
del valiente jamás muda el aspecto la piel ni en exceso
se asusta.”*

Así pues, bien claro está que al suprimir el miedo en exceso en el valiente, dejó el justo medio. (Esto también ha de pensarse sobre los semejantes, la pena y la cólera.) Tal es también aquello:

*“a cada uno de los troyanos un temblor terrible les sobrevino en sus miembros,
y a Héctor mismo el ánimo se le sobresaltó en el pecho.”*

Pues los demás también temblaban al verlo y él irguiéndose en el peligro, aun siendo valiente, sólo sentía angustia. Por ello describe a Dolón y a Licaón, por un lado, aterrados y, por otro, a Áyax y Menelao, volviéndose de vez en cuando y retrocediendo paso a paso, como leones ahuyentados de un establo. Del mismo modo, muestra también por igual las diferencias entre quienes penan y gozan, como cuando Odiseo, al relatar de qué modo engañó a los Cíclopes, decía

“y rió mi corazón,”

pero los pretendientes, cuando vieron al mendigo caer,

“levantando las manos, morían de la risa.”

⁸⁸⁷ Od.19.211.

⁸⁸⁸ Od. 18.212-18.213. El primer verso en la edición de P. von der Mühl: λύτο γούνατ', ἔρω δ' ἄρα θυμὸν ἔθελχθεν.

Se muestra en cada caso la diferencia respecto al justo medio. También Odiseo, enamorado de su esposa, cuando la ve llorando, se contiene,

“y los ojos, como si fueran de cuerno se quedaron o de hierro,”

y, en cambio, al verla los pretendientes, enamorados de ella,

*“se les aflojaron los miembros y el amor entonces les hechizó el ánimo,
y todos desearon reclinarse a su lado en el lecho.”*

Tal en el poeta es lo relativo a las facultades y las pasiones en el alma.

Paralelos: sobre la virtud ética como **μετριοπάθεια**, Aristóteles (*EE* 1220b 27-1220b 35, 1222a 6-1222a 12 y 1227b 5-1227b 11, *MM* 1.8.1.1-1.8.2.5 y 1.9.5.1-1.9.6.9) o, en la doxografía, Ario Dídimio (*Liber de philosophorum sectis* 54,2.34-55,1.1 [= Estobeo 2.7.1.37-2.1.7.40], ó 96,1.14-96,1.17 [= Estobeo 2.7.20.73-2.7.20.77]) y Diógenes Laercio (5.31.2-5.31.3); sobre **Homero y la μετριοπάθεια**, Sexto Empírico (*M.* 11.160.3-11.162.1), Eustacio (*Ad Il.* 1.179.29-1.180.1) y dos escolios (*sch.* T *Il.* 17.238-245a1, *sch.* b *Il.* 17.238-245a2); para **Il. 13.279-13.285**, comentarios cercanos en Plutarco (*De virtute morali* 452A 3-452A 8), Eustacio (*Ad Il.* 3.471.5-3.471.8) y un escolio (*sch.* bT *Il.* 13.284b); no se han hallado paralelos para **Il. 7.215-7.216**, aunque existe un comentario aproximado en un escolio (*sch.* bT *Il.* 7.216); tampoco para la **comparación de Dolón y Licaón con Ayante y Menelao**, pero Eustacio (*Ad Il.* 1.179.29-1.180.1) y un escolio (*sch.* bT *Il.* 7.216) hacen comentarios parecidos; sobre **el distinto tratamiento del valor** en ciertos héroes, Eustacio (*Ad Il.* 1.179.29-1.180.1) y un escolio (*sch.* bT *Il.* 7.216); sobre **Dolón**, Eustacio (*Ad Il.* 3.79.21-3.79.23, 3.89.21-3.89.23, 3.93.4-3.93.6, 3.94.19-3.94.20, 3.95.11-3.95.12) y los escolios (*sch.* bT *Il.* 3.19 y *sch.* bT *Il.* 10.375a); sobre **Licaón**, en los escolios (*sch.* bT *Il.* 3.333a y *sch.* bT *Il.* 21.64); sobre **Ayante**, Eustacio (*Ad Il.* 2.541.9-2.541.11 y 3.248.20-3.248.22); sobre **Menelao**, Eustacio (*Ad Il.* 4.23.4-4.23.6) y los escolios (*sch.* T *Il.* 6.62b1 y *sch.* Ge *Il.* 6.62); no hay paralelos exactos para la interpretación de **Od. 9.413**; en cuanto a **Od. 18.100**, lecturas parecidas en Eustacio (*Ad Od.* 2.166.30-2.166.32, 2.166.38-2.166.39, 2.170.7-2.170.9 ó 2.170.26-2.170.30); sobre **Od.19.211**, interpretaciones cercanas en Plutarco (*De virtute morali* 442D 5-442E 2, *De tranquillitate animi* 475A 5-475A 11 ó *De garrulitate* 506A 1-506B 6) y en los escolios (*sch.* B *Od.* 19.211 y *sch.* V *Od.* 19.211); no se han hallado paralelos para el comentario sobre **Od. 18.212-18.213**.

La homerolatría de nuestro exégeta lo lleva de nuevo a proponer al aedo como πρώτος εὐρετής de doctrinas filosóficas no ya pertenecientes a escuelas de pensamiento de lo más dispar, sino de base completamente incompatible, como ya ocurriera en los capítulos

dedicados a la providencia y el libre albedrío, o al alma. En efecto, si el capítulo 134 reconocía en Homero el germen de la restrictiva ἀπάθεια estoica, los párrafos siguientes lo presentan, por el contrario, como el inspirador de la más moderada μετριοπάθεια aristotélica. De este modo, el autor de *De Homero*, en su reivindicación del poeta como inspiración para el hombre griego, termina por hacerlo partícipe de aquel eclecticismo del que él mismo da muestras una y otra vez en este escrito.

La definición de ἀρετή como elección consciente del término medio entre dos pasiones opuestas, determinadas una y otra por el exceso o el defecto en un comportamiento concreto, o, más brevemente, como μεσότης, es recurrente en la ética aristotélica, como aclara Ps. Plutarco. De entre todas las ocurrencias en la obra del filósofo peripatético, quizá la forma que dicha definición toma en nuestro tratado se acerca especialmente a la desarrollada en *EN* 1106b 36-1107a 8:

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι. διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

Por supuesto, Aristóteles redundaba en la misma idea en otros lugares en sus éticas, como en *EE* 1220b 27-1220b 35⁸⁸⁹, *EE* 1222a 6-1222a 12⁸⁹⁰ ó *EE* 1227b 5-1227b 11⁸⁹¹ y *MM*

⁸⁸⁹ *EE* 1220b 27-1220b 35: ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος. πανταχοῦ δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖ τὴν βελτίστην ἕξιν. καὶ τοῦτο δῆλον διὰ τῆς ἐπαγωγῆς καὶ τοῦ λόγου. τὰ γὰρ ἐναντία φθείρει ἄλληλα· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἀλλήλοις καὶ τῷ μέσῳ ἐναντία. τὸ γὰρ μέσον ἐκάτερον πρὸς ἐκάτερον ἐστίν, οἷον τὸ ἴσον τοῦ μὲν ἐλάττονος μεῖζον, τοῦ μεῖζονος δὲ ἔλαττον. ὥστ' ἀνάγκη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ μέσ' ἄττα εἶναι καὶ μεσότητα τινά.

⁸⁹⁰ *EE* 1222a 6-1222a 12: ἐπεὶ δ' ὑπόκειται ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν βελτίστων καὶ καθ' ἣν ἄριστα διάκεινται περὶ τὸ βέλτιστον, βέλτιστον δὲ καὶ ἄριστον τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως τῆς πρὸς ἡμᾶς· ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν καθ' αὐτὸν ἕκαστον μεσότητα εἶναι καὶ περὶ μέσ' ἄττα ἐν ἡδοναῖς καὶ λύπαις καὶ ἡδέσι καὶ λυπηροῖς.

⁸⁹¹ *EE* 1227b 5-1227b 11: ἀνάγκη τοίνυν, ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ μὲν ἡ ἠθικὴ αὐτὴ τε μεσὸς τῆς τίς ἐστὶ καὶ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας πᾶσα, ἡ δὲ καὶ ἐν ὑπερβολῇ καὶ ἐλλείψει καὶ περὶ ταῦτα τῇ ἀρετῇ, τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν

1.8.1.1-1.8.2.5⁸⁹² ó 1.9.5.1-1.9.6.9⁸⁹³. Además, y como es natural, habrían de hacerse eco de la misma definición los doxógrafos, como en el caso de Ario Dídimο (*Liber de philosophorum sectis* 54,2.34-55,1.1 [= Estobeο 2.7.1.37-2.1.7.40⁸⁹⁴], ó 96,1.14-96,1.17 [= Estobeο 2.7.20.73-2.7.20.77⁸⁹⁵]), y los comentaristas del filósofo, así Simplicio (*In Cat.* 8.280.24-8.280.26⁸⁹⁶) o Alejandro de Afrodισias (*In Top.* 432.4-432.6⁸⁹⁷).

Con todo, debe apuntarse que hay algo en la definición de Ps. Plutarco que lo distancia del original peripatético: el sustantivo μετριοπάθεια con el que el autor caracteriza la doctrina de aquella escuela acerca de la virtud ética no es empleado jamás en la obra aristotélica, así como tampoco sus derivados, el adjetivo μετριοπαθής o el verbo μετριοπαθέω. La aplicación del vocablo a dicha idea hubo de darse, por tanto, en una época posterior. Si no se tienen en cuenta algunas alusiones de relación dudosa con esta doctrina

ἠθικὴν ἕξι προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσει καὶ λυπηροῖς, καθ' ὅσα ποιός τις λέγεται τὸ ἦθος, ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος· ὁ γὰρ φιλόγλυκος ἢ φιλόπικρος οὐ λέγεται ποιός τις τὸ ἦθος.

⁸⁹² *MM* 1.8.1.1-1.8.2.5: τοῦτο γὰρ ἐστὶ τῆς ἕξεως, τὸ εὖ ἢ κακῶς πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' εὖ ἔχειν πρὸς ταῦτ' ἐστὶν τὸ μήτε πρὸς τὴν ὑπερβολὴν ἔχειν μήτε πρὸς τὴν ἔνδειαν· πρὸς μεσότητα ἄρα τῶν τοιούτων καθ' ἃ ἐπαινετοὶ λεγόμεθα ἢ ἕξις ἐστὶ τοῦ εὖ ἔχειν, τοῦ δὲ κακῶς πρὸς ὑπερβολὴν καὶ ἔνδειαν. ἐπεὶ τοίνυν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ τῶν παθῶν τούτων μεσότης, τὰ δὲ πάθη ἦτοι λυπαὶ εἰσὶν ἢ ἡδοναὶ ἢ οὐκ ἄνευ λύπης ἢ ἡδονῆς· ἡ ἄρα ἀρετὴ ἐστὶν περὶ λύπας καὶ ἡδονάς, καὶ ἐντεῦθεν ἐστὶ δῆλον.

⁸⁹³ *MM* 1.9.5.1-1.9.6.9: Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, ἐπέσκεπται (μεσότης γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τῶν παθῶν, ὥστε δέοι ἂν τὸν μέλλοντα κατὰ τὸ ἦθος εὐδοκιμήσειν τὴν μεσότητα τῶν παθῶν ἐκάστου διατηρεῖν· διὸ καὶ ἔργον ἐστὶν σπουδαῖον εἶναι· ἐν ἐκάστῳ γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον, οἷον κύκλον μὲν γράψαι παντὸς ἐστί, τὸ δὲ μέσον τὸ ἐν αὐτῷ ἤδη λαβεῖν χαλεπὸν, ὁμοίως δὲ καὶ ὀργισθῆναι μὲν ῥάδιον, καὶ τὸ ἐναντίον δὲ τούτῳ, τὸ δὲ μέσως ἔχειν χαλεπὸν· ἀπλῶς δὲ ἐν ἐκάστῳ τῶν παθῶν ἐστὶν ἰδεῖν ὅτι τὸ ἐμπεριέχον τὸ μέσον ῥάδιον ἐστί, τὸ δὲ μέσον χαλεπὸν, καθ' ὃ ἐπαινούμεθα· διὸ καὶ σπάνιον τὸ σπουδαῖον).

⁸⁹⁴ *Liber de philosophorum sectis* 54,2.34-55,1.1: Ἡθικὴ δ' ἐστὶν ἀρετὴ μεσότης παθῶν, ἢ ἕξις ὀρίζουσα τοῦ πάθους τὴν ὑπερβολὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν τῷ τῆς φρονήσεως λόγῳ· ἢ ἕξις προαιρετικὴ τοῦ καλοῦ περὶ ἡδονάς καὶ λύπας.

⁸⁹⁵ *Liber de philosophorum sectis* 96,1.14-96,1.17: Αὕτη μεσότης πρὸς ἡμᾶς, αὕτη γὰρ ὑφ' ἡμῶν ὄρισται τῷ λόγῳ. Δι' ὃ ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ, καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

⁸⁹⁶ *In Cat.* 8.280.24-8.280.26: μεσότης γὰρ οὕσα κατὰ Ἀριστοτέλην ἡ ἀρετὴ ἐναντία ἐστὶν ταῖς ὑπερβολαῖς καὶ ταῖς ἐλλείψεσιν οὕσαις κακίαις.

⁸⁹⁷ *In Top.* 432.4-432.6: καὶ ὁ εἰπὼν δὲ 'ἀρετὴ ἐστὶν ἕξις ἐν μεσότητι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως βελτίστη' δις εἶπε τὸ 'βελτίστη'· πᾶν γὰρ τὸ μέσον καὶ βέλτιστον· ὥστε περιττὸν τὸ 'βελτίστη'.

o, incluso, desvinculadas de ella, en las que μετριοπάθεια es tomado en el sentido amplio de “templanza”, como podrían ser los casos de Filón de Alejandría (*Legum allegoriarum* 3.129.4 y 3.132.2, *De Abrahamo* 257.4, etc.), Dionisio de Halicarnaso (*Antiquitates Romanae* 8.61.1.6), Flavio Josefo (*AI* 12.128.3) o Plutarco (*De cohibenda ira* 458C 7, *De fraterno amore* 489C 4, *Consolatio ad Apollonium* 102D 7, *Aduersus Colotem* 1119C 9, etc.), las referencias más antiguas conservadas en las que la palabra se usa en relación con la filosofía aristotélica remontan a autores como Albino (*Epitome doctrinae Platonicae* 30.5.1-30.5.7⁸⁹⁸), Alejandro de Afrodiasias (*In Top.* 239.4-239.6⁸⁹⁹) o Diógenes Laercio (5.31.2-5.31.3⁹⁰⁰). Esta circunstancia, no obstante, no debe tomarse sin reservas como *terminus post quem* para la composición de *De Homero*, pues cabe la posibilidad de que μετροπάθεια se usara con anterioridad a esos testimonios, en alguna de las numerorísimas obras que se perdieron en la transmisión de la literatura griega, para aludir a la idea aristotélica de la virtud como término medio. Lo que sí indica el uso de dicha palabra por parte de nuestro autor es, al menos, que hubo de valerse de una fuente posterior a Aristóteles en la composición del capítulo 135.

Nuestro intérprete no es el único en atribuir al poeta tal tipo de reflexiones: existen otros textos que también intentan tender puentes entre la epopeya homérica y el Perípato. Por ejemplo, dos escolios casi semejantes sobre *Il.* 17.238-17.245 coinciden en negar la ἀπάθεια en los héroes de la épica. Su comportamiento en ocasiones pasional no impide reconocerlos como ἐνάρετοι, afirmación que ambas glosas ilustran mediante el proceder de

⁸⁹⁸ *Epitome doctrinae Platonicae* 30.5.1-30.5.7: Γίνεται γὰρ ἐν τοῖς πάθεσιν ἀμετρία κατὰ τὸ ὑπερβάλλειν τὸ προσῆκον ἢ ἐλλείπειν· οὔτε γὰρ ὁ μηδὲ γονέων ὑβριζομένων ὀργιζομένος εὐπαθῆς ἂν τις εἴη, οὔτε ὁ ἐπὶ πᾶσι καὶ τοῖς τυχοῦσι μετριοπαθῆς, ἀλλὰ πᾶν τούναντίον· πάλιν δὲ ὁμοίως γονέων τελευτησάντων ὁ μὲν μὴ λυπούμενος ἀπαθῆς, ὁ δ' ὥστε καὶ καταφθίνειν ὑπὸ τῆς λύπης, ὑπερπαθῆς τε καὶ ἀμετροπαθῆς, ὁ δὲ λυπούμενος μὲν, μετρίως δὲ τοῦτο πάσχων, μετριοπαθῆς.

⁸⁹⁹ *In Top.* 239.4-239.6: οἷον ἐπεὶ μακροβιότης μὲν ἀνθρώπων δυνατὸν ἀθανασία δὲ ἀδύνατον, αἰρετώτερον ἂν εἴη ἀνθρώπων μακροβιότης ἀθανασίας· ὁμοίως καὶ μετριοπάθεια ἀπαθείας.

⁹⁰⁰ Diógenes Laercio, 5.31.2-5.31.3: ἔφη δὲ τὸν σοφὸν ἀπαθῆ μὲν μὴ εἶναι, μετριοπαθῆ δέ.

Ayante, desesperado en su defensa del cadáver de Patroclo, pero resuelto, sin embargo, a evitar que fuera ultrajado por parte de los teucros (*sch.* T *Il.* 17.238-245a 1)⁹⁰¹:

ex. <οὐκέτι νῶϊ /> ἔλπομαι αὐτῷ περ <— ἀκούση>: τὸ Περιπατητικὸν δόγμα πρῶτος Ὅμηρος οἶδεν ὅτι οὐκ ἀπαθὴς ὁ ἐνάρετος· ὁμολογεῖ μὲν γὰρ δεδιέναι ὁ Αἴας, ἀλλὰ οὐ φεύγει, συμμαχίαν δὲ αἰτεῖ.

Si bien en los escolios es la negativa del Telamonio a huir el modo en que Homero había mostrado la μετριοπάθεια de sus héroes, las lágrimas vertidas por Aquiles, Agamenón o Patroclo en *Ilíada* son, según Eustacio en *Ad Il.* 1.179.29-1.180.1, las que dan fe de la permeabilidad de aquéllos respecto a las pasiones, las que los hacen μετριοπαθεῖς:

Ἵτι συμπαθεῖς οἱ ἥρωες παρὰ τῷ ποιητῇ καὶ ἐτοιμοδάκρυες. καὶ ἔστιν ἀγαθοῦ ἦθους τὸ τοιοῦτον παραστατικόν. διὸ καὶ ἡ παροιμία φησὶν· “ἀγαθοὶ δ’ ἀριδάκρυες ἄνδρες”. Ἀχιλλεὺς οὖν ἐνταῦθα τῆς Βρισηίδος ἀφαιρεθεὶς δακρύει. καὶ μετ’ ὀλίγα δακρυχέων προκαλεῖται τὴν μητέρα καὶ βαρυστενάχων. καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς δὲ ὁ Ἀγαμέμνων, οἷα κρήνη μελάνυδρος, προρρέει τὰ δάκρυα⁹⁰². καὶ ὁ Πάτροκλος δὲ που ὡς κόρη νηπία δακρύει⁹⁰³. καὶ ἄλλοι δὲ πολλοὶ τῶν ἡρώων ὁμοία τινα πάσχουσι. καὶ ἄλλως δέ, ὡς φασιν οἱ παλαιοί, οὐδὲν καινόν, ἐὰν Ἀχιλλεὺς ἄρτι ἀχθόμενος δακρῦη παθῶν λύπην. οὐ γὰρ ἀπαθὴς ὁ σπουδαῖος ἀλλὰ μετριοπαθής.

Un último caso aparece en *Aduersus Mathematicos* de Sexto Empírico (*M.* 11.160.3-11.162.1), aunque de un modo ligeramente distinto. En él se usa la cita homérica, en concreto *Od.* 19.163, no tanto para hacer del poeta el instigador de dicha doctrina, al menos no directamente, sino para ilustrar mediante uno de sus hexámetros el concepto de μετριοπάθεια:

⁹⁰¹ El mismo comentario en *sch.* b *Il.* 17.238-245a 2: τὸ Περιπατητικὸν δόγμα οἶδεν ὁ ποιητὴς πρῶτος ὅτι οὐδὲ αὐτὸς ὁ ἐνάρετος ἄφοβος οὐδὲ ἀπαθὴς· ὁ γὰρ Αἴας οὐ φεύγει, ἀλλ’ ὁμολογεῖ δεδιέναι καὶ συμμαχίαν αἰτεῖ.

⁹⁰² *Il.* 9.14.

⁹⁰³ Respecto al último, es precisamente el mismo pasaje del que se había valido Ps. Plutarco para argumentar en el capítulo 134 la ἀπάθεια en Homero (cf. p. 289).

οὐκοῦν ὁ περὶ πάντων [μὲν] ἐπέχων τῶν κατὰ δόξαν τελειοτάτην καρποῦται τὴν εὐδαιμονίαν, ἐν δὲ τοῖς ἀκουσίοις καὶ ἀλόγοις κινήμασι ταραττεται μὲν (οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐστι παλαιφάτου, οὐδ' ἀπὸ πέτρης, ἀλλ' ἀνδρῶν γένος ἦεν), μετριοπαθῶς δὲ διατίθεται.

Estos textos, aun descansando sobre episodios distintos de los citados por nuestro autor, constituyen los paralelos más cercanos a la idea defendida en el capítulo 135. Ocurre que, en general, los hexámetros recogidos allí son objeto de interpretaciones entre los exégetas sólo aproximadas, en el mejor de los casos, o de índole completamente distinta en el peor, como se verá a continuación.

Al entender de Ps. Plutarco, Homero había codificado la doctrina de la μετριοπάθεια comparando la reacción de caracteres opuestos ante las mismas pasiones. En concreto, en el primer pasaje de los reproducidos en este capítulo, *Il.* 13.279-13.285, Idomeneo describe a Meriones la diferente actitud del cobarde y el valeroso ante un enfrentamiento. Según el autor, uno y otro representan, respectivamente, el arquetipo de un carácter afectado en demasía por las pasiones y el del que, lejos de estar libre de ellas, sin embargo, ha aprendido moderarlas. Las lecturas más parecidas a *De Homero* sobre aquellos versos coinciden en identificar las pasiones con el exceso, en este caso el miedo, y en reconocer la presencia del mismo incluso en los audaces, como Eustacio, que resume el sentido de la cita en el antiguo μηδὲν ἄγαν (*Ad Il.*3.471.5-3.471.8⁹⁰⁴), o Plutarco (*De virtute morali* 452A 3- 452A 8):

καὶ καλῶς Ὅμηρος εἰπῶν

τοῦ δ' ἀγαθοῦ οὔτ' ἄρ τρέπεται χρώς οὔτε τι λίην
ταρβεῖ

τὸν φόβον οὐκ ἀφεῖλεν ἀλλὰ τὸν ἄγαν φόβον, ὅπως ἀνδρεία μὴ ἀπόνοια καὶ θαρραλεότης μὴ θρασύτης γένηται. διὸ καὶ περὶ τὰς ἡδονὰς τὴν ἄγαν ἀφαιρετέον ἐπιθυμίαν καὶ περὶ τὰς ἀμύνας τὴν ἄγαν μισοπονηρίαν.

⁹⁰⁴ *Ad Il.*3.471.5-3.471.8: Τὸ δὲ “οὐ λίαν ταρβεῖ” τινὲς μὲν ἀντὶ τοῦ οὐδ' ὅλως, ὁμοίως τῷ οὐ πάμπαν, ἕτεροι δὲ ἀπλούστερον ἀντὶ τοῦ οὐ πάνυ κατὰ τὸν τῆς ἀνδρίας κανόνα. ταρβήσει μὲν γὰρ ποτε καὶ ὁ ἀνδρεῖος, οὐ λίαν δέ, κατὰ τὸ “μηδὲν ἄγαν”.

No hay referencias, sin embargo, a la escuela peripatética, por más que en el fondo la intención de estos comentarios sea afín a la de nuestro exégeta. Tampoco en los escolios o, mejor dicho, no expresamente. Y es que uno de ellos, *sch. bT Il. 13.284b*, incluye una doble definición de ἀρετή algo tautológica, pero con claras reminiscencias aristotélicas. Allí deduce el escoliasta de las palabras de Idomeneo que la valentía no implica desconocer por completo el miedo: eso, indica, sería ἀναισθησία, insensibilidad. A esto añade, como reflexión general, que la virtud se halla en la medida, μεσότης, lo que lo lleva a negar, quizá buscando la claridad, su identificación con la excelencia:

ἢ ὅτι τὸ μηδὲ ὄλως φοβεῖσθαι ἀναισθησία, ἢ δὲ ἀρετὴ μεσότης ἐστίν, οὐκ ἀκρότης.

Aunque el autor previene, a continuación, de que el virtuoso debe evitar también el encolerizarse o apenarse en demasía, tal como indicara con el miedo, lo cierto es que no se aplica a otras afecciones hasta un poco más adelante y, así, en los pasajes a los que se refiere en lo sucesivo la tónica vuelve a ser la cobardía, en tanto que miedo desmedido. Así, la siguiente pareja de hexámetros, *Il. 7.215-7.216*, describe la zozobra que hizo presa del ejército troyano ante la aparición de Ayante para enfrentarse a Héctor en combate singular, al tiempo que este último, como contrapartida, contiene el ánimo en el pecho. Tampoco en esta ocasión hay paralelos exactos para la interpretación de Ps. Plutarco. Quizá el caso más cercano esté en un escolio, *sch. bT Il. 7.216*, que ve en la contención de Héctor un buen ejemplo de la lucha interna entre tensiones opuestas y destaca, además, la ausencia de signos externos que evidencien su miedo, en contraste con lo que el poeta dejara escrito sobre Paris y Dolón:

{ex.} <Ἐκτορι δ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι πάτασεν> τὴν κίνησιν καὶ ἀγωνίαν τῆς διανοίας ὑπέγραψε, τῶν δὲ σημείων τῆς δειλίας οὐδὲν παρέλαβεν ὡς ἐπὶ τοῦ Ἀλεξάνδρου “ὄχρὸς τέ μιν εἶλε παρειάς”⁹⁰⁵ καὶ ἐπὶ τοῦ Δόλωνος “ὑπὸ δ' ἔτρεμε γυῖα”⁹⁰⁶, ἀλλὰ μόνον τὴν ἀγωνίαν· περὶ γὰρ ἀξιοπίστου προσώπου ἐστὶν ὁ λόγος αὐτῷ.

⁹⁰⁵ *Il. 3.35.*

⁹⁰⁶ *Il. 10.390.*

El mismo escolio podría ser, no obstante, un buen paralelo para la contraposición de caracteres con la que prosigue el autor. Éste incide en el distinto tratamiento del miedo que desarrolla Homero en lo que concierne a Dolón (*Il.* 10.374-10.377) o Licaón (*Il.* 21.64-21.69), por un lado, y Ayante (*Il.* 11.544-11.557) o Menelao (*Il.* 17.108-17.113), por otro; los dos primeros como paradigma de quien en una situación extrema se deja llevar por el temor, los otros dos, de quien se sobrepone a las circunstancias, del μετριοπαθής, en resumen. De nuevo, parece no haber textos que reproduzcan el argumento de Ps. Plutarco a través de las mismas figuras, pero sí apoyados en otras: al escolio citado antes podrían añadirse el comentario de Eustacio sobre la distinta disposición de algunos héroes a las lágrimas (*Ad Il.* 1.179.29-1.180.1), mencionado varias páginas atrás⁹⁰⁷, o, también, ciertas apreciaciones que él mismo y los escolios hacen sobre aquellos personajes, en especial, sobre Dolón⁹⁰⁸. Entre ellas destacan dos escolios (*sch.* T *Il.* 6.62b1 y *sch.* Ge *Il.* 6.62) que, en la línea de nuestro autor, describen el carácter de Menelao como μέτριον:

⁹⁰⁷ Cf. p. 308.

⁹⁰⁸ Sobre Dolón, Eustacio en *Ad Il.* 3.79.21-3.79.23: Ἔτι παρασημαίνονται καὶ ὅτι ὡς ἐν πλούτῳ πολλῶ τεθραμμένους ὁ Δόλων ἄνανδρός ἐστι καὶ δειλὸς καὶ ῥησοκίνδυνος καί, ὡς εἰπεῖν, θρασυδείλος, ὃς διὰ δειλίαν οὐ μόνον οὐκ ἀνύει τὰ προτεθέντα, ἀλλὰ καὶ προδότης γίνεται τῶν αὐτοῦ, κτλ. *Ad Il.* 3.89.21-3.89.23: Θρασυδείλος δέ, ὡς καὶ προερρήθη, ὁ Δόλων, ὃς μετὰ θάρσους τὸν ἄθλον ὑποδὺς εἶτα φεύγει κατὰ κράτος τοὺς πολεμίους ἰδῶν. *Ad Il.* 3.93.4-3.93.6: Ἰστέον δὲ καὶ ὅτι τὸ “ἔστη τάρβησέν τε” καὶ ἐξῆς, χαρακτήρ ἐστὶν ἀνθρώπου πάνυ δειλιάσαντος ἐν κινδύνῳ, καὶ ὅτι οὐχ’ ἀπλῶς ἔστη ὁ ποδώκης Δόλων, ἀλλὰ τοῦ τάρβους αὐτὸν οἷον πεδήσαντος. *Ad Il.* 3.94.19-3.94.20: Τὸ δὲ δακρυῶσαι πάνυ μὲν καὶ αὐτὸ ἀγεννές, θρασυδείλου δὲ ἴδιον. *Ad Il.* 3.95.11-3.95.12: Ὅρα δὲ καὶ ὡς ἡ πολλὴ δειλία ἐξέκρουσε τὸν Δόλωνα τοῦ φρονεῖν. En los escolios, *sch.* bT *Il.* 3.19: ἦθος δὲ θρασυδείλων κωμωδεῖ διὰ Πάριδος, Δόλωνος, Θερσίτου, Ἐκτορος, προπετὲς ἐν ἐπαγγέλματι, δειλὸν ἐν πράξει, ἐπονείδιστον πρὸς τῷ τέλει. *sch.* bT *Il.* 10.375a: ex. βαμβαίνων· <ἄραβος δὲ διὰ στόμα γίνεται ὀδόντων>: ἄκρως ἐδήλωσε πάθος δυσερμηνευτον, τοῖς δειλοῖς παρακολουθοῦν, τὸν θρασυδείλον Δόλωνα ὑπογράφων καὶ τοῖς ἐσχάτοις ὀνόμασιν ἐξευτελίζων τὸν πρώην ἐπαγγελλόμενον “τόφρα γὰρ ἐς στρατὸν εἶμι” (*Il.* 10.325).

Sobre Licaón, en los escolios *sch.* bT *Il.* 3.333a: ex. κασιγνήτοιο Λυκάωνος: κωμωδεῖται ὡς οὐκ εἰδῶς τὸ συστάδην, ἄλλως τε καὶ δειλὸς Λυκάων, ὃς ἔρριψε τὴν παντευχίαν οὐ φέρων τὸν ἰδρωτὰ (*Il.* 21.50-21.51). *sch.* bT *Il.* 21.64: ex. ὡς ὄρμαινε μένων· <ὁ δὲ οἱ σχεδὸν ἦλθε τεθηπῶς>. ὁ μὲν (sc. Ἀχιλλεύς) περιμένει διὰ τὴν ὑπεροχὴν τεθαρρηκῶς ἑαυτῷ καὶ οὐχ οἷον ἀρπάζων τὸν καιρὸν, ὁ δὲ (sc. Λυκάων) ἐμπέδως πάντα ὀρῶν ἄφουκτα ἑαυτῷ αὐτὸς πρόσεισιν.

Sobre Ayante, Eustacio en *Ad Il.* 2.541.9-2.541.11: Ἰστέον δὲ ὅτι οὐ κατηγορητέον Ὀδυσσεῶς δειλίαν, οὐδὲ εἰ φεύγει ἄρτι, ὅτι μηδὲ τοῦ μεγάλου Αἴαντος κατηγορήσει τις τὸ δειλαίνεσθαι, ὅτε φεύγει καὶ

μέτριον καὶ ἀόργητον χαρακτηρίζει (sc. Ὅμηρος) τοῦ Μενελάου τὸ ἦθος.

Siguiendo el procedimiento acostumbrado ya en otros capítulos y como había anunciado en el párrafo anterior, el autor completa su razonamiento aplicando la misma tesis a otras pasiones, el placer y el amor, y estableciendo de nuevo oposiciones entre caracteres enfrentados. La elección del autor esta vez, Odiseo y los pretendientes de Penélope, se muestra como la más natural, habida cuenta de la larga tradición exegética que había hecho del primero el ideal del hombre virtuoso y de la antipatía que supo levantar el genio homérico por los segundos.

Empezando por el placer, Ps. Plutarco compara el modo de reír de Odiseo y los pretendientes. Si el Laertiada sonrío con contención en *Od.* 9.413, satisfecho de que hubiera surtido efecto su ardid contra Polifemo, el famoso engaño de Οὔτις, los pretendientes, en cambio, “mueren de la risa” cuando, de vuelta en Ítaca y envuelto en harapos como un mendigo, aquél propina una buena tunda al vagabundo Iro (*Od.* 18.100). Es mediante el contraste entre el comportamiento de uno y otros el modo en que el autor consigue hacer evidente la medida de Odiseo frente a la desmesura de los pretendientes. Su idea, sin embargo, no encuentra el respaldo de los comentarios conservados. El primer verso (*Od.* 9.413) es citado sólo en una ocasión entre los textos que nos han llegado, exceptuando *De Homero*: en Marco Aurelio (11.29.1.1-11.31.1.1⁹⁰⁹) y con una intención completamente ajena a la de Ps. Plutarco. Por otro lado, no existe escolio para dicho hexámetro, al menos, en la edición de Dindorf y, en cuanto a Eustacio, sus comentarios se limitan a resaltar lo evidente, la alegría de Odiseo por haber burlado al cíclope (*Ad Od.* 1.353.10-1.353.11). La situación cambia sensiblemente en lo que atañe al caso de los pretendientes. A pesar de que

ἐκεῖνος, ἵνα μὴ θεομαχῆ, κτλ. *Ad Il.* 3.248.20-3.248.22: Ὅτι σεμνύνων τὴν τοῦ Αἴαντος φυγὴν ὁ ποιητὴς οὐτε προτροπάδην αὐτὸν ποιεῖ φεύγοντα, καὶ οὐδὲ ὑπὸ ἀνδρὸς ἀλλὰ Διὸς τραπέντα.

Sobre Menelao, además de los escolios citados arriba, Eustacio en *Ad Il.* 4.23.4-4.23.6: Τὸ δὲ “ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ”, δηλοῖ ἀλκὴ μὲν μηκέτι πεποιθέναι τὸν φεύγοντα λέοντα, φύσει δὲ ὁμῶς ἄλκιμον ἦτορ ἔχειν.

⁹⁰⁹ Marco Aurelio (11.29.1.1-11.31.1.1): Ἐν τῷ γράφειν καὶ ἀναγινώσκειν οὐ πρότερον ἄρξεις πρὶν ἀρχθῆς. τοῦτο πολλῶ μᾶλλον ἐν τῷ βίῳ.

Δοῦλος πέφυκας, οὐ μέτεστί σοι λόγου.

Ἐμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ. κτλ.

no hay más testimonios que vinculen su comportamiento con la doctrina de la μετριοπάθεια, Eustacio pone el acento varias veces sobre la facilidad con la que rompen en carcajadas, en *Ad Od.* 2.166.30-2.166.32⁹¹⁰, 2.166.38-2.166.39⁹¹¹, 2.170.7-2.170.9⁹¹² ó 2.170.26-2.170.30⁹¹³, aunque, como se ha dicho, sin incidir en lo excesivo de su risa.

Por último, Homero habría ilustrado el comportamiento de quien ama comedidamente a través del reencuentro de Odiseo y su esposa, en concreto, mediante la serena reacción de éste ante los lloros de Penélope en *Od.* 19.211, motivada por su intención de pasar desapercibido. El verso es citado varias veces, pero en ninguna de ellas se pretexto de relacionar al poeta con la ética aristotélica. Las interpretaciones más cercanas pueden leerse en Plutarco, para quien el hexámetro indica la obediencia del alma irascible respecto de la racional (*De virtute morali* 442D 5-442E 2⁹¹⁴) o, mucho más en línea con *De Homero*,

⁹¹⁰ *Ad Od.* 2.166.30-2.166.32: Δῆλον δὲ ὅτι οὐχ' ἦττον ἢ περ οἱ Τυρύνθιοι φιλογέλωτες καὶ οἱ μνηστῆρες εἰσὶν ἐν οὐ δέοντι. οὔτε γὰρ σῖνος ἔχουσι τι σωματικὸν οὔτε Ὀδυσσεὺς οὔτε ὁ Ἴρος, οὐδὲ ὁ περ αὐτοῖς γίνεται, γελοιασμὸν ἔχει.

⁹¹¹ *Ad Od.* 2.166.38-2.166.39: καθὰ δῆπου καὶ ὁ Ὀδυσσεὺς ἐνταῦθα γελωτοποιὸς μὲν μὴ ὄν, τοῖς δὲ ἀκολάστοις μνηστῆρσι κινήσας γέλωτα, κτλ.

⁹¹² *Od.* 2.170.7-2.170.9: μνηστῆρες δὲ χεῖρας ἀνασχόμενοι, κατὰ σχῆμα ἐκπλήξεως σύνηθες, γέλω ἐκθανον, ὡς οἷα λειποθυμήσαντες ἐκ τοῦ γελᾶν, ὃ καὶ μέχρι νῦν παροιμιακῶς ἐπὶ μεγάλου καὶ ἀθροῦ γέλωτος ἐκράτησε λέγεσθαι.

⁹¹³ *Od.* 2.170.26-2.170.30: Δῆλον δὲ ὡς ἀφελῶς καὶ γλυκέως τὸ ἄγαν γελάσαι γέλω ἐκθανεῖν λέγεται, ἦγουν ἔξω καὶ ὡς εἰπεῖν ἐπιπολαίως θανεῖν καὶ οὐ κατὰ τὸ κυρίως θανεῖν. ὃ διὰ βάθους χωρεῖ. Ἐνταῦθα δὲ σημειῶσαι, ὡς τὸ ὑπὸ ἥδονῆς ἐκλύεσθαι θανάτω καὶ αὐτὸ ἔοικεν. Ἰστέον δὲ ὅτι οὐ μόνον οἱ μνηστῆρες φιλογέλωτες, ἤδη δὲ που καὶ πάντες οἱ συμποσιάζοντες οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δ' ἦττον, ἀλλὰ που καὶ κατ' ἔθνος ὅλον τὸ τοιοῦτον ἐπεφαίνετο.

⁹¹⁴ Plutarco, *De virtute morali* 442D 5-442E 2: ἄριστα δ' ὁ ποιητῆς τὸ συμπαθοῦν καὶ συγκατασηματιζόμενον τῷ λόγῳ τοῦ ἀλόγου παρίστησι διὰ τούτων·

ὡς τῆς τήκετο καλὰ παρήια δακρυχεούσης,

κλαιούσης ἐὸν ἄνδρα παρήμενον· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς

θυμῷ μὲν γοῶσαν ἐὴν ἐλέαιρε γυναῖκα,

ὀφθαλμοὶ δ' ὡς εἰ κέρα ἔστασαν ἠὲ σίδηρος

ἀτρέμας ἐν βλεφάροισι, δόλω δ' ὃ γε δάκρυα κεῦθεν·

el paradigma del carácter templado, como en *De tranquillitate animi* 475A 5-475A 11⁹¹⁵, y, en un estilo que recuerda bastante al de nuestro autor, en *De garrulitate* 506A 1-506B 6:

ὁ δὲ ποιητὴς τὸν λογιώτατον Ὀδυσσεῖα σιωπηλότατον πεποίηκε καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ
καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὴν τροφόν· ἀκούεις γὰρ λεγούσης⁹¹⁶

ἔξω δ' ἤυτε περ κρατερῆ δρυὸς ἢ σίδηρος.

αὐτὸς δὲ τῇ Πηνελόπῃ παρακαθήμενος

θυμῷ μὲν γοόωσαν εἴην ἐλέαιρε γυναῖκα,

ὀφθαλμοὶ δ' ὡς εἰ κέρα ἔστασαν ἢ σίδηρος,

ἀτρέμας ἐν βλεφάροισιν·

οὕτω τὸ σῶμα μεστὸν ἦν αὐτῷ πανταχόθεν ἐγκρατείας, καὶ πάντ' ἔχων ὁ λόγος εὐπειθῆ καὶ
ὑποχείρια προσέτατε τοῖς ὄμμασι μὴ δακρύνειν, τῇ γλώττῃ μὴ φθέγγεσθαι, τῇ καρδίᾳ μὴ
τρέμειν μηδ' ὕλακτεῖν.⁹¹⁷

τῷ δ' αὖτ' ἐν πείσῃ κραδίη μένε τετληυῖα,⁹¹⁸

μέχρι τῶν ἀλόγων κινήματων διήκοντος τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ αἷμα
πεποιημένου κατήκοον ἑαυτῷ καὶ χειρόηθες.

Dos escolios, *sch. B Od.* 19.211⁹¹⁹ y *sch. V Od.* 19.211⁹²⁰, inciden también en esta misma idea, quizá desde una perspectiva más tendente a la ἀπάθεια que a la μετριοπάθεια, aunque, como suele ocurrir, menos explícitamente, dadas las estrecheces en las que el escoliasta había de encajar su comentario.

Respecto al hexámetro citado como ejemplo del amor desmedido, *Od.* 18.212-18.213, el que sentían los pretendientes por Penélope, las glosas van desde la crítica a la

⁹¹⁵ *De tranquillitate animi* 475A 5-475A 11: εὖ δὲ καὶ ὁ ποιητὴς οἷόν ἐστι τὸ παρὰ προσδοκίαν ἐδίδαξεν· ὁ γὰρ Ὀδυσσεὺς τοῦ μὲν κυνὸς σαίνοντος ἐξεδάκρυσεν (*Od.* 17.302-17.304), τῇ δὲ γυναικὶ κλαιούσῃ παρακαθήμενος οὐδὲν ἔπαθε τοιοῦτον· ἐνταῦθα μὲν γὰρ ἀφῆκτο τῷ λογισμῷ τὸ πάθος ὑποχείριον ἔχων καὶ προκατειλημμένον, εἰς δ' ἐκεῖνον μὴ προσδοκήσας ἀλλ' ἐξαίφνης διὰ τὸ παράδοξον ἐνέπεσε.

⁹¹⁶ *Od.* 19.494.

⁹¹⁷ *Od.* 20.13.

⁹¹⁸ *Od.* 20.23.

⁹¹⁹ *Sch. B Od.* 19.211: ὀφθαλμοὶ δ' ὡσεὶ κέρα ἔστασαν] ὡς τόξα τεταμένα, ἐξ οὗ νοεῖται τὸ ἀκαμπεῖς, σκληροῖ, μὴ ἐνδιδόντες τοῖς δάκρυσιν.

⁹²⁰ *Sch. V Od.* 19.211: κέρα] τόξα, ἵνα ἦ, τεταμένους εἶχε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὥσπερ τόξα. ἢ ἄλλως τὴν φύσιν τοῦ κέρατος παρέλαβεν. σκληρὸν γάρ.

práctica de la pederastia en Plutarco (*De communibus notitiis adversus Stoicos* 1073B 12-1073C 11) a la simple paráfrasis en Eustacio (*Ad Od* 2.176.3-12) y en los escolios (*sch. QV Od.* 18.212 y *sch. BM Od.* 18.212), pero en ninguno de ellos es la excesiva pasión de los pretendientes el eje que articula la interpretación.

En fin, excepto en lo relativo a las alusiones sobre la ἐγκράτεια en Odiseo, un *locus communis* que resultaba perfectamente compatible con la idea aristotélica de la μετριοπάθεια, la mayor parte de las interpretaciones recogidas por Ps. Plutarco en éste y los capítulos precedentes, dan la impresión de haber sido compuestas por él mismo, dada la ausencia total de paralelos en algunos casos. Además, aunque el exégeta imita conscientemente las lecturas de la tradición alegórica, sus comentarios se ven mal justificados, muy débilmente argumentados o demasiado forzados, como en un intento por aplicar los moldes recibidos a una materia que los tolera con bastante dificultad.

15. *De Homero* 2 cap. 136 (1606-1629): posición estoica respecto a la eúδαιμονία.

Περὶ δὲ ἀγαθῶν καὶ εὐδαιμονίας πολλῶν <λόγων> εἰρημένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις, τὸ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν κατὰ πάντας συνέστηκεν, ἀλλ' οἱ μὲν Στωικοὶ τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη ἡγοῦνται πρὸς εὐδαιμονίαν, λαβόντες τὸ ἐνδόσιμον ἐκ τῶν Ὀμηρικῶν τούτων, ἐν οἷς τὸν σοφώτατον καὶ φρονιμώτατον πεποίηκεν ὑπὲρ εὐκλείας πόνου καταφρονοῦντα καὶ ἡδονῆς ὑπερορῶντα· τὸ μὲν πρότερον οὕτως·

ἀλλ' οἷον τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνήρ.
αὐτόν μιν πληγῆσιν ἀεικελίησι δαμάσσας,
σπεῖρα κάκ' ἀμφ' ὄμοισι βαλῶν, οἰκῆτι ἐοικώς,
ἀνδρῶν δυσμενέων κατέδου πόλιν,⁹²¹

τὸ δὲ δεῦτερον οὕτως·

ἦ μὲν μ' αὐτόθ' ἔρυκε Καλυψώ, δῖα θεάων.
ὧς δ' αὐτὸς Κίρκη κατερήτυεν ἐν μεγάροισιν
Αἰαίη δολόεσσα, λιλαιομένη πόσιν εἶναι.
ἀλλ' ἐμὸν οὐ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθε.⁹²²

μάλιστα δὲ ἐν τούτοις τὴν τῆς ἀρετῆς δόξαν συνίστησιν, ἐν οἷς τὸν μὲν Ἀχιλλεῖα ποιεῖ οὐ μόνον ἀνδρεῖον ἀλλὰ καὶ κάλλιστον τὸ εἶδος καὶ ποδωκέστατον καὶ εὐγενέστατον καὶ <ἐκ> πατρίδος ἐπιφανοῦς καὶ ὑπὸ τοῦ μεγίστου τῶν θεῶν βοηθούμενον, τὸν δὲ Ὀδυσσεῖα συνετὸν μὲν καὶ καρτερὸν τῇ ψυχῇ, τὰ δὲ ἄλλα οὐχ ὁμοίᾳ τύχῃ κεκρημένον, ἡλικίας τε καὶ ὄψεως οὐκ ἴσης καὶ γονέων οὐ πάντῃ ὀνομαστῶν καὶ πατρίδος ἀδόξου, καὶ ἀπεχθόμενον ἐτέρῳ θεῷ, ὧν οὐδὲν ἐκόλυεν αὐτὸν εἶναι εὐκλεῖα, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρετὴν κεκτημένον.

Aunque son muchos los razonamientos sobre los bienes y la felicidad expuestos por los filósofos, que la virtud del alma es el mayor de los bienes está constatado según todos, pero los estoicos consideran que la virtud es suficiente para la felicidad, pues toman el préstamo de esos versos homéricos en los que al más sabio y al más prudente lo describió despreciando las fatigas y menospreciando el placer por mor de su fama. Lo primero, así:

*“Pero qué hizo y osó el fuerte varón.
dañándose con heridas deshonrosas,
malos andrajos echando sobre sus hombros, semejante a un sirviente,
se internó en la ciudad de hombres enemigos,”*

⁹²¹ *Od.* 4.242-4.246.

⁹²² *Od.* 9.29-9.33.

Y lo segundo, así:

“De veras me retuvo allí Calipso, divina entre las diosas,
y por igual me encerró Circe en su palacio,
la Eea mendaz, ansiando que fuera su esposo.
Mas a mi ánimo jamás lo convenció en el pecho.”

Pero su opinión de la virtud la constata sobre todo en esos versos en los que describe a Aquiles no sólo como un valiente, sino como el más hermoso en figura, el de pies más ligeros, el más noble, de una patria ilustre y socorrido por el más grande de los dioses, mas a Odiseo, inteligente, fuerte en su alma, pero por lo demás no disfrutando de la misma suerte, de una edad y un aspecto no iguales, de unos ancestros casi anónimos, de una patria sin fama y odiado por otro dios, lo que no le impedía gozar de buena fama, por poseer la virtud de su alma.

Paralelos: para la **opinión estoica sobre la felicidad**, Cicerón (*Fin.* 1.61.8-1.61.13 [= fr. 51 Arnim]), Plutarco (*De communibus notitiis adversus Stoicos* 1060D 7-1060D 10 [= fr. 139 Arnim]), Aulo Gelio (18.1.4.1-18.1.5.1 [= fr. 56 Arnim]) o Ps. Alejandro de Afrodiasias (*De anima libri mantissa* 166.21-166.24 [= fr. 57 Arnim]), pero, especialmente, Séneca (*Ep.* 85.2.1-85.2.5 [= fr. 58 Arnim]), otros pasajes de Alejandro de Afrodiasias (*In Top.* 173.11-173.14 [= fr. 67 Arnim]), el espurio *De anima libri mantissa* 160.1-160.4 [= fr. 64 Arnim] y 162.32-163-1 [= fr. 65 Arnim]), Albino (*Epitome doctrinae Platonicae* 27.4.11-27.4.12), Sexto Empírico (*M* 9.152.1-9.152.3), Pomponio Porfirión (*Comm.* 3.2.17.2-3.2.17.3 [= fr. 50 Arnim]), Nemesio (*Nat. Hom.* 42.121-42.122), Clemente de Alejandría (*Strom.* 2.22.133.5.1-2.22.133.6.1 [= Jenócrates fr. 232.1-232.3 Parente], *Strom.* 2.22.133.7.1-2.22.133.7.6 y 5.14.97.6.1-5.14.97.7.1) o Diógenes Laercio (7.127.10-7.128.4 [= fr. 49 Arnim] y 6.10.8-6.11.3 [= Antístenes fr. 70 Caizzi]); **sobre la aplicación de aquella doctrina a Homero**, Ario Dídimio (*Liber de philosophorum sectis* 59,1.3-59,1.13 [= Estobeo, 2.7.3e.3-2.7.3e.13]), Eustacio, (*Ad Il.* 2.772.23-2.773.1 y 3.468.13-3.468.14, *Ad Od.* 1.293.40-1.293.43, 1.301.29-1.301.33, 2.38.5-2.38.6 y 2.193.39-2.193.40) o los escolios (*sch. D Il.* 14.118, *sch. D Il.* 20.242, *sch. BQ Od.* 13.45, *sch. H Od.* 18.133, *sch. QV Od.* 18.133 y *sch. BQV Od.* 19.114); para **Od. 4.242-4.246** no se han hallado paralelos exactos; sobre la **identificación de Circe con el placer**, Dion Crisóstomo (8.21.4-8.22.1), Heráclito el Homérico (*All.* 72.2.1-72.3.3), Ateneo (1.18.10-1.18.12), Plotino (1.6.8.17-1.6.8.21), Mauro Servio Honorato (*Aen.* 7.19.1-7.19.6), Miguel Pselo (*Oratoria minora*, 33.17-33.19), Eustacio (*Ad Od.* 1.352.26-1.352.27, 1.374.6-1.374.7, 1.378.23-1.378.24, 1.378.44-1.378.45, 1.381.15-1.381.22, 1.382.21-1.382.23 ó 1.383.45-1.384.2); en el caso de **Calipso**, sólo Plotino (1.6.8.17-1.6.8.21); sobre la **comparación entre Aquiles y Odiseo**, no se han encontrado paralelos exactos, sólo comentarios

parecidos en Máximo de Tiro (26.6a.1-26.6c.2), Heráclito el Homérico (*All.* 78.2.1-78.3.3) o los escolios (*sch.* bT *Il.* 9.622b, *sch.* bT *Il.* 19.218-9).

Con las últimas líneas del capítulo 135 el autor había dado por zanjada su demostración sobre la inspiración homérica de ciertas escuelas filosóficas en lo que respecta a cuestiones como la inmortalidad del alma, su división tripartita, la sede y naturaleza de las pasiones o la virtud. En el presente capítulo y en lo sucesivo, el tratado da un giro hacia la ética práctica y ahora serán los bienes del alma, la consecución de la felicidad o la adquisición de la virtud los nuevos fines a los que el exégeta encamine su método.

Ps. Plutarco se había referido en párrafos anteriores a la doctrina estoica que hacía de la ἀπάθεια el ideal de la virtud. Una de las consecuencias de aquella creencia es, precisamente, esa otra que se recoge en este capítulo, esto es, la convicción de que la virtud constituye la única condición para alcanzar la εὐδαιμονία. Como explica elegantemente Séneca en *Ep.* 85.2.1-85.2.5 (= fr. 58 Arnim) mediante una cadena de silogismos, la imperturbabilidad del hombre templado, la del alma libre de pasiones, repercute en una vida apartada de la tristeza y, por ende, feliz:

Qui prudens est et temperans est; qui temperans est, et constans; qui constans est inperturbatus est; qui inperturbatus est sine tristitia est; qui sine tristitia est beatus est; ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam vitam satis est.

Existen multitud de testimonios como el de Séneca que se hacen eco del eudemonismo estoico, por ejemplo, en Cicerón (*Fin.* 1.61.8-1.61.13 [= fr. 51 Arnim⁹²³]), Plutarco (*De communibus notitiis adversus Stoicos* 1060D 7-1060D 10 [= fr. 139

⁹²³ *Fin.* 1.61.8-1.61.13: *Multoque hoc melius nos veriusque quam Stoici. illi enim negant esse bonum quicquam nisi nescio quam illam umbram, quod appellant honestum non tam solido quam splendido nomine, virtutem autem nixam hoc honesto nullam requirere voluptatem atque ad beate vivendum se ipsa esse contentam.*

Arnim⁹²⁴]), Aulo Gelio (18.1.4.1-18.1.5.1 [= fr. 56 Arnim⁹²⁵]) o Ps. Alejandro de Afrodisias (*De anima libri mantissa* 166.21-166.24 [= fr. 57 Arnim⁹²⁶]); sin embargo, sólo algunos de ellos incluyen, como Séneca y Ps. Plutarco, referencias expresas a la αὐτάρκεια o la autosuficiencia de la virtud en lo que atañe a la consecución de la felicidad. Evidentemente, esta coincidencia no es casual. Ocurre que, cuando Diógenes Laercio hubo de referirse a la misma doctrina en 7.127.10-7.128.4 (= fr. 49 Arnim), terminó recurriendo a la autoridad de Crisipo o Hecatón de Rodas, uno de los discípulos de Panecio, a través de un pasaje en el que también se describe a la virtud como αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν:

αὐτάρκη τ' εἶναι αὐτήν (sc. τὴν ἀρετήν) πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων και Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν και Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἀγαθῶν⁹²⁷. “εἰ γάρ,” φησὶν, “αὐτάρκης ἐστὶν ἡ μεγαλοψυχία πρὸς τὸ πάντων ὑπεράνω ποιεῖν, ἔστι δὲ μέρος τῆς ἀρετῆς, αὐτάρκης ἐστὶ και ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν καταφρονοῦσα και τῶν δοκούντων ὀχληρῶν.”

Sería aventurado discernir en cuál de aquellos estoicos recae la autoría de dichas líneas, además de rebasar las intenciones de este trabajo, y, sin embargo, es tentador pensar en Crisipo como su autor y en una posterior referencia a aquéllas en el Περὶ ἀγαθῶν de Hecatón. Fuera así o no, el caso es que el pasaje citado por Laercio podría estar directa o indirectamente tras la recurrencia de cierto vocabulario (αὐτάρκεια, αὐταρκής, *satis* o *sufficere*) en algunos paralelos, no sólo en personalidades relacionadas con la Estoa, como Séneca, o doxógrafos como Diógenes Laercio. Ocurre que la misma creencia y bajo una forma semejante, aparece asociada a autores ajenos a la secta e, incluso, anteriores a la

⁹²⁴ *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1060D 7-1060D 10: εἰ δέ, ὡς Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τοῦ Προτρέπεται γέγραφε, ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν βιοῦν μόνον ἐστὶ τὸ εὐδαιμόνως, "τῶν ἄλλων" φησὶν "οὐδὲν ὄντων πρὸς ἡμᾶς οὐδ' εἰς τοῦτο συνεργούντων", κτλ.

⁹²⁵ Aulo Gelio, 18.1.4.1-18.1.5.1: *Atque ibi Stoicus censebat et uitam beatam hominum uirtute animi sola et miseriam summam malitia sola posse effici, etiamsi cetera bona omnia, quae corporalia et externa appellarentur, uirtuti deessent, malitiae adessent.*

⁹²⁶ *De anima libri mantissa* 166.21-166.24: ἔτι οὐκ, “εἰ ᾧ ὀρῶμεν, τῇ τούτου ἀρετῇ εὖ ὀρῶμεν, και ᾧ ἀκούομεν, τῇ τούτου ἀρετῇ εὖ ἀκούομεν, και διὰ τοῦτο, ᾧ ζῶμεν, τῇ τούτου ἀρετῇ εὖ ζῶμεν, ὥστε εἴη ἂν <ῆ> τῆς ψυχῆς ἀρετῇ εὐδαιμονία· ψυχῆ γὰρ ζῶμεν.”

⁹²⁷ Fr. 3 Gomoll.

aparición del estoicismo. Es el caso de los platónicos⁹²⁸ Jenócrates (en Clemente de Alejandría *Strom.* 2.22.133.5.1-2.22.133.6.1 [= fr. 232.1-232.3 Parente⁹²⁹]) y Polemón (también en Clemente de Alejandría, *Strom.* 2.22.133.7.1-2.22.133.7.6⁹³⁰) o del primero de los cínicos, Antístenes (en Diógenes Laercio, 6.10.8-6.11.3 [= fr. 70 Caizzi⁹³¹]). El que se relacionen sus nombres con aquella doctrina estoica es natural, a pesar de que pertenecían a escuelas distintas, si se tiene en cuenta el origen común del platonismo, el cinismo y el estoicismo en el pensamiento socrático. Más tarde, se referirán a la misma autosuficiencia de la virtud respecto a la felicidad otro platónico, Albino (*Epitome doctrinae Platonicae* 27.4.11-27.4.12⁹³²), un comentarista de Horacio, Pomponio Porfirión (*Comm.* 3.2.17.2-3.2.17.3 [= fr. 50 Arnim⁹³³]), el peripatético Alejandro de Afrodisias, para negarla (*In Top.* 173.11-173.14 [= fr. 67 Arnim⁹³⁴]) y el espurio *De anima libri mantissa* 160.1-160.4 [= fr.

⁹²⁸ Posiblemente, la eventual atribución de dicha doctrina estoica a la Academia esté en la confusión con aquella otra idea platónica de que el hombre justo vive felizmente, tal como se lee en *Grg.* 470e 9-470e 11 (τὸν μὲν γὰρ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαιμόνα εἶναι φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον) o en *R.* 353e 10-353a 4 (Ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχή καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος. [...] Ἀλλὰ μὴν ὃ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαιμόν, ὁ δὲ μὴ τάναντία. [...] Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαιμόν, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος.).

⁹²⁹ Fr. 232.1-232.3 Parente (= Clemente de Alejandría *Strom.* 2.22.133.5.1-2.22.133.6.1): Ξενοκράτης τε ὁ Καλχηδόνιος τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτήσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως.

⁹³⁰ Clemente de Alejandría (*Strom.* 2.22.133.7.1-2.22.133.7.6): ὁ γὰρ Ξενοκράτους γνώριμος Πολέμων φαίνεται τὴν εὐδαιμονίαν αὐτάρκειαν εἶναι βουλόμενος ἀγαθῶν πάντων, ἢ τῶν πλείστων καὶ μεγίστων. δογματίζει γοῦν χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν, δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἔκτος τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν εἶναι.

⁹³¹ Diógenes Laercio, 6.10.8-6.11.3 (= Fr. 70 Caizzi): Ἦρεσκεν αὐτῷ (sc. Ἀντισθένει) καὶ τάδε. διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν. καὶ τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους· αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.

⁹³² *Epitome doctrinae Platonicae* 27.4.11-27.4.12: καὶ τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν, κτλ.

⁹³³ *Comm.* 3.2.17.2-3.2.17.3: *Haec de Stoicorum secta sunt, qui dicunt uirtutem solam sufficere ad uitam beatam.*

⁹³⁴ *In Top.* 173.11-173.14: οὕτως ἐπεὶ τῷ λέγοντι τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν ἔπεται τό τε μὴ εἶναι εὐλογον ἐξαγωγὴν καὶ τὸ μὴ εἶναι αἰρετὸν τὴν ὑγείαν μηδέ τι ἄλλο παρὰ τὴν ἀρετὴν, ἂν τούτων τι ἀναιρεθῆ, ἀνηρημένον ἂν εἴη τὸ τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν.

64 Arnim⁹³⁵] y 162.32-163-1 [= fr. 65 Arnim⁹³⁶]), el escéptico Sexto Empírico (*M* 9.152.1-9.152.3⁹³⁷), o, entre los cristianos, Nemesio (*Nat. Hom.* 42.121-42.122⁹³⁸) y Clemente de Alejandría (*Strom.* 5.14.97.6.1-5.14.97.7.1⁹³⁹).

Debido a la aparente fortuna de la idea, cabe la posibilidad no sólo de que Ps. Plutarco hubiera recurrido en este capítulo a la fuente de aquella doctrina, Crisipo o Hecatón, sino, posiblemente, a algún doxógrafo que la hubiera incluido entre las opiniones de la secta acerca de la virtud o, más probablemente, a algún exégeta estoico del que, además, se hubiera servido a la hora de elegir los hexámetros citados en esta ocasión.

Volviendo a *De Homero*, curiosamente, Plutarco había advertido en *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (24F 8-25A 6) contra interpretaciones como la que desarrolla nuestro exégeta en este capítulo, al tiempo que defendía el uso “correcto” de los términos, entendiéndose sin ὑπόνοιαι, por parte del poeta:

ἐπεὶ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐξαπατηθεῖη τις ἂν οὕτω τοὺς ποιητὰς οἰόμενος λέγειν, ὡς οἱ φιλόσοφοι λέγουσι τὴν παντελεῖ τῶν ἀγαθῶν ἕξις ἢ κτῆσις ἢ καὶ τελειότητα βίου κατὰ φύσιν εὐροοῦντος, ἀλλ' οὐχὶ καταχρωμένους πολλάκις τὸν πλούσιον εὐδαίμονα καλεῖν ἢ μακάριον καὶ τὴν δύναμιν ἢ τὴν δόξαν εὐδαιμονίαν. Ὅμηρος μὲν γὰρ ὀρθῶς κέχρηται τοῖς ὀνόμασιν

ὥς οὐ τοὶ χαίρων τοῖσδε κτεάτεσσιν ἀνάσσω⁹⁴⁰

⁹³⁵ *De anima libri mantissa* 160.1-160.4: ἔτι εἰ ἢ κατὰ ἀρετὴν ἐνέργεια τῆς εὐδαιμονίας ποιητικὴ, πρὸς δὲ τὴν κατὰ ἀρετὴν ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν αὐτάρκης ἢ ἀρετὴ, ἢ ἀρετὴ ἄρα οὐκ ἔστιν αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν.

⁹³⁶ *De anima libri mantissa* 162.32-163-1: ἔτι εἰ αἱ κοιναὶ περὶ εὐδαιμονίας ἔννοιαι αὐτάρκειαν τε αὐτὴν ζωῆς τίθενται (ἀνεπίδειξί γὰρ τὸν εὐδαίμονα προειλήφασιν) καὶ τὴν εὐδαιμονίαν τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν ὑπολαμβάνουσιν (ἀλλὰ καὶ τὸ ζῆν κατὰ φύσιν καὶ τὸν κατὰ φύσιν βίον εὐδαιμονίαν λέγουσιν, πρὸς δὲ τούτοις τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ βιοῦν καὶ τὴν εὐζωίαν εὐδαιμονίαν φασὶν εἶναι), εἰ τοιοῦτον μὲν ἢ εὐδαιμονία προεἰληπταί, πρὸς μηδὲν δὲ τούτων αὐτάρκης ἢ ἀρετὴ, οὐδ' ἂν πρὸς εὐδαιμονίαν αὐτάρκης εἶη.

⁹³⁷ *M* 9.152.1-9.152.3: Εἴγε μὴν ἔστι τὸ θεῖον, πάντως καὶ ζῶν ἔστιν. εἰ δὲ ζῶν ἔστιν, πάντως καὶ πανάρετόν ἔστι καὶ εὐδαίμον· (εὐδαιμονία γὰρ χωρὶς ἀρετῆς οὐ δύναται ὑποστῆναι).

⁹³⁸ *Nat. Hom.* 42.121-42.122: ἢ γὰρ ἀρετὴ καὶ καθ' ἑαυτὴν αὐτάρκης ἔστιν πρὸς εὐδαιμονίαν.

⁹³⁹ *Strom.* 5.14.97.6.1-5.14.97.7.1: Ἀντίπατρος μὲν οὖν ὁ Στωϊκός, τρία συγγραψάμενος βιβλία περὶ τοῦ “ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν”, ἀποδείκνυσιν ὅτι καὶ κατ' αὐτὸν αὐτάρκης ἢ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν, καὶ ἄλλα πλείω παρατίθεται δόγματα σύμφωνα τοῖς Στωϊκοῖς.

⁹⁴⁰ *Od.* 4.93.

Pero, pese a su advertencia, la creencia en que Homero se había manifestado acerca del comportamiento virtuoso como un modo de alcanzar la εὐδαιμονία encuentra bastantes paralelos, la mayor parte de ellos relacionados con la figura de Odiseo, como en el caso de nuestro autor. Ésta, naturalmente, resultaba ser la elección lógica, si se tiene en cuenta el papel que había desempeñado el héroe en la filosofía y la exégesis antiguas como paradigma del hombre templado. Por ejemplo, en uno de los textos de Ario Dídimο conservado por Estobeο (*Liber de philosophorum sectis* 59,1.3-59,1.13 [= Estobeο, 2.7.3e.3-2.7.3e.13]) se toma una postura muy parecida a la de Ps. Plutarco, aunque construida sobre una cita distinta (*Od.* 9.5-9.6⁹⁴¹):

Ὅμηρος, δεδόσθω γὰρ τῆ ἀρχαιότητι προνομία, ψυχικὸν ἀπεφήνατο τὸ τῆς εὐδαιμονίας τέλος, καὶ ταῦτα διὰ τοῦ παρεισαγομένου προσώπου σοφωτάτου παρ' αὐτῶ. πεποιήται γὰρ Ὀδυσσεὺς ἀναφωνῶν·

Οὐ γὰρ ἔγωγέ τι φημι τέλος χαριέστερον εἶναι
ἢ ὅταν εὐφροσύνη μὲν ἔχη κατὰ δῆμον ἅπαντα.

⁹⁴¹ *Od.* 9.5-9.6. El mismo pasaje es usado por Ateneo (12.7.1-12.7.9), Eustacio (*Ad Od.* 1.318.22-1.318.23) o nuestro *De Homero* 2 cap. 150 (1878-1889), pero en referencia al epicureísmo:

Ateneo, 12.7.1-12.7.9

ὁ δὲ παρὰ τῷ Ὀμήρῳ Ὀδυσσεὺς ἡγεμῶν δοκεῖ γεγενῆσθαι Ἐπικούρῳ τῆς πολυθρυλήτου ἡδονῆς, ὅσπερ φησίν· (*Od.* 9.5-9.10)

οὐ γὰρ ἔγωγέ τι φημι τέλος χαριέστερον εἶναι
ἢ ὅταν εὐφροσύνη μὲν ἔχη κατὰ δῆμον ἅπαντα,
δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ
ἤμενοι ἐξείης, παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι
σίτου καὶ κρειῶν, μέθου δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσω
οἰνοχόος παρέχησι καὶ ἐγχείη δεπάεσσιν.

Eustacio, *Ad Od.* 1.318.22-1.318.23

καὶ ὅτι ἐντεῦθεν Ἐπίκουρος καὶ οἱ κατ' αὐτὸν λαβόντες τέλος τῶν πρακτέων εἶπον εἶναι τὴν ἡδονήν.

De Homero 2 cap. 150 (1878-1889)

ἐπεὶ γὰρ ὁ Ὀδυσσεὺς παρ' Ἀλκινόῳ κατεχόμενος, ἡδυπαθεία καὶ τρυφῇ κεχρημένῳ, πρὸς χάριν αὐτῶ διαλεγόμενος ἔφη

οὐ γὰρ ἐγὼ γέ τι φημι τέλος χαριέστερον εἶναι
ἢ ὅταν εὐφροσύνη μὲν ἔχη κατὰ δῆμον ἅπαντα,
δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ
ἤμενοι ἐξείης, παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι
σίτου καὶ κρειῶν, μέθου δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσω
οἰνοχόος φορέησι καὶ ἐγχείη δεπάεσσι·
τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἶδεται εἶναι,
τούτοις παραχθεις καὶ Ἐπίκουρος τὴν ἡδονὴν τέλος εὐδαιμονίας ἐνόμισε.

Ἡ δ' εὐφροσύνη ψυχικὴ τίς ἐστι διάθεσις, ἣν ἂν τις ἐξηγήσαιτο καλὴν φρόνησιν, τοῦτο δ' ἂν ἐκδέξαιτο τὴν ἐπὶ τοῖς καλοῖς φρόνησιν. Ὅμηρῳ μὲν ἀρκέσει προμετρηθὲν τὸ τῆς τιμῆς διὰ τὴν ἀρχαιότητα, ἐπὶ δὲ τοὺς φιλοσόφους ἰτέον.

Si bien Ario Dídimio se había servido de las palabras de un Odiseo conmovido por el canto de Demódoco, Eustacio y los escolios, sin embargo, encontraron la equiparación entre ἀρετή y εὐδαιμονία especialmente en un verso, *Od.* 19.114. Dicho hexámetro pertenece al encuentro entre Penélope y el Laertiada en su regreso como vagabundo a Ítaca, aquel episodio tan revisitado por los comentaristas en lo que a exégesis moral se refiere⁹⁴². El héroe comparaba allí la fama de su esposa a la del rey con cuyo buen gobierno “ennoblecen los súbditos”, esto es, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ. La elección del verbo ἀρετάω en dicho pasaje daba pie a la siguiente explicación del intérprete bizantino (*Ad Od.* 2.193.39-2.193.40):

Τὸ δὲ ἀρετῶσιν ἀντὶ τοῦ εὐδαιμονοῦσιν, ἵνα λέγη, ὡς καὶ προδεδήλωται, ἀρετὴν ἐνταῦθα τὴν ἐξ ἀπασῶν συγκρότησιν.

En opinión de Eustacio, ἀρετάω debía ser tomado en aquel verso en el sentido de εὐδαιμονέω. Este razonamiento, ilustrado con la misma cita, puede aplicarse, como él aclara en estas últimas líneas, a casi cualquier ocasión en la que el poeta usara el mismo verbo o el sustantivo ἀρετή. Así lo hace en *Ad Il.* 2.772.23-2.773.1⁹⁴³, sobre *Il.* 9.498, y *Ad Il.* 3.468.13-3.468.14⁹⁴⁴, sobre *Il.* 13.275, o en *Ad Od.* 1.293.40-1.293.43⁹⁴⁵, sobre *Od.*

⁹⁴² Por ejemplo, los contenidos en este trabajo en las p. 33, 53, 58, 126, 165, 203 ó 212.

⁹⁴³ *Ad Il.* 2.772.23-2.773.1: Ἰστέον δὲ ὅτι ἀρετὴ νῦν μὲν ἀνδρία, δηλοῖ δὲ ποτε καὶ τὴν εὐδαιμονίαν, ὅθεν τὸ ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτῷ, ἦγουν εὐδαιμονοῦσι.

⁹⁴⁴ *Ad Il.* 3.468.13-3.468.14: οἶδε δὲ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀρετὴν καλουμένην, ὅθεν καὶ τὸ ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.

⁹⁴⁵ *Ad Od.* 1.293.40-1.293.43: Ἀρετὴν δὲ, οὐ τὴν ἀνδρίαν μόνον ἐνταῦθα φησὶν ὡς ἐν ἄλλοις, ἀλλὰ τὴν ἀπλῶς περὶ τοὺς ἀέθλους δεξιότητα. δηλοῖ δὲ ποτε, καὶ τὴν παρὰ τοῖς ὕστερον εὐδαιμονίαν. οἶον. ὄφρ' ἀρετὴν παρέχωσι θεοί. καὶ, ἦτοι ἐμὴν ἀρετὴν εἶδός τε. ὁ δῆπου ἢ Πηνελόπη φησὶν. ἐκεῖθεν δὲ καὶ τὸ, ἀρετῶσι λαοὶ ὑπ' αὐτῷ. καὶ τὸ, οὐκ ἀρετᾶ κακὰ ἔργα.

8.237, y *Ad Od.* 1.301.29-1.301.33⁹⁴⁶, sobre *Od.* 8.329. Aquella predilección por *Od.* 19.114 a la hora de exponer la misma idea se percibe también entre los escolios, de modo que el comentario sobre ese hexámetro en *sch.* BQV *Od.* 19.114⁹⁴⁷ vuelve a repetirse, junto con el hexámetro en cuestión, en *sch.* BQ *Od.* 13.45⁹⁴⁸ y *sch.* QV *Od.* 18.133⁹⁴⁹.

Por supuesto, aunque con menos frecuencia, otros pasajes fueron objeto de interpretaciones parecidas tanto en los escolios (*sch.* D *Il.* 14.118⁹⁵⁰, *sch.* D *Il.* 20.242⁹⁵¹ ó *sch.* H *Od.* 18.133⁹⁵²), como en Eustacio, especialmente en su comentario sobre *Od.* 13.45 en *Ad Od.* 2.38.5-2.38.6, donde se expresaba en unos términos muy parecidos a los de nuestro autor:

Ἀρετὴν δὲ παντοίαν τὴν εὐδαιμονίαν λέγει. ἐντεῦθεν δὲ λαβόντες οἱ μεθ' Ὅμηρον συγκεκοτηῆσθαι τὴν εὐδαιμονίαν φασὶν ἐξ ἀπάσης ἀρετῆς.

Cada uno de estos textos coincide con Ps. Plutarco en atribuir a Homero la relación que tendió la filosofía posterior entre virtud y felicidad, pero la omisión en ellos de la filiación estoica de la idea y la elección de pasajes distintos sobre los que desarrollar su interpretación marcan, no obstante, la diferencia respecto a *De Homero*. Es más, el autor prefirió dedicar las citas incluidas en este capítulo a poner de relieve, simplemente, el comportamiento virtuoso de Odiseo, pese a que tenía la oportunidad de haber recurrido a alguna de las interpretaciones mencionadas como apoyo a su argumentación. A partir de

⁹⁴⁶ *Ad Od.* 1.301.29-1.301.33: Ἰστέον δὲ ὡς τῶν τινες ὀμηρομαστίγων, ἔφασαν πρὸς τὸ, οὐκ ἀρετᾶ κακὰ ἔργα, ὅτι καὶ τις οὐκ οἶδεν ὡς ἡ ἀρετὴ οὐκ ἔστι κακία. πρὸς οὓς δίχα τῶν ἀνωτέρω ῥηθέντων ἔστιν εἰπεῖν καὶ ὅτι τὸ λεγόμενον ἔστιν, ὡς οὐκ ἀρετᾶ ὅ ἔστιν οὐκ εὐδαιμονίζει τινὰ τὰ κακὰ ἔργα. ὡς καὶ τὸ, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ, ἀντὶ τοῦ εὐδαιμόνως ζῶσιν. οὐδὲν γὰρ ἡ εὐδαιμονία ἕτερον ἀλλ' ἢ συγκρότησις ἀρετῶν.

⁹⁴⁷ *Sch.* BQV *Od.* 19.114: ἀρετῶσι δὲ λαοὶ] ἐν ἀρετῇ ὧσι, καλῶς προύχοντος τοῦ ἡγεμόνος. ἢ, ἐν ἀρετῇ καὶ εὐδαιμονίᾳ διάγωσιν.

⁹⁴⁸ *Sch.* BQ *Od.* 13.45: θεοὶ δ' ἀρετὴν ἀπάσειαν] νῦν τὴν εὐδαιμονίαν, ὡς τὸ ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.

⁹⁴⁹ *Sch.* QV *Od.* 18.133: ὄφρ' ἀρετὴν παρέχουσι] νῦν, τοῖς ἀγαθοῖς παρέχουσιν εὐδαιμονίαν· ὁμοίως τῶ ἀρετῶσι δὲ λαοί.

⁹⁵⁰ *Sch.* D *Il.* 14.118: Ἀρετῆ. Εὐδαιμονία, ἀνδρία.

⁹⁵¹ *Sch.* D *Il.* 20.242: Ἀρετὴν. Εὐδαιμονίαν. ἀνδρίαν.

⁹⁵² *Sch.* H *Od.* 18.133: ἀρετὴν] εὐδαιμονίαν, τὴν ὑπὸ θεῶν εὐπραξίαν.

ahí, la ligazón que debe suponerse entre la ἀρετή y la εὐδαιμονία que deriva de ella se ve mal en los textos a los que alude el exégeta.

La pretendida virtud de Odiseo descansa para Ps. Plutarco tanto en su comportamiento paciente ante las penalidades, como en el desdén que muestra hacia el placer. Primero, buscando probar su abnegación, recuerda el intérprete una escena de la Telemaquia, aquella en la que el joven, en busca de nuevas sobre su padre, visitaba el palacio de Menelao en Esparta. La cita, *Od.* 4.242-4.246, recogía el relato de Helena sobre la incursión a Troya de Odiseo, disfrazado, según volvería a hacer a su regreso, de mendigo, con la intención de sopesar el ataque desde el interior de la ciudadela que más adelante terminaría por conceder la victoria a los griegos. Ciertamente los mismos hexámetros, en su totalidad o en parte, son mencionados en más de una ocasión, aunque en ninguna con la misma intención que nuestro autor. Plutarco se había referido a ellos en *Quaestiones convivales* 614C 2-614C 9 a propósito de un bebedizo egipcio, el φάρμακον νηπενθές, que poco antes de su intervención había ofrecido Helena a los asistentes en un intento por mitigar el dolor que les causara el recuerdo de Odiseo. Con anterioridad a éste, en la ocurrencia más antigua conservada sólo del primer verso, en *Smp.* 220a 5-220c 3, Platón insistía en la resistencia de Sócrates a los rigores de la campaña militar durante el sitio a Potidea del 432 a.C., lo que había provocado el asombro de sus compañeros. Tampoco Eustacio (*Ad Od.* 1.162.30-1.163.29) y los escolios ayudan en esta ocasión, puesto que únicamente parafrasean el contenido del episodio.

Sin embargo, otras veces, aun con una intención distinta, el relato de Helena es objeto de comentarios más cercanos a los del exégeta, pues, de un modo análogo, se encuentra una enseñanza moral, ora indicada expresamente, ora sólo sugerida, en la decisión tomada por Odiseo de vestir harapos. Por supuesto, la motivación del personaje es completamente ajena a la insinuada por ellos, pero el que se lo considerara tradicionalmente el paradigma de la virtud motivó, sin duda, aquel tipo de lecturas. Entre aquéllas está la de Máximo de Tiro (15.9c.1-15.9e.4), que describía ayudándose del mismo pasaje, entre otros, el desprecio por lo material del cínico Diógenes de Sínope:

Τὰ δὲ Διογένους τί χρῆ λέγειν; ὃς ἀφέμενος τῆς αὐτοῦ σχολῆς περιήει ἐπισκοπῶν τὰ τῶν πλησίων, οὐκ ἀργὸς οὐδὲ ἡμελημένος ἐπιστάτης· ἀλλὰ κατὰ τὸν Ὀδυσσεῖα ἐκεῖνον,

ὄντινα μὲν βασιλῆα καὶ ἔξοχον ἄνδρα κιχεῖη,
τόν ῥ' ἀγανοῖς ἐπέεσσιν ἐρητύσσασκε παραστάς·
ὄν δ' αὖ δῆμου τ' ἄνδρα ἴδοι, βοόωντά τ' ἐφεύροι,
τὸν σκήπτρῳ ἐλάσσασκεν.⁹⁵³

ἀλλ' οὐδ' ἑαυτοῦ ἀπείχετο, ἀλλ' ἐκόλαζεν καὶ παρεῖχεν ἑαυτῷ πράγματα,
αὐτὸν μὲν πληγῆσιν ἀεικελίησι δαμάσσας,
σπεῖρα κάκ' ἀμφ' ὅμοισι βαλῶν.

También Dion Crisóstomo había reparado en los mismos hexámetros en su tercer discurso társico (33.15.1-33.15.9), aunque confundiéndolos con esa otra ocasión en la que Odiseo tomaba el aspecto de un vagabundo, ya en Ítaca. El de Prusa, invitado por los habitantes de Tarso a pronunciar allí un discurso, quiso dejar constancia de su intención crítica para con ellos, así que, para justificarse, les hizo ver que los reproches de un hombre austero, como Odiseo (y como él), son siempre bienintencionados:

ἀλλ' ὅστις ἰδὼν ὅσα δεινὰ καὶ δυσχερῆ καὶ ὅτι μεστὰ πάντα πολεμίων καὶ ἐχθρῶν,
ὅπου τρυφή καὶ ἀπάτη δυναστεύουσιν,
αὐτόν μιν πληγῆσιν ἀεικελίησι δαμάσσας,
σπεῖρα κάκ' ἀμφ' ὅμοισι βαλῶν, οἰκῆτι εἰκῶς,
ἀνδρῶν θρυπτομένων κατέδου πόλιν εὐρυάγυιαν·
ἐπ' οὐδενὶ κακῷ τῶν πέλας, ὥσπερ Ὀδυσσεὺς ἐπὶ κακῷ τῶν μνηστήρων ἦκε τοιοῦτος, ἀλλὰ
τοῦναντίον ζητῶν ἂν ἄρα τι δύνηται λαθῶν ἀγαθὸν ἐργάσασθαι·

Por último, Sexto Empírico, en *M.* 2.104.1-2.105.7, recordaba uno de aquellos versos como apoyo a la idea de que las alabanzas han de basarse en las acciones del individuo y no tanto en circunstancias ajenas a su control, como el linaje, la fortuna o la belleza. Si así fuera, argumenta, habría de aceptarse la contradicción de considerar a Busiris, Ámico o Anteo dignos de elogio por ser hijos de Posidón, o también a Níobe, por su numerosa descendencia, y, por contra y por el mismo motivo, héroes que han sufrido penalidades, como Odiseo, Perseo o Heracles habrían de ser objeto de crítica:

⁹⁵³ *Il.* 2.188-2.189 y 2.198-2.199.

δεῖ γὰρ ἡμᾶς ἀπὸ τῶν παρ' ἡμᾶς γινομένων τοὺς ἐπαίνους ἔλκειν καὶ ψόγους, εὐγένεια δὲ καὶ εὐτυχία κάλλος τε καὶ πολυτεκνία καὶ τὰ τοιαῦτα οὐκ ἔστι παρ' ἡμᾶς γινόμενα, ὥστε οὐκ ἐπαινετέον ἀπ' αὐτῶν, ἐπεὶ τοί γε εἰ ψιλῶς ἐπαινετέον τὴν εὐγένειαν ἔστι καὶ πολυτεκνίαν καὶ πᾶν τοιουτῶδες, ἐπαινετέος καὶ Βούσιρις καὶ Ἄμυκος καὶ Ἀνταῖος οἱ ξενοκτόνοι, ὅτι Ποσειδῶνος ἦσαν υἱεῖς, ἐπαινετὴ δὲ καὶ ἡ Νιόβη, ὅτι πολύτεκνος. ἐναντίως τε εἰ ἡ ἀμορφία καὶ πενία ψεκτόν, ψεκτέος μὲν Ὀδυσσεύς, ὅτι χερνήτου λαβῶν σχῆμα

ἀνδρῶν δυσμενέων κατέδου πόλιν,
ψεκτὸς δὲ ὁ Διὸς Περσεύς, ὅτι πῆραν περητημένους τὴν ἄνδρον ὠδεύει Λιβύην, καὶ Ἡρακλῆς, ὅτι λεοντῆν καὶ ζύλον ἐπὶ τοὺς ἄθλους ἐπήγετο.

A grandes rasgos, la idea subyacente en estos textos es la misma: la sobriedad inherente al carácter honesto, ejemplificada a través del comportamiento de Odiseo. De ella parece depender también el intento de Ps. Plutarco por mostrar el desdén del héroe respecto al padecimiento, aunque su interpretación va mucho más lejos. No quiere decir esto que *De Homero* y aquellos autores se hayan servido de una fuente común perdida. Parece más probable que todos, en conocimiento de la tradición exegética desarrollada en torno a la figura de Odiseo, coincidieran en la elección de los mismos hexámetros para presentarlos, en un sentido u otro, según su interés particular, como paradigma del comportamiento virtuoso.

En cuanto al segundo punto, la moderación de Odiseo en lo que atañe al placer, Ps. Plutarco la ejemplifica valiéndose del relato que el héroe hizo sobre sus penalidades ante Alcínoo, en *Od.* 9.29-9.33, un fragmento en el que recordaba su estancia junto a Calipso y Circe. El exégeta recurre ahora a otro aspecto de la misma tradición exegética, esta vez referente al papel de aquellas dos heroínas, del que ya se habló con anterioridad, a propósito de la identificación de Circe con el proceso de la μετεμψύχωσις⁹⁵⁴. En algunos autores sólo la hechicera solía ser tomada por hipóstasis del placer, de modo que el rechazo del héroe, la personificación del sabio según la visión alegórica, se revelaba como la reafirmación de su templanza. Recuérdese que esta perspectiva podía leerse en Dion Crisóstomo (8.21.4-8.22.1), Heráclito el Homérico (*All.* 72.2.1-72.3.3), Ateneo (1.18.10-1.18.12), Eustacio (*Ad Od.* 1.378.44-1.378.45), etc. Este último es, posiblemente, quien

⁹⁵⁴ Cf. cap. 126, pp. 174-200.

más redundante en dicha interpretación, siendo así que, además de en aquel texto, el bizantino la retoma en *Ad Od.* 1.352.26-1.352.27⁹⁵⁵, 1.374.6-1.374.7⁹⁵⁶, 1.378.23-1.378.24⁹⁵⁷, 1.382.21-1.382.23⁹⁵⁸ ó 1.383.45-1.384.2⁹⁵⁹. Es especialmente interesante su exposición de la misma en *Ad Od.* 1.381.15-1.381.22, donde Eustacio detalla los pormenores que componen aquella lectura, no sólo la mencionada identificación de Circe y el placer, sino también la relación de Hermes con la razón, la planta μῶλυ como alegoría del razonamiento, su papel en la transmigración, etc.:

τοῦτο τὸ μῶλυ ὃ περ Ἑρμῆς ἐκφαίνει λογικαῖς μεθοδοῖς οὐκ ἔγνωσται μὲν ἀπλῶς ἀνθρώποις, ἔστι γὰρ θεόσδοτον ἀγαθόν. λαβὼν δὲ αὐτὸ ἐξ Ἑρμοῦ ὁ λόγιος Ὀδυσσεὺς συγγίνεται τῇ ἡδονῇ, ταχὺ περὶ αὐτὸν ἐλθοῦση κατὰ τὸ ἑαυτῆς ἔθος διὰ τὸ τῆς κακίας εὐληπτον. οὐ περιγίνεται δὲ αὐτοῦ ἐκείνη καθὰ καὶ τῶν ἐταίρων, οὐ γὰρ αἰδρεῖσιν κατ' ἐκείνους ἔπεται. συνῶν δὲ καὶ χρώμενος ἐπιστημόνως αὐτῇ κατὰ λόγον ὀρθὸν αὐτὸς τε ἄνθρωπος μένει, καὶ ἐκείνους λύεται σώζων. οὐ μόνον γὰρ ἐν χορείαις οὔσα ἤγε σώφρων οὐδὲν αἰσχρὸν πείσεται, ἀλλὰ καὶ ὁ φιλοσοφῶν ἐν ἡδοναῖς ὣν ἄχραντος διαμενεῖ. ἐπισειεῖ γὰρ τῇ καθ' ἡδονὴν Κίρκη ξίφος τὸν ἐμβριθῆ καὶ τμητικὸν τῆς κακίας λόγον.

El problema de estos testimonios respecto al de Ps. Plutarco es que todos modelan su interpretación en torno la figura de Circe, mientras guardan silencio en lo que atañe a Calipso. Sólo una vez, aparte de en esta sección de nuestro tratado, aparecen ambas en un contexto que las pone en relación con el placer, en las *Enéadas* de Plotino. En 1.6.8.17-

⁹⁵⁵ Cf. n. 588.

⁹⁵⁶ *Ad Od.* 1.374.6-1.374.7: ἡ δὲ τῆς Κίρκης εὐφρανεῖ ὡς ἐν τοῖς ἐξῆς φανήσεται, ἄλλης ἡδονῆς οὔσα πρόξενος ἤπερ ἡ τῶν Λωτοφάγων.

⁹⁵⁷ *Ad Od.* 1.378.23-1.378.24: οὕτω γὰρ ἡ ἡδονὴ ἐφοικὸν εἰς ἣν ἀλληγορεῖται ἡ Κίρκη, ἅμα καλουμένη καὶ ὑπακούσασα καὶ εἰσδεχομένη τοὺς μὴ ἴδμονας.

⁹⁵⁸ *Ad Od.* 1.382.21-1.382.23: Τὸ δὲ ὥστε σῦες συμβάλλεται τι πρὸς τὴν πρὸ βραχέων ρηθεῖσαν ἀλληγορίαν, οἷα τῶν περιπεσόντων τῇ καθ' ἡδονὴν Κίρκη, μὴ ἀντικρυς γινομένων συῶν, ἀλλ' ὥστε ἤγουν ὡσανεὶ συῶν διὰ τὸ χοιρῶδες τοῦ βίου.

⁹⁵⁹ *Ad Od.* 1.383.45-1.384.2: Ὅτι πρέπων λόγος Ὀδυσσεῖ τῷ φιλοσόφῳ κατὰ τῆς ἡδονῆς Κίρκης τὸ, πῶς γὰρ με κέλη σοὶ ἦπιον εἶναι, ἢ μοι σῦς μὲν ἔθηκας ἐνὶ μεγάροισιν ἐταίρους; αὐτὸν δ' ἐνθά δ' ἔχουσα δολοφρονέουσα κελεύεις ἐς θάλαμόν τε ἰέναι καὶ σῆς ἐπιβήμεναι εὐνῆς. ὄφρα με γυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θείης, ὡς καὶ προγέγραπται.

1.6.8.21, a propósito de la ascensión del alma hacia la contemplación de la Belleza en sí, el neoplatónico explica cómo a veces, embelesada por la percepción sensible, aquella corre el peligro de acabar ligada en demasía a la existencia terrena. Plotino, y aquí es donde entran en juego una y otra heroína, consideraba que con vistas a aquella ascensión del alma había de tomarse la misma resolución que Odiseo cuando persistía en su regreso a Ítaca, a pesar de los “placeres” y la “belleza sensible” de los que había podido disfrutar en su estancia junto a Circe o Calipso⁹⁶⁰:

Ἀναξόμεθα οἶον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεὺς αἰνιττόμενος,
δοκεῖ μοι, μείναι οὐκ ἄρεσθεῖς, καίτοι ἔχων ἡδονὰς δι' ὀμμάτων καὶ κάλλει πολλῶ αἰσθητῶ
συνών. Πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ.

Evidentemente, el filósofo desarrolla en su interpretación platónica de *Odisea* una lectura mucho más elaborada que la contenida en *De Homero*. Los tópicos usados, no obstante, siguen siendo los mismos: Odiseo como prototipo del sabio y Circe y Calipso como personificación del placer terrenal al que el primero rehúsa en su búsqueda de la virtud. Es decir, el núcleo de aquella interpretación permanece intacto. Se deduce de ello, por tanto, que a pesar de la pátina neoplatónica, Plotino se inserta en la misma tradición que Ps. Plutarco, con la peculiaridad de que constituye el único paralelo hallado que relaciona a Calipso, además de la Eea, con el placer.

Desafortunadamente y a pesar de la frecuencia con la que se retoma el tópico en cuestión, en ningún caso se cita, ya sea total o parcialmente, o se comenta con una intención semejante el pasaje en el que Ps. Plutarco apoya su interpretación, *Od.* 9.29-9.33. Por ejemplo, parece que Crisipo usó el último de aquellos versos para autorizar su creencia en que tanto el alma racional como la irracional compartían su asiento en el pecho (Galeno, *PHP* 4.1.7.2-4.1.8.4 [= fr. 911.134-911.140 Arnim]); Eustacio y un escolio se concentran en explicaciones sobre el nombre de Circe y el toponímico Αἰαία (*Ad Od.* 1.321.9-1.321.22 y *sch.* MS *Od.* 9.32⁹⁶¹), aunque sólo el escolio coincide con las que ofrecía Ps. Plutarco en el capítulo 126; otro escolio (*sch.* T *Od.* 9.33) cuenta que Odiseo había rechazado la

⁹⁶⁰ Hermias de Alejandría desarrolla una interpretación muy parecida en *In Phdr.* 214.19-214.24 (cf. p. 181).

⁹⁶¹ Cf. n. 534.

propuesta de inmortalidad de Calipso, porque era consciente de los imposibles que se prometen los enamorados. En fin, la existencia de paralelos para la interpretación de Ps. Plutarco se da con independencia del pasaje elegido, una circunstancia motivada claramente por la pertenencia de todos ellos a la misma tradición exegética, no dependiente de un episodio concreto, sino construida en torno al comportamiento Odiseo visto a la luz de la filosofía.

A pesar de estas muestras sobre la excelencia del Laertíada, esto es, su entereza de cara al padecimiento y el desdén por el placer, la mayor prueba descansa para el exégeta en el tipo de descripciones de las que es objeto. Así, si Aquiles es el más apuesto, el más veloz, el de mejor linaje, etc., Odiseo recibe, por el contrario, apelativos no tanto referentes a sus cualidades físicas, como a las intelectuales. Homero, al entender de Ps. Plutarco, retrata a un Odiseo “inteligente” y “fuerte en el alma”, en una imagen del personaje evidentemente distorsionada por la lente de la tradición alegórica. Lo realmente significativo desde su perspectiva es que Odiseo alcanza esa ἀρετή aun cuando, en sus palabras, “no disfruta de la misma fortuna que Aquiles, de una edad y un aspecto no iguales, de unos ancestros no del todo nombrables y de una patria no afamada”. Es decir, en su caso la virtud del alma es suficiente para la felicidad.

Es difícil no sentir la relación con el *Hippias Minor* en la comparación entre Aquiles y Odiseo en la que Ps. Plutarco apoya su argumentación. Ciertamente que en aquel diálogo el antagonismo entre uno y otro héroe no descansa sobre los mismos presupuestos: la cuestión allí estaba en discernir si es mejor aquél que, cuando actúa, lo hace conscientemente, si Odiseo es mejor que Aquiles en la medida en que, cuando miente, lo hace a propósito. Sin embargo, pese a esa diferencia, sí se deja percibir en el tono del diálogo, al menos, la superioridad intelectual de Odiseo respecto al Pelida. Dejadas a un lado las resonancias a las que pueda inspirar el *Hippias*, son pocos los testimonios que enfrentan exclusivamente a los protagonistas de una y otra epopeya. Y es que en la mayoría de los casos en los que la prudencia o la inteligencia de Odiseo se destacan sobre las cualidades de otro héroe, no suele ser sólo en contraste con las de Aquiles, sino de varios personajes al tiempo. Así, ocurre en Máximo de Tiro (26.6a.1-26.6c.2⁹⁶²), en algún escolio (*sch. bT Il. 9.622b*⁹⁶³) o en

⁹⁶² Máximo de Tiro, 26.6a.1-26.6c.2: Πάλιν αὖ ἐπανίωμεν ἐπὶ τὸν Ὅμηρον, καὶ τοὺς παρ' αὐτῷ βαρβάρους· καὶ γὰρ ἐνταῦθα ὄψει ἀρετὴν καὶ κακίαν ἀντιτεταγμένας ἀλλήλαις· ἀκόλαστον μὲν τὸν Ἀλέξανδρον,

las *Alegorías* de Heráclito el Homérico (*All.* 78.2.1-78.3.3⁹⁶⁴). La excepción se halla en el comentario al que, a juzgar por los escolios, debieron llevar los reproches del de Ítaca hacia un Aquiles fuera de sí por la muerte de Patroclo, en *Il.* 19.216-19.219. En su intento por persuadirlo, Odiseo apelaba a la autoridad moral que le confería su edad más avanzada, no sin antes, quizá a sabiendas del talante orgulloso del Pelida, recurrir a la *captatio benevolentiae* confesando su inferioridad en lo que a cualidades físicas se refiere:

ὦ Ἀχιλεῦ Πηληϊός υἱὲ μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν,
 κρείσσων εἰς ἐμέθεν καὶ φέρτερος οὐκ ὀλίγον περ
 ἔγχει, ἐγὼ δέ κε σεῖο νοήματί γε προβαλοίμην
 πολλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμεν καὶ πλείονα οἶδα.

Pues bien, estas palabras habían provocado controversia entre los comentaristas, debido a que, según parece, a parte de ellos no debió parecerle adecuado el que Odiseo hubiera declarado aventajarlo “con mucho” en entendimiento. Nicanor Estigmatias vino a dar solución al problema, como diría Porfirio, ἀπὸ τῆς λέξεως⁹⁶⁵, explicando en un fragmento conservado por un escolio, *sch.* bT *Il.* 19.218-9, que, lejos de la impropiedad de la que lo acusaba la crítica, Odiseo se había expresado acertadamente al atribuir a Aquiles “la virtud contraria”, esto es, el ser “más fuerte” y “no poco mejor en la lanza”:

σώφρονα δὲ τὸν Ἔκτορα· δειλὸν τὸν Ἀλέξανδρον, ἀνδρεῖον τὸν Ἔκτορα· κἂν τοὺς γάμους αὐτῶν ἐξετάζης, ὁ μὲν ζηλωτός, ὁ δὲ ἔλεεινός· ὁ μὲν ἐπάρατος, ὁ δὲ ἐπαινετός· ὁ μὲν μοιχικός, ὁ δὲ νόμιμος. Θέασαι δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς νενεμημένας κατ' ἄνδρα, τὴν μὲν ἀνδρείαν κατὰ τὸν Αἴαντα, τὴν δὲ ἀγχίνοιαν κατὰ τὸν Ὀδυσσεά, τὸ δὲ θάρσος κατὰ τὸν Διομήδην, τὴν δὲ εὐβουλίαν κατὰ τὸν Ὀδυσσεά αὐτόν· οὕτως ἄρα εἰκόνα ἡμῖν ὑποτίθεται χρηστοῦ βίου καὶ ἀρετῆς ἀκριβοῦς, ὥστε καὶ ἀπέδωκεν αὐτῷ ἡμισυ μέρος τῶν αὐτοῦ ἔργων. Καὶ ταῦτα μὲν, ὡς συλλήβδην εἶπεῖν, ἔχγη βραχέα μακρῶν λόγων.

⁹⁶³ *Sch.* bT *Il.* 9.622b: ex. τοῖσι δ' ἄρ' Αἴας· οἱ τέσσαρες εἰσι ῥήτορες· Ὀδυσσεὺς συνετός, πανοῦργος, θεραπευτικός· Ἀχιλλεὺς θυμικός, μεγαλόφρων· Φοῖνιξ ἠθικός, πρᾶος, παιδευτικός· Αἴας ἀνδρεῖος, σεμνός, μεγαλόφρων, ἀπλοῦς, δυσκίνητος, βαθύς. κτλ.

⁹⁶⁴ *All.* 78.2.1-78.3.3: Καὶ πάντα τὰ παρ' Ὀμήρῳ γεννικῆς ἀρετῆς γέμει· φρόνιμος Ὀδυσσεὺς, ἀνδρεῖος Αἴας, σῶφρων Πηνελόπη, δίκαιος ἐν ἅπασιν Νέστωρ, εὐσεβῆς εἰς πατέρα Τηλέμαχος, ἐν φιλίαις πιστότατος Ἀχιλλεύς.

⁹⁶⁵ Cf. n. 115.

Nic. | ex. νοήματί γε προβαλοίμην / πολλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμεν καὶ πλείονα οἶδα· διαβόητος ἢ διαστολή ἢ εἰς τὸ προβαλοίμην καὶ ἀναφέρεται εἰς Ἀριστοκλέα· ἀπρεπὲς γὰρ δοκεῖ αὐτῷ τὸ πολλόν συνάπτειν τοῖς ἡγουμένοις. ἐμοὶ μέντοι οὐδεμίαν ἀπρέπειαν ἐμφαίνειν δοκεῖ· τὴν γὰρ ἐναντίαν ἀρετὴν ἀπένειμεν Ὀδυσσεὺς Ἀχιλλεῖ· ὡς γὰρ τῷ “κρείσσων εἰς ἐμέθεν καὶ φέρτερος” πρόσκειται τὸ “οὐκ ὀλίγον περ”, οὕτω κἀνθάδε “τὸ πολλόν”. κτλ.

El escolio tiene en común con *De Homero* el antagonismo que suponen ambos entre dos tipos de virtud, la física, personificada en Aquiles, y la intelectual de la que Odiseo es el paradigma. Pero hasta ahí llega el parecido. Evidentemente, Nicanor no pretendía comentar el pasaje bajo la luz de ninguna teoría estoica.

No parece haber, por tanto, paralelos exactos para la última alegoría del capítulo. A pesar de ello, debe volverse a hacer hincapié en el recurso consciente del autor a la tradición exegética centrada en Odiseo como el ideal del hombre medido. Según se ha visto, dicha tradición no sólo es asombrosamente prolífica, sino que supo mantenerse con estabilidad a lo largo del tiempo, tanto que, a excepción de las lecturas de corte neoplatónico, se la encuentra sin cambio alguno de Máximo de Tiro a Eustacio. Situar a Ps. Plutarco en un momento concreto de aquélla sería realmente complicado.

16. *De Homero* 2 cap. 137 (1630-1643): clasificación aristotélica de los bienes; la virtud ha de ejercerse.

Οἱ δ' ἐκ τοῦ Περιπάτου πρωτεύειν μὲν τὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ νομίζουσιν, οἷον φρόνησιν, ἀνδρείαν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, δεύτερα δὲ εἶναι τὰ τοῦ σώματος, οἷον ὑγίειαν, ἰσχύν, κάλλος, τάχος, τρίτα δὲ τὰ ἐκτός, οἷον εὐγένειαν, εὐδοξίαν, πλοῦτον. ἐπαινετὸν μὲν γὰρ εἶναι καὶ θαυμαστὸν τὸ ἐν ἀλγηδόσι καὶ νόσῳ καὶ ἀπορίᾳ καὶ συμφοραῖς ἀβουλήτοις χρῆσθαι τῇ ἀρετῇ τῆς ψυχῆς ἀντεχούσης τοῖς κακοῖς, οὐ μέντοι αἰρετὸν οὐδὲ μακάριον· τὸ δ' ἐν ἀγαθοῖς νοῦν ἔχειν τῷ ὄντι εὐδαιμον· οὐδὲ γὰρ τὴν κτῆσιν μόνην τῆς ἀρετῆς ἀλλὰ καὶ τὴν χρῆσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι καλόν. ταῦτα δὴ καὶ Ὅμηρος δείκνυσιν ἄντικρυς· τοὺς μὲν γὰρ θεοὺς ἀεὶ ποιεῖ

δωτῆρας ἑάων,⁹⁶⁶

τουτέστι τῶν ἀγαθῶν, ἃ καὶ εὐχονται οἱ ἄνθρωποι παρέχειν αὐτοῖς τοὺς θεοὺς, οὐκ ἀνωφελεῖ δηλονότι ὄντα αὐτοῖς οὐδὲ ἀδιάφορα ἀλλὰ πρὸς εὐδαιμονίαν χρήσιμα.

Los del Perípato creen que en primer lugar están los bienes del alma, como la prudencia, la valentía, la moderación o la justicia; en segundo, los del cuerpo, como la salud, la fuerza, la belleza o la celeridad; y en tercero, los externos, como la nobleza de linaje, la buena fama o la riqueza. Así pues, es loable y admirable valerse de la virtud en el dolor, la enfermedad, la pobreza y las desgracias involuntarias, aunque no deseable ni afortunado. Tener sensatez en la bonanza es lo realmente feliz. Pues no sólo la obtención de la virtud, sino también su uso y su ejercicio es lo bello. Esto precisamente también lo muestra Homero a las claras, ya que siempre hace a los dioses

“dadores de bienes”

Esto es, de los bienes que ruegan los hombres les ofrezcan los dioses, con lo que resulta claro que no les son inservibles ni indiferentes, sino útiles de cara a la felicidad.

Paralelos: a la **clasificación de los bienes**, Aristóteles (*EN* 1098b 12-1098b 16, *EE* 1218b 32-1218b 35, *Pol.* 1323a 24-1323a 27, *Rh.* 1360b 19-1360b, *MM* 1.3.1.2-1.3.2.2 y *Div.* 1.col1.9-2.col1.9, 1.col2.9-2.col2.9 y 60.8-61.14); sobre el **comportamiento virtuoso en las desgracias**, Aristóteles (*EN* 1100b 19-1100b 22 y 1100b 29-1101a 13); sobre la **práctica de la virtud**, Aristóteles (*EN* 1098b 30-1099a 7, 1103a 4-1103a 18, 1105b 19-1106a 13 y 1106b 36-1107a 8, *EE* 1219a 34-1219a 39 y *MM* 1.4.2.1-1.4.2.5 y 1.4.3.1-1.4.4.4); sobre **Od. 8.325**, lecturas relacionadas

⁹⁶⁶ *Od.* 8.325, δωτῆρες ἑάων en Monro-Allen (1920).

en Heráclito el Homérico (*All.* 2.5.1.-2.5.4), Luciano (*Prom.* 18.11-18.13), Proclo (*In R.* 1.167.10-1.167.14), Amonio de Hermia (*In Porph.* 3.9-3.15), Olimpiodoro (*In Grg.* 11.2.8-11.2.12), David de Alejandría (*Prol.* 17.2-17.9), Coricio de Gaza (*Dial.* 18.1.6.3-18.1.6.7), uno de los escolios de los *Siete contra Tebas* (*sch. in Th.* I¹ 720-721c) y dos homéricos (*sch. D Il.* 24.527 y *sch. bT Il.* 24.527-8b).

El capítulo 137 incide de nuevo en los antecedentes homéricos de las opiniones sobre la εὐδαιμονία y los “bienes” que contribuyen a ella, pero ahora el acercamiento a aquellos tópicos éticos se produce desde los presupuestos del Liceo. Ps. Plutarco continúa, por tanto, en la misma yuxtaposición de las posturas estoica y peripatética en torno a la que ha venido estructurando los capítulos previos, una alternancia que habla de las preferencias del autor en lo que respecta a la ética, frente a la mayor presencia de la doctrina platónica en los capítulos sobre el alma.

La idea a la que se refiere el exégeta en esta sección, la distinción de tres tipos de bienes, los espirituales, los corpóreos y los externos, es mencionada en las tres éticas peripatéticas, lo que indica la raigambre de aquella creencia en la escuela. Aparece, así, tanto en *EN* 1098b 12-1098b 16⁹⁶⁷, *EE* 1218b 32-1218b 35⁹⁶⁸ o en *Pol.* 1323a 24-1323a 27⁹⁶⁹, como en los *Magna Moralia* (*MM* 1.3.1.2-1.3.2.2⁹⁷⁰). Ha de advertirse, con todo, que esta creencia es anterior a Aristóteles, pues éste había contado al respecto con el precedente de Platón en *Lg.* 697b 2-697b 6:

⁹⁶⁷ *EN* 1098b 12-1098b 16: νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν.

⁹⁶⁸ *EE* 1218b 32-1218b 35 : πάντα δὴ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ <ἐν> ψυχῆ, καὶ τοῦ τῶν αἰρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῆ, καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις· φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ καὶ ἡδονὴ ἐν ψυχῆ, ὧν ἢ ἕνια ἢ πάντα τέλος εἶναι δοκεῖ πᾶσιν.

⁹⁶⁹ *Pol.* 1323a 24-1323a 27: ὡς ἀληθῶς γὰρ πρὸς γε μίαν διαίρεσιν οὐδεὶς ἀμφισβητήσειεν ἂν ὡς οὐ, τριῶν οὐσῶν μερίδων, τῶν τε ἐκτὸς καὶ τῶν ἐν τῷ σώματι καὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῆ, πάντα ταῦτα ὑπάρχειν τοῖς μακαρίοις χρή.

⁹⁷⁰ *MM* 1.3.1.2-1.3.2.2: ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐν ψυχῆ, οἷον αἱ ἀρεταί, τὰ δὲ ἐν τῷ σώματι, οἷον ὑγίεια κάλλος, τὰ δ' ἐκτὸς, πλοῦτος ἀρχὴ τιμῆ ἢ εἴ τι ἄλλο τῶν τοιούτων. τούτων δὲ τὰ ἐν ψυχῆ βέλτιστα. τὰ δ' ἐν ψυχῆ διώρισται ἀγαθὰ εἰς τρία, εἰς φρόνησιν εἰς ἀρετὴν καὶ ἡδονήν.

ἔστιν δὲ ὀρθῶς ἄρα τιμιώτατα μὲν καὶ πρῶτα τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ κεῖσθαι, σωφροσύνης ὑπαρχούσης αὐτῇ, δεύτερα δὲ τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθὰ, καὶ τρίτα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα.

La misma distinción, además, da la impresión de haber seguido su propio camino tras ser adoptada y luego modificada por la secta estoica. Es así que, según Sexto Empírico en *M* 11.46.1-11.46.12 (= fr. 96 Arnim⁹⁷¹), dicha escuela negó la existencia de bienes procedentes del cuerpo y recompuso la clasificación peripatética reconociendo bienes espirituales, externos y un tercer género de los que no pueden incluirse ni en una categoría ni en otra:

οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τρία μὲν γένη τῶν ἀγαθῶν καὶ αὐτοὶ τυγχάνειν ἔλεξαν, οὐχ ὠσαύτως δέ· τούτων γὰρ τὰ μὲν περὶ ψυχὴν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δὲ οὔτε περὶ ψυχὴν οὔτε ἐκτός, ἐξαιροῦντες τὸ γένος τῶν περὶ τὸ σῶμα ἀγαθῶν ὡς μὴ ἀγαθῶν. καὶ δὴ περὶ μὲν ψυχὴν εἶναί φασι τὰς ἀρετὰς καὶ <τὰς> σπουδαίας πράξεις, ἐκτός δὲ εἶναι τὸν τε φίλον καὶ τὸν σπουδαῖον ἄνθρωπον καὶ τὰ σπουδαῖα τέκνα καὶ γονεῖς καὶ τὰ ὅμοια, οὔτε δὲ περὶ ψυχὴν οὔτε ἐκτός αὐτὸν τὸν σπουδαῖον ἄνθρωπον ὡς πρὸς ἑαυτόν. οὔτε γὰρ ἐκτός ἑαυτοῦ δυνατὸν εἶναι αὐτὸν οὔτε περὶ ψυχὴν· ἐκ γὰρ ψυχῆς καὶ σώματος συνέστηκεν.

De vuelta a *De Homero*, salta a la vista, no obstante, una diferencia entre la forma que toma la teoría en aquellos escritos aristotélicos y la que delinea en él Ps. Plutarco, hecha excepción de los *Magna Moralia*. El exégeta ilustra su exposición añadiendo algunos ejemplos a cada categoría de bienes, la sensatez, la valentía, la prudencia y la justicia entre los del alma; la salud, la fuerza, la belleza y la celeridad como bienes corpóreos; y en lo que atañe a los externos, la nobleza, la buena fama y la riqueza. Aquella iniciativa, aun ausente en los pasajes que recogían la clasificación de los bienes en las éticas Nicomáquea y Eudemia y en la *Política*, tiene también, por supuesto, su origen en un escrito aristotélico, en concreto, en *Rh.* 1360b 19-1360b:

⁹⁷¹ También en Diógenes Laercio (7.95.6-7.96.5 [= Fr. 97a Arnim]) y Estobeo (2.7.5e.1-2.7.5e.13 [= Fr. 97 Arnim]).

εἰ δὴ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τοιοῦτον, ἀνάγκη αὐτῆς εἶναι μέρη εὐγένειαν, πολυφιλίαν, χρηστοφιλίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, πολυτεκνίαν, εὐγηρίαν· ἔτι τὰς τοῦ σώματος ἀρετάς (οἷον ὑγίειαν, κάλλος, ἰσχύν, μέγεθος, δύναμιν ἀγωνιστικήν), δόξαν, τιμὴν, εὐτυχίαν, ἀρετήν [ἢ καὶ τὰ μέρη αὐτῆς φρόνησιν, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην]· οὕτω γὰρ ἂν αὐταρκέστατος <τις> εἴη, εἰ ὑπάρχουσι αὐτῷ τὰ τ' ἐν αὐτῷ καὶ τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ· οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλα παρὰ ταῦτα. ἔστι δ' ἐν αὐτῷ μὲν τὰ περὶ ψυχὴν καὶ τὰ ἐν σώματι, ἔξω δὲ εὐγένεια καὶ φίλοι καὶ χρήματα καὶ τιμὴ, ἔτι δὲ προσήκειν οἰόμεθα δυνάμεις ὑπάρχειν καὶ τύχην· οὕτω γὰρ ἀσφαλέστατος ὁ βίος.

A este pasaje siguen varios párrafos en los que se analizan con detenimiento algunos de los bienes referidos. Sin embargo, las diferencias respecto a *De Homero* son patentes. La concisión de nuestro autor contrasta con la profusión en ejemplos y la calma de un texto argumentativo como el aristotélico, no constreñido por la necesidad de mostrar en el menor espacio posible la sabiduría homérica. Es por esto que el modo en que el exégeta presenta la doctrina peripatética recuerda más al modo en que suelen expresarse fuentes secundarias, como la colección doxográfica de las *Divisiones Aristotélicas*, por ejemplo, en *Div.* 1.1.9-2.1.9 (= Diógenes Laercio, 3.80.5-3.81.2):

τῶν ἀγαθῶν ἔστι τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτὸς· οἷον ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ ἡ φρόνησις καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ τὰ τοιαῦτα ἐν ψυχῇ τὸ δὲ κάλλος καὶ ἡ εὐεξία καὶ ἡ ὑγίεια καὶ ἡ ἰσχὺς ἐν σώματι· οἱ δὲ φίλοι καὶ ἡ τῆς πατρίδος εὐδαιμονία καὶ ὁ πλοῦτος ἐν τοῖς ἐκτὸς. τῶν ἀγαθῶν ἄρα τρία εἶδη ἐστί· τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτὸς.

La misma opinión se repite casi al pie de la letra en *Div.* 1.col2.9-2.col2.9⁹⁷² y, de un modo más extenso, en *Div.* 60.8-61.14⁹⁷³, donde se establece una curiosa equivalencia

⁹⁷² *Div.* 1.2.9-2.2.9: διαίρεται τὰ ἀγαθὰ εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν τῇ ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτὸς. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ φρόνησις δικαιοσύνη ἀνδρεία σωφροσύνη καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐν σώματι ἰσχὺς κάλλος ὑγεία εὐεξία καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐκτὸς φίλοι πλοῦτος εὐδοξία πατρίδος εὐδαιμονία. τῶν ἀγαθῶν ἄρα τὰ μὲν ἐστὶν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτὸς.

⁹⁷³ *Div.* 60.8-61.14: τῶν [ὄντων] ἀγαθῶν ὁμοίότης τῶν περὶ τὴν ψυχὴν καὶ τῶν περὶ τὸ σῶμα καὶ τῶν ἐκτὸς ἐστὶν αὕτη· τὰ μὲν οὖν πρῶτα τοῖς πρώτοις ἐστὶν ὅμοια, τὰ δὲ δευτέρα τοῖς δευτέροις, τὰ δὲ τρίτα τοῖς τρίτοις, τὰ δὲ τέταρτα τοῖς τετάρτοις. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτὸς. ἡ μὲν γὰρ <φρόνησις> ἐν

entre las funciones de cada uno de los bienes pertenecientes a las tres categorías: la sensatez (φρόνησις) en el alma equivaldría a la buena condición (εὐεξία) en el cuerpo y a la buena fama (εὐδοξία) en lo que atañe a los bienes externos, etc. El mismo parecido se percibe también claramente en Sexto Empírico (*M.* 11.45.1-11.45.7), Orígenes (*Philoc.* 26.1.31-26.1.37) o Hipólito (*Haer.* 1.20.5.1-1.20.6.1). Obsérvese, en fin, que en los pasajes citados arriba los bienes elegidos, entre los numerosos ejemplos que aportaba Aristóteles, vienen a ser aproximadamente los mismos. Esa coincidencia formal parece hablar a favor de algún tipo de parentesco respecto a *De Homero*, de que su autor hubiera recurrido también en esta ocasión a alguna fuente doxográfica.

La idea expuesta en este capítulo, que el poeta hubiera inspirado a Aristóteles en su clasificación, recibe, como siempre, el apoyo de algunos hexámetros, pero éstos no se reproducen a continuación, sino en los párrafos siguientes. El autor prefirió condensar la exposición filosófica y dejar la demostración para más adelante, con la excepción de la fórmula δωτῆρες ἑάων, la prueba, un tanto general, de que Homero había opinado sobre el origen divino de aquellos bienes. Así, es en el capítulo siguiente donde se recogerán los versos que habrán de probar su argumentación, *Il.* 24.376-24.377, 6.156-6.157 y 2.670.

Aunque la εὐδαιμονία descansa desde el punto de vista aristotélico en la posesión de bienes espirituales, que naturalmente inclinan al ejercicio de la virtud, y de los corpóreos y externos o circunstanciales, que crean el marco adecuado para dicho ejercicio, pueden

ψυχῇ οὐσα αἰτία ἐστὶ τοῦ κράτιστα τὴν ψυχὴν διακεῖσθαι, ἢ δὲ <εὐεξία> αἰτία ἐστὶ τοῦ τὸ σῶμα ἄριστα διακεῖσθαι, <ἢ δὲ <εὐδοξία> αἰτία ἐστὶ τοῦ τὰ ἐκτὸς ἄριστα διακεῖσθαι> ὅπερ γὰρ βούλεται πράττει ὁ εὐδοξῶν. ἕκαστον ἄρα τούτων τῶν ἀγαθῶν πρωταγωνιστεῖ καὶ πρώτη λαμβάνεται <ταύτη> ἢ ὁμοίότης. καὶ πάλιν ἢ μὲν <δικαιοσύνη> ἐν ψυχῇ ἐστὶν ἢ καὶ αἰτία οὐσα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν, ἢ δὲ <εὐπρέπεια> ἐν σώματι οὐσα εὐταξία ἐστὶ τῶν τοῦ σώματος μερῶν, ψυχροῦ καὶ θερμοῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, ἢ δὲ <εὐτυχία> ἐκτὸς οὐσα εὐκαιρία τίς ἐστὶ πραγμάτων συμπτώσεως. ὥστε ταύτη πάλιν παραλαμβάνεται ἢ ὁμοίότης τῶν ἀγαθῶν. καὶ πάλιν ἢ μὲν <ἀνδρεία> ἐν ψυχῇ οὐσα ἰσχύς τίς ἐστὶ καὶ ῥώμη πρὸς φόβους καὶ τὰ τοιαῦτα, ἢ δὲ <ἰσχύς> ἐν σώματι οὐσα πρὸς τοὺς πόνους καὶ τὰς κακοπαθείας ἰσχύς ἐστὶν, οἱ δὲ <φίλοι> ἐκτὸς ὄντες ἰσχύον τήνδε ἔχουσι πρὸς τὴν ἐκτὸς βοήθειαν· ὃ γὰρ πολλοὶ φίλοι εἰσὶν ἰσχυρότερος οὗτος ἐν πόλει. λαμβάνεται δὲ καὶ ταύτη τῶν ἀγαθῶν τοῦ των <ἢ> ὁμοίότης. καὶ πάλιν ἢ μὲν <σωφροσύνη> ἐν ψυχῇ οὐσα κοσμεῖ τὴν ψυχὴν καὶ συμμέτρως ζῆν ποεῖ, τὸ δὲ <κάλλος> ἐν σώματι ὃν κοσμεῖ τὸ σῶμα καὶ σύμμετρον παρασκευάζει, ὁ δὲ <πλοῦτος> ἐκτὸς ὢν χορηγὸς καὶ κοσμητὴς τῶν ἀνθρώπων ἐστίν. καὶ ταύτη λαμβάνεται τῶν ἀγαθῶν τούτων ἢ ὁμοίότης. La misma idea en Ario Dídimio (*Liber de philosophorum sectis* 89,1.24-89,2.5 [= Estobeo 2.7.14.8-2.7.14.18]).

acaecer, no obstante, imprevistos que dificulten su adquisición o, incluso, lleguen a provocar la pérdida de tal estado. De acuerdo con esto, Ps. Plutarco prosigue alabando a quien, incluso tras incurrir en desgracias, persiste en el cultivo de la virtud o las encara mediante su ejercicio. En esta afirmación el exégeta sigue razonamientos como el expuesto en *EN* 1100b 19-1100b 22⁹⁷⁴, donde el filósofo sostiene que quien actúa y piensa conforme a la ἀρετή soporta mejor las penalidades⁹⁷⁵. Dicha reflexión, en lo sucesivo, es llevada más lejos, cuando en *EN* 1100b 29-1101a 13 prácticamente pone al mismo nivel el ejercicio de la virtud y la εὐδαιμονία:

ὁμως δὲ καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν, ἐπειδὴν φέρη τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας, μὴ δι' ἀναληγίσαν, ἀλλὰ γεννάδας ὦν καὶ μεγαλόψυχος. εἰ δ' εἰσὶν αἱ ἐνέργειαι κύριαι τῆς ζωῆς, καθάπερ εἴπομεν, οὐδεὶς ἂν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος· οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μισητὰ καὶ τὰ φαῦλα. τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν, [...] οὔτε γὰρ ἐκ τῆς εὐδαιμονίας κινηθήσεται ῥαδίως, οὐδ' ὑπὸ τῶν τυχόντων ἀτυχημάτων ἀλλ' ὑπὸ μεγάλων καὶ πολλῶν, ἔκ τε τῶν τοιούτων οὐκ ἂν γένοιτο πάλιν εὐδαίμων ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, ἀλλ' εἴπερ, ἐν πολλῷ τινὶ καὶ τελείῳ, μεγάλων καὶ καλῶν ἐν αὐτῷ γενόμενος ἐπήβολος.

Aristóteles repite el argumento en *EE* 1219a 34-1219a 39⁹⁷⁶ y la misma idea, como es lógico, vuelve a retomarse en los *Magna Moralia* (*MM* 1.4.2.1-1.4.2.5⁹⁷⁷ y 1.4.3.1-

⁹⁷⁴ *EN* 1100b 19-1100b 22: ἀεὶ γὰρ ἢ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετὴν, καὶ τὰς τύχας οἴσει κάλλιστα καὶ πάντη πάντως ἐμμελῶς ὃ γ' ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς καὶ τετράγωνος ἄνευ ψόγου.

⁹⁷⁵ Aunque pueden encontrarse afirmaciones semejantes con anterioridad. Por ej., en Platón (*Lg.* 936b 3-936b 8): Οἰκτρὸς δ' οὐχ ὁ πεινῶν ἢ τι τοιοῦτον πάσχων, ἀλλ' ὁ σφρονῶν ἢ τινα ἀρετὴν ἢ μέρος ἔχων ταύτης, ἂν τινα συμφορὰν πρὸς τούτοις κεκτηῖται· διὸ θαυμαστὸν ἂν γένοιτο εἴ τις ὦν τοιοῦτος ἀμεληθεῖ τὸ παράπαν, ὥστ' εἰς πτωχείαν τὴν ἐσχάτην ἐλθεῖν, δοῦλος ἢ καὶ ἐλεύθερος, ἐν οἰκουμένη καὶ μετρίως πολιτεία τε καὶ πόλει.

⁹⁷⁶ *EE* 1219a 34-1219a 39: ἔστιν ἄρα ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἀγαθῆς ἐνέργεια. ἐπεὶ δὲ ἦν ἡ εὐδαιμονία τέλεόν τι, καὶ ἔστι ζωὴ καὶ τελέα καὶ ἀτελής, καὶ ἀρετὴ ὡσαύτως (ἡ μὲν γὰρ ὅλη, ἡ δὲ μόνιον), ἡ δὲ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια ἀτελής, εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν.

1.4.4.4⁹⁷⁸). Tal concepción de la prosperidad está muy relacionada con la exhortación de Ps. Plutarco a perseverar en el ejercicio de la virtud incluso después de alcanzada. De hecho, tras el vocabulario elegido por nuestro autor están claramente algunas líneas de la *Ética a Nicómaco* (1098b 30-1099a 7⁹⁷⁹) en las que, poco antes del párrafo citado arriba, se ponía ya a la εὐδαιμονία no tanto en la consecución (κτησις) de la virtud, como en su aplicación (χρησις) y su práctica (ἐνέργεια).

En cualquier caso, debe tenerse en cuenta también que Aristóteles concebía la ἀρετή no tanto como un estado, sino como una especie de actividad, tal como queda claro en los pasajes en los que se dispone a clasificarla y definirla. Por un lado, en *EN* 1103a 4-1103a 18, el filósofo diferencia entre dos tipos de virtud, la ética (ἠθική) y la intelectual (διανοητική). La primera, con la que se refiere a la excelencia en el comportamiento, ha de ser, en consecuencia, de naturaleza eminentemente práctica. En cuanto a la segunda, a pesar de que la denominación de διανοητική parece indicar, más que una acción, una actitud concreta, se razona que requiere de un aprendizaje basado en el tiempo y la experiencia con vistas a su desarrollo, de manera que también puede suponérsela, en el fondo, como de un cierto cariz práctico:

λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἠθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων· ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἕξιν· τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν.

⁹⁷⁷ *MM* 1.4.2.1-1.4.2.5: Τὸ δὲ γε εὖ ζῆν καὶ εὖ πράττειν οὐθὲν ἄλλο ἢ τὸ εὐδαιμονεῖν λέγομεν. τὸ ἄρα εὐδαιμονεῖν καὶ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστίν, τὸ δ' εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν. τοῦτ' ἄρ' ἐστὶν τέλος καὶ ἡ εὐδαιμονία καὶ τὸ ἄριστον.

⁹⁷⁸ *MM* 1.4.3.1-1.4.4.4: Ἐν χρήσει τοίνυν τινὶ ἂν εἴη καὶ ἐνέργεια ἡ εὐδαιμονία. ὧν γὰρ ἦν ἕξις καὶ χρησις, ἡ χρησις καὶ ἡ ἐνέργεια τέλος· τῆς δὲ ψυχῆς ἡ ἀρετὴ ἕξις ἐστίν· ἔστιν δὲ καὶ ἐνέργεια καὶ [ἡ] χρησις αὐτῆς τῶν ἀρετῶν· ὥστε τέλος ἂν εἴη ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ χρησις αὐτῆς· ἡ εὐδαιμονία ἄρ' ἂν εἴη ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν. ἐπειδήπερ οὖν τὸ ἄριστον ἀγαθὸν ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία, καὶ αὕτη τέλος καὶ τέλειον τέλος ἐνέργεια, ζῶντες ἂν κατὰ τὰς ἀρετὰς εὐδαιμόνες ἂν εἴημεν καὶ ἔχοιμεν τὸ ἄριστον ἀγαθόν.

⁹⁷⁹ *EN* 1098b 30-1099a 7: τοῖς μὲν οὖν (sc. τὴν εὐδαιμονίαν) λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἢ ἀρετὴν τινα συνῶδός ἐστιν ὁ λόγος· ταύτης γὰρ ἐστὶν ἡ κατ' αὐτὴν ἐνέργεια. διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐν ἐνέργειᾳ. [...] οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν ἀγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπιβόλοι γίνονται. ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὐτὸν ἡδύς.

Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

Por otro, en *EN* 1105b 19-1106a 13 se distingue en el alma entre afecciones (πάθη), facultades (δυνάμεις) y hábitos (ἔξεις), con el objeto de discernir a cuál de esas categorías pertenecían las virtudes. Puesto que no pueden ser afecciones debido a que éstas son involuntarias, ni facultades, por las que Aristóteles entiende la capacidad de sufrir una afección determinada, se deduce que han de ser hábitos, en tanto que elecciones voluntarias:

ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, πάθη δυνάμεις ἔξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετὴ. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη· δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι· ἔξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ· [...] πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὐθ' αἱ ἀρεταὶ οὐθ' αἱ κακίαι, ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα, καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὐτ' ἐπαινούμεθα οὐτε ψεγόμεθα [...], κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐπαινούμεθα ἢ ψεγόμεθα. ἔτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως. πρὸς δὲ τούτοις κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πως. διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν· [...] εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἔξεις αὐτὰς εἶναι. ὅ τι μὲν οὖν ἐστὶ τῷ γένει ἡ ἀρετὴ, εἴρηται.

Esta reflexión lo lleva algo más adelante, en *EN* 1106b 36-1107a 8⁹⁸⁰, a definir a la ἀρετὴ como una suerte de ἔξις προαιρετική, es decir, de hábito electivo. En fin, al valorar la práctica de la virtud por encima de su mera adquisición en un capítulo en que trata la ética aristotélica, Ps. Plutarco está remitiendo, en realidad, a la misma idea de la virtud como actividad que se expone en los párrafos reproducidos. De nuevo, como ocurriera en el caso

⁹⁸⁰ Cf. p. 305.

de la clasificación de los bienes, los hexámetros que han de justificar el origen homérico de dicha creencia se recogen más adelante, en el capítulo 142.

La única cita de este capítulo, según se adelantó hace algunas páginas, tiene sólo por cometido el hacer ver que Homero conocía el origen divino de los bienes y su papel central en la consumación de la εὐδαιμονία. También en esa creencia el autor estaba tomando una postura peripatética. Aristóteles estudia en la *Ética Eudemia* el lugar que ocupan la virtud y el azar en lo que atañe a la εὐπραγία (1246b 37-1248b 7). Aunque acepta que en ocasiones puede atribuirse al azar el éxito en algún asunto, niega, sin embargo, que deba aceptarse como causa para la mayor parte de los acontecimientos tomados por azarosos, una impresión extendida que considera errada. Si lo divino es principio del movimiento, piensa, no sólo en el κόσμος, sino en el alma del hombre, la parte divina que hay en nosotros, valiéndose de la virtud como instrumento, habrá de ser la responsable última de los impulsos, pues Aristóteles los considera ajenos a la razón, que llevan al éxito. Así, en *EE* 1248b 3-1248b 7, distingue entre dos tipos de hechos afortunados, los debidos al azar, poco duraderos e inconstantes, y los acaecidos por mediación divina, sólidos y perdurables:

φανερὸν δὴ ὅτι δύο εἶδη εὐτυχίας, ἢ μὲν θεία (διὸ καὶ δοκεῖ ὁ εὐτυχῆς διὰ θεὸν κατορθοῦν) <ἢ δὲ φύσει>. οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ κατὰ τὴν ὀρμὴν διορθωτικός, ὁ δ' ἕτερος ὁ παρὰ τὴν ὀρμὴν· ἄλογοι δ' ἀμφοτέρω. καὶ ἢ μὲν συνεχῆς εὐτυχία μᾶλλον, αὕτη δὲ οὐ συνεχῆς.

La prueba elegida de que Homero había insinuado esto mismo está en el epíteto δωτῆρες ἑάων, en *Od.* 8.325, del que existe una ligera variante diez versos después, en *Od.* 8.335, δῶτορ ἑάων. Gran parte de los comentarios conservados sobre el epíteto consisten en aclaraciones sobre el sentido del genitivo ἑάων, todas coincidentes en que significa “bienes”⁹⁸¹. En otros testimonios, no menos numerosos, se considera que la fórmula δωτῆρες ἑάων describía el carácter bondadoso de la divinidad. De éstos se muestran algunos a continuación. Lo que sí es cierto es que en ningún caso, más que en *De Homero*, se relaciona la expresión δωτῆρες ἑάων con el parecer peripatético sobre la εὐδαιμονία.

⁹⁸¹ Así, Aristónico (*Il.* 15.138.4-15.138.5 Friedländer), el léxico de Apolonio (*Lex.* 61.21-61.23), el *Etymologicum Gudianum* (*epsilon* 564.3-564.5), la *Suda* (*epsilon* 3734.1-3734.2), Eustacio (*Ad Il.* 4.948.19-4.948.20 y *Ad Od.* 1.301.19-1.301.20) o los escolios (*sch.* *AT Il.* 15.138b, *sch.* *A Il.* 16.185b, *sch.* *bT Il.* 16.185c, *sch.* *D Il.* 16.185, *sch.* *Ge Il.* 16.185, etc.).

La ocurrencia más antigua entre las conservadas aparece en Heráclito el Homérico, en *All.* 2.5.1.-2.5.4⁹⁸², junto a otros epítetos de los dioses como μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες ο ῤεῖα ζῶντες, que ya glosara nuestro autor en el capítulo 112. Su intención allí era, simplemente, presentar a Homero como θεόλογος. En otros casos, el uso de la cita homérica es más parecido al que se encuentra en este capítulo, en tanto que se busca con ella ilustrar el carácter benefactor de los dioses. Luciano (*Prom.* 18.11-18.13⁹⁸³), Coricio de Gaza (*Dial.* 18.1.6.3-18.1.6.7⁹⁸⁴) y un escolio de los *Siete contra Tebas* (*sch. in Th.* I¹ 720-721c⁹⁸⁵) son algunos ejemplos de este uso, pero el que quizá guarda más similitud con *De Homero* se halla en uno de los *scholia minora* de *Ilíada*. En *sch. D Il.* 24.527 se comenta la alusión de Aquiles a los dos toneles de los que Zeus reparte la suerte de los mortales, uno, “de dones que surte dañinos y el otro, de bienes” (δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων, *Il.* 24.528). El escoliasta considera allí que Homero había hecho al Pelida dirigir una mentira piadosa a Príamo para consolarlo por la muerte de Héctor, aun a sabiendas de que es contrario a la naturaleza de lo divino el provocar males, de que el bien le es propio:

Δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει. Εἰς παραμυθίαν Πριάμου ὁ ποιητῆς εἰσήγαγε τὸν Ἀχιλλεῖα λέγοντα ταῦτα. ἐπεὶ τοι μόνων ἀγαθῶν δωρητικούς ἐπίσταται Ὅμηρος τοὺς θεοὺς, λέγων· Θεοὶ δωτῆρες ἑάων. ἴδιον γὰρ θεῖον δῶρον τὸ ἀγαθόν. ζητοῦσι δὲ τινες ἀπὸ τούτων τῶν ἐπῶν, πῶς ἐνταῦθα μὲν φησιν ὁ ποιητῆς ἐκ θεῶν εἶναι τὰ κακὰ τοῖς ἀνθρώποις, ἐν δὲ τῇ α τῆς Ὀδυσσεΐας καὶ αὐτοὺς φησιν ἐπισπᾶσαι τὰ κακὰ τοὺς ἀνθρώπους. “Ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κακ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ Σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσι”⁹⁸⁶. ῤητέον οὖν ὅτι ἐνταῦθα Ἀχιλλεὺς ἐστὶν ὁ λέγων ἐκ θεῶν εἶναι τὰ κακὰ, ἀγνοῶν τὴν ἀλήθειαν· ἐν δὲ τῇ Ὀδυσσεΐα Ζεὺς, ὃς σαφῶς ἐπιστάμενος λέγει τὴν ἀλήθειαν. λύεται οὖν τὸ ζήτημα προσώπῳ.

⁹⁸² *All.* 2.5.1.-2.5.4: Ἄ μὲν γὰρ ἐξ ἴσου καὶ κατὰ κοινὸν ὑπὲρ ἀπάντων ἱεροπρεπῶς τεθεολόγηται, τί δεῖ καὶ λέγειν; μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες καὶ ἄφθιτα μήδε' ἔχοντες ἢ νῆ Δία δωτῆρες ἑάων καὶ ῤεῖα ζῶντες.

⁹⁸³ *Prom.* 18.11-18.13: καίτοι θεοὺς γε ὄντας ἀγαθοὺς εἶναι χρῆ καὶ δωτῆρας ἑάων καὶ ἔξω φθόνου παντὸς ἐστάναι.

⁹⁸⁴ *Dial.* 18.1.6.3-18.1.6.7: καίτοι παλαιοὶ τοῦτό που ἄδουσιν ἄνδρες καὶ ἔγωγε πείθομαι, ὡς πωλοῦσιν ἀνθρώποις οἱ θεοὶ τὰ καλὰ οὐ, μὰ Δία, χρυσίου, φασίν, ἢ ἀργυρίου—ποῦ γὰρ δέονται τούτων θεοὶ δωτῆρες ἑάων;—, ἀλλὰ μελέτης καὶ πόνων.

⁹⁸⁵ *Sch. in Th.* I¹ 720-721c: πᾶς γὰρ θεὸς ἀγαθοποιός, ὅθεν καὶ Ὅμηρος· θεοὶ δωτῆρες ἑάων.

⁹⁸⁶ *Od.* 1.33-1.34.

La interpretación de este último pasaje es tan antigua como Platón, que le había dedicado las mismas críticas en *R.* 379c 9-379e 2⁹⁸⁷, tal como se encarga de recordar otro escolio, *sch.* bT *Il.* 24.527-8b, en el que se transmite el mismo comentario:

ex. δοιοὶ γάρ τε πίθοι <—έάων>: τοῦτο πρὸς παραμυθίαν τοῦ γέροντος, ἐπεὶ τοι τὸ ἀληθές “θεοὶ δωτῆρες έάων”. καὶ Ἡσίοδος⁹⁸⁸ ἐντεῦθεν τὴν ἐλπίδα τῶν κακῶν φησιν εἶναι ἐν τῷ πίθῳ. **T** μέμφεται δὲ τὴν δόξαν Πλάτων ἐν δευτέρῳ Πολιτείας λέγων ὡς ὁ θεὸς ἀγαθόν, οὐδὲν δὲ ἀγαθὸν βλαβερόν, ὃ δὲ μὴ βλαβερόν, οὐδὲ βλάπτει. ἔπλασεν οὖν ταῦτα ὁ ἥρωος πρὸς παραμυθίαν Πριάμου. **bT** κτλ.

Lo interesante de estos testimonios es que, aunque Platón podría haber llevado a Homero a la contradicción en aquellas líneas de la *República*, apoyando sus reproches con el mismo epíteto que Ps. Plutarco y los escolios, no lo hizo. Esto podría ser indicativo de que el filósofo no conociera la interpretación de dicha cita, en cuyo caso tal lectura habría de ser posterior a él. De cualquier modo, lo que sí parece evidente es que en estos escolios acabaron confluyendo ambas tradiciones, la de la crítica platónica de *Il.* 24.527-24.528 y la que recoge nuestro autor respecto del epíteto δωτῆρες έάων.

Aquella fórmula, junto con el comentario sobre el origen divino de los bienes que acaecen a los mortales, aún debía aparecer en otros contextos, también platónicos. De un lado, Proclo había considerado la bondad (ἀγαθότης), el poder (δύναμις) y la inteligencia

⁹⁸⁷ *R.* 379c 9-379e 2: Οὐκ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἀποδεκτέον οὔτε Ὀμήρου οὔτ' ἄλλου ποιητοῦ ταύτην τὴν ἀμαρτίαν περὶ τοὺς θεοὺς ἀνοήτως ἀμαρτάνοντος καὶ λέγοντος—

ὡς δοιοὶ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει

κηρῶν ἔμπλειοι, ὁ μὲν ἐσθλῶν, αὐτὰρ ὃ δειλῶν·

καὶ ᾧ μὲν ἂν μείζας ὁ Ζεὺς δῶ ἀμφοτέρων,

ἄλλοτε μὲν τε κακῷ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ·

ᾧ δ' ἂν μὴ, ἀλλ' ἄκρατα τὰ ἕτερα,

τὸν δὲ κακῇ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα διὰν ἐλαύνει·

οὐδ' ὡς ταμίας ἡμῖν Ζεὺς—

ἀγαθῶν τε κακῶν τε τέτυκται.

⁹⁸⁸ *Op.* 96-98.

(γνώσις) como características propiamente divinas en *In Ti.* 1.389.22-1.389.28⁹⁸⁹. El neoplatónico volvería a retomar este parecer en *In R.* 1.167.10-1.167.14, donde cada uno de aquellos atributos sería ilustrado con sendas citas homéricas, la referente a la bondad, en concreto, con el mismo *δωτῆρες ἑάων* que recogía Ps. Plutarco:

Ἔτι τοίνυν Ὅμηρος μὲν ἀγαθότητι καὶ ἀνεκλείπτῳ δυνάμει διὰ πάντων φοιτώση τῶν ὄντων καὶ γνώσει περιληπτικῆ τῶν ὄλων ἐνιαίως χαρακτηρίζει τὴν ιδιότητα τῶν θεῶν· καὶ γὰρ θεοὶ *δωτῆρες ἑάων* φησὶν καὶ· *θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται*⁹⁹⁰, καὶ ἐν ἄλλοις· *θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν*⁹⁹¹.

Esta interpretación será revisitada más adelante por otros como Olimpiodoro (*In Grg.* 11.2.8-11.2.12⁹⁹²) o David de Alejandría (*Prol.* 17.2-17.9⁹⁹³), pero, de otro lado, un alumno de Proclo, Amonio de Alejandría, encontró un uso distinto para el mismo epíteto en *In Porph.* 3.9-3.15, no exactamente con la intención de ilustrar la bondad divina. Amonio se sirvió de aquél, junto con otra de las citas que ya había utilizado Proclo (*Od.* 4.379 ó 4.468), como demostración de que los poetas, inspirados por la divinidad, conocían las dos funciones (ἐνέργεια) de aquélla, la inteligente (γνωστική) y la providencial (προνοητική):

⁹⁸⁹ *In Ti.* 1.389.22-1.389.28: τούτοις γὰρ αὖ καὶ ἐν Νόμοις (*Lg.* 900d 5 y ss.) ἐχαρακτήριζε τὴν θεϊαν πρόνοιαν, ἀγαθότητι, δυνάμει, γνώσει· ἀγαθότης μὲν γὰρ ἐστὶ πατρικὴ καὶ περὶ τὰ πρῶτα, δύναμις δὲ μήτηρ καὶ δευτέρον, νοῦς δὲ τρίτον ὁ γνωστικός· ἢ μὲν γὰρ ἀγαθότης τὸ πρῶτον, ἢ δὲ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, τῷ πρῶτῳ δηλαδὴ τῆς τριάδος, ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἐκείνου τὸ τρίτον.

⁹⁹⁰ *Od.* 10.306.

⁹⁹¹ *Od.* 4.379 y 4.468.

⁹⁹² *In Grg.* 11.2.8-11.2.12: Καὶ ἀπλῶς ἰστέον ὅτι παρὰ τῷ δημιουργῷ ἐστὶ τρία ταῦτα· ἀγαθόν, ὡς καὶ οἱ ποιηταὶ μαρτυροῦσι λέγοντες *θεοὶ δωτῆρες ἑάων*, καὶ γνώσις, ὅθεν εἴρηται *θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν*, καὶ δύναμις, ἐπειδὴ *θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται*.

⁹⁹³ *Prol.* 17.2-17.9: ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς χαρακτηρίζεται τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ γνωστικῷ καὶ τῷ δυνατῷ, ὡς καὶ ἡ ποίησις δηλοῖ λέγουσα ἐπὶ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ

θεοὶ δωτῆρες ἑάων,

ἐπὶ δὲ τοῦ γνωστικοῦ

θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν,

ἐπὶ δὲ τοῦ δυνατοῦ

θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται, κτλ.

ὁ γὰρ θεὸς διττὰς ἔχει τὰς ἐνεργείας, τὰς μὲν γνωστικὰς, καθ' ἃς τὰ πάντα γινώσκει,
ὡς καὶ οἱ ποιηταὶ σημαίνουσι λέγοντες
θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασι,
τὰς δὲ προνοητικὰς τῶν καταδεεστέρων, καθ' ἃς τοῦ κόσμου ὅλου προνοεῖται, ὡς καὶ οἱ
ποιηταὶ φασί
θεοὶ δωτῆρες ἑάων.

Aunque algunos de estos comentarios persiguen un fin distinto con la alusión al mismo δωτῆρες ἑάων que Ps. Plutarco, es posible suponer un origen común para todos. Pudiera ser que Heráclito el Homérico, Luciano, Proclo, Amonio, Olimpodoro, David de Alejandría, los escolios y Ps. Plutarco hubieran recibido de la tradición una exégesis muy simple, casi una paráfrasis, que viera en el epíteto no más que una prueba acerca de la bondad de los dioses. Más tarde esa lectura podría haber sido reutilizada en otros contextos, en el platónico, para negar la procedencia divina de los males, en el aristotélico, como demostración de que la divinidad es responsable de la εὐδαιμονία, y en el neoplatónico, en donde el epíteto se había usado para ilustrar una de las tres características divinas, la ἀγαθότης, o de sus dos actividades, la ἐνέργεια προνοητική. El que en *De Homero* se utilizara el epíteto en una exégesis de corte peripatético y no neoplatónico, como en otros autores, vuelve a afianzar, en principio, la opinión de quienes suponen una fecha de composición para nuestro tratado anterior a la difusión de aquella última escuela filosófica. No obstante, esta circunstancia debería tomarse con prudencia, pues un autor tan tardío como Coricio de Gaza, en el s. VI d.C., hace uso de la misma fórmula independientemente de la interpretación neoplatónica.

17. *De Homero 2 cap. 138 (1644-1655): sobre los bienes externos, la belleza, la prudencia y el linaje.*

Τίνα οὖν ἔστι τὰ ἀγαθὰ, ὧν ἐφίενται οἱ ἄνθρωποι καὶ δι' ἃ μακαρίζονται, ἐν πολλοῖς διασαφεῖ,
ἅμα μὲν πάντα ἐπὶ τοῦ Ἑρμοῦ

οἴος δὴ σὺ δέμας καὶ εἶδος ἀγητός,
πέπνυσαι δὲ νόῳ, μακάρων δ' ἕξ ἔσσι τοκῆων⁹⁹⁴

(μαρτυρεῖ γὰρ αὐτῷ κάλλος σώματος καὶ φρόνησιν καὶ εὐγένειαν), τὰ δὲ κατὰ μέρος

τῷ δὲ θεοὶ κάλλος τε καὶ ἠνορέην ἐρατεινῆν
ᾧπασαν⁹⁹⁵

καὶ

<καὶ σφιν> θεσπέσιον πλοῦτον κατέχευε Κρονίων⁹⁹⁶

δῶρον γάρ ἔστι καὶ τοῦτο τοῦ θεοῦ

Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισι.⁹⁹⁷

Cuáles son los bienes que demandan los hombres y por los que se consideran dichosos, en muchos pasajes lo aclara, todos (esos bienes) a la vez en el caso de Hermes:

*“¡cuán admirable eres en aspecto y figura,
sensato en tu pensamiento y de padres felices!”*

(pues es testimonio de su belleza corporal, de su prudencia y su linaje), y por partes:

*“a quien los dioses belleza y el deseable valor
dieron”*

y

“sobre ellos divina riqueza derramó el Cronión.”

Ya que éste es también un don de la divinidad,

“Zeus en persona, el Olímpico, reparte la fortuna entre los hombres.”

Paralelos: sobre *Il. 24.376-24.377*, Eustacio (*Ad Il. 4.920.28-4.921.2*) y dos escolios (*sch. b Il. 24.376-7a 1* y *sch. T Il. 24.376-7a 2*); para el resto de citas del capítulo no se han hallado paralelos.

⁹⁹⁴ *Il. 24.376-24.377.*

⁹⁹⁵ *Il. 6.156-6.157.*

⁹⁹⁶ *Il. 2.670.*

⁹⁹⁷ *Od. 6.188.*

La idea de que Homero había inspirado la clasificación aristotélica de los bienes necesarios en lo que atañe a la εὐδαιμονία se deduce claramente, para Ps. Plutarco, de los versos reunidos en este capítulo, que viene así a poner el colofón a las afirmaciones desarrolladas en el anterior. Con el primero de aquellos pasajes se intenta hacer ver que Homero había expresado dicha clasificación a modo de compendio en un par de hexámetros, mientras que en el resto de citas se destaca un solo tipo de bienes cada vez. Sólo el primer caso encuentra paralelos exactos, como se verá a continuación.

Los primeros versos, *Il.* 24.376-24.377, contienen el momento en que Príamo, decidido a recobrar el cadáver de Héctor para celebrar adecuadamente sus exequias y de camino a la tienda de Aquiles, se encuentra con Hermes, que por mandato de Zeus había acudido a acompañarlo. El troyano, en una muestra de piedad, alababa allí la belleza del Argifontes (δέμας καὶ εἶδος ἀγητός), su sabiduría (πέπνυσαι τε νόῳ) y su origen divino (μακάρων δ' ἔξεσσι τοκήων). Visto desde una perspectiva peripatética, podría decirse que Príamo estaba elogiando su excelencia física e intelectual y su posición. Partiendo de ahí, sus palabras debieron parecer idóneas al entender de la exégesis alegórica para demostrar de nuevo la inspiración homérica del pensamiento posterior, esta vez de Aristóteles en lo que respecta a la clasificación de los bienes. Esta interpretación, además de en nuestro *De Homero*, encuentra dos paralelos exactos claramente emparentados, uno, entre los escolios, en *sch. b Il.* 24.376-7a 1, y el otro en Eustacio, *Ad Il.* 4.920.28-4.921.2. A continuación se reproducen yuxtapuestos:

Sch. b Il. 24.376-7a 1:

ex. <οἷος δὴ σὺ δέμας καὶ εἶδος ἀγητός, / πέπνυσαι τε νόῳ, μακάρων δ' ἔξεσσι τοκήων.>
ἐντεῦθεν οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου τὴν τριάδα τῶν ἀγαθῶν εἰλήφισαν· τὸ γὰρ δέμας καὶ εἶδος τῶν σωματικῶν, τὸ δὲ πέπνυσαι τῶν ψυχικῶν· τὸ δὲ μακάρων <...> ἔξεσσι ἐπ' εὐγενείας εἴληπται καὶ οὔτε ψυχικὸν οὔτε σωματικὸν ἐστὶ πλεονέκτημα.

Eustacio, *Ad Il.* 4.920.28-4.921.2:

οἱ δὲ παλαιοὶ καὶ ταῦτά φασι· δέμας καὶ εἶδος σωματικά, τὸ πέπνυσαι ψυχικόν, μακάρων δὲ τοκήων ἐξεῖναι ὡς εὐγενῆ ἐπὶ τῶν ἐκτός. **Ἐξ Ὀμήρου ἄρα οἱ ἐκ τοῦ Περιπάτου τὴν τριάδα τῶν ἀγαθῶν εἰλήφασιν**, ἅπερ εἰσὶ τὰ κατὰ σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ ἐκτός.

Un segundo escolio, *sch. T Il. 24.376-7a 2*⁹⁹⁸, recoge también el mismo comentario, pero de un modo mucho más conciso, como un mero apunte a una lectura que el escoliasta da la impresión de saber conocida. En cuanto al parecido entre el escolio anterior y el texto de Eustacio, ha de suponerse que el bizantino lo usó para escribir el comentario citado, algo lógico, si se tiene en cuenta la frecuencia con la que se sabe que recurrió a los escolios en su composición. La relación entre ambos y nuestro tratado, sin embargo, no parece tan clara. Pudiera ser que *De Homero* hubiera recurrido a los escolios, en cuyo caso se esperaría, como en el de Eustacio, un mayor parecido formal entre ellos. Por otro lado, la heterogénea procedencia cronológica de los escolios bT, de época alejandrina hasta el final de la Antigüedad, tampoco facilita la tarea de discernir el parentesco entre uno y otros. Parece más prudente, entonces, suponer que esta interpretación compartida por *De Homero* y el escoliasta descienda de una tercera obra exegética, ya perdida y, probablemente, de origen peripatético.

El primero de los pasajes que siguen, cuyo cometido es demostrar que Homero también se había referido por separado a cada categoría de bienes, señala, en concreto, la belleza y la valentía que los dioses habían concedido a Belerofonte, en *Il. 6.156-6.157*. Ps. Plutarco debía de ver en estos hexámetros una alusión a los bienes corporales y espirituales, pero sólo él entre los comentarios conservados los relaciona con la ética aristotélica. Así, por ejemplo, el escolio que comenta aquellos versos, *sch. bT Il. 6.156*⁹⁹⁹, aclara que no puede haber belleza, se sobreentiende “en un hombre”, sin masculinidad; y, por otro lado, Eustacio, en *Ad Il. 2.269.5-2.269.9*¹⁰⁰⁰, se limita a explicar el sentido o la etimología de algunas palabras del pasaje.

La situación es semejante en lo que atañe al siguiente hexámetro, *Il. 2.670*, con el que se pretende que Homero había considerado también las circunstancias externas como bienes que contribuyen a la εὐδαιμονία. Allí se aludía a la prosperidad que Zeus había

⁹⁹⁸ *Sch. T Il. 24.376-7a 2*: τριὰς ἀγαθῶν, ἀπὸ ψυχῆς, σώματος, τύχης.

⁹⁹⁹ *Sch. bT Il. 6.156*: ἐκ κάλλος τε καὶ ἡγορέην ἐρατεινῆν. οὐδὲν γὰρ κάλλος ἄνευ ἀνδρίας, ὡς δῆλον ἐκ Νιρέως (*Il. 2.673-2.675*). δεῖν δὲ ὄντων πλεονεκτημάτων τὴν ἀνδρίαν ἐρατεινῆν εἶπεν.

¹⁰⁰⁰ *Ad Il. 2.269.5-2.269.9*: Ἰστέον δὲ καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ ἡγορέην ὅπασαν ἢ λέξις τὸ ἔδωκαν σημαίνει. ἐν ἄλλοις δὲ ὁπάζειν τὸ κατόπιν διώκειν λέγεται. [Ἐρατεινῆ δὲ ἡγορέη πρὸς διαστολὴν τῆς ἀνεράστου, ἐξ ἧς ὁ φαῦλος ἀγῆνωρ.] Ὁ δὲ Προῖτος τῆ ἐτυμολογία προῖτητικὸς φαίνεται εἶναι καὶ ὀρμητίας ἀπὸ τοῦ προῖέναι. διὸ καὶ διὰ διφθόγγου γράφεται.

procurado a los habitantes de Rodas desde que Tlepólemo, huyendo tras haber asesinado a Licimnio, estableciera población en la isla. De nuevo, la alusión a los dioses contenida en aquel verso vuelve a dar pie al pretendido origen divino de los bienes que refería el autor. Su lectura, ya se dijo antes, carece de paralelos. Las referencias al mismo verso en otros lugares, como en Estrabón (14.2.10.14-14.2.10.19¹⁰⁰¹), Eustacio (*Ad Il.* 1.493.6-1.493.12) y un escolio, al parecer, extraído del *De Signis Iliadis* de Aristónico (*sch. A Il.* 2.670 [= *Il.* 6.270 Friedländer¹⁰⁰²]), consisten sólo en paráfrasis o explicaciones relativas a una lluvia dorada que, como cuenta Píndaro en la *Olímpica* séptima (*O.* 7.33-7.34), Zeus había derramado sobre Rodas. De hecho, la alusión a aquel poeta coral se repite en la mayor parte de ellos. De todos quizá sea Eustacio el que más se acerca a Ps. Plutarco, aun guardando las distancias, al mencionar la creencia en que los ricos son “amados de los dioses”, θεοφιλεῖς, y, consecuentemente, insinuando el origen divino de la riqueza:

οἱ γὰρ πολλοὶ θεοφιλεῖς τοὺς πλουσίους οἴονται· τοιοῦτοι δὲ ποτε περιᾶδονται οἱ Ῥόδιοι, περὶ ὧν ὁ μὲν ποιητὴς ἀνθρωπίνως καὶ ἀσφαλῶς λέγει, ὅτι θεσπέσιος πλοῦτος κατεχέθη αὐτοῖς, ὁ δὲ μῦθος, ὅτι χρυσὴν νεφέλην ὑπὲρ τῆς Ῥόδου μετεωρίσας ὁ Ζεὺς χρυσὸν τοῖς ἐκεῖ ἔβρεξεν, ἐπεὶ, φασί, πρῶτοι γεννωμένη τῇ Ἀθηνᾷ ἔθυσαν, ὡς καὶ Πινδαρικὸς παραλαλεῖ μῦθος, οὗ τάχα ὑπόμνησιν ἔχει καὶ ἐνταῦθα τὸ πλοῦτον κατέχευε Κρονίων.

Con el último hexámetro del capítulo, *Od.* 6.188, el autor abandona momentáneamente la filosofía aristotélica en una aclaración sobre el origen celestial de la riqueza, para lo que juega con el doble sentido de ὄλβος como “felicidad” o “prosperidad”. En él Odiseo, recién arribado a tierras feacias, se queja a Nausícaa de las penalidades sufridas en su regreso, a lo que la princesa responde, entre otros, con aquel verso, “Zeus Olímpico asigna en persona la dicha a los hombres”. Ps. Plutarco concluye ahí la cita, pero

¹⁰⁰¹ Estrabón, 14.2.10.14-14.2.10.19: ἔοικε δὲ καὶ ὁ ποιητὴς μαρτυρεῖν τὴν ἐκ παλαιοῦ παροῦσαν τοῖς Ῥοδίοις εὐδαιμονίαν εὐθὺς ἀπὸ τῆς πρώτης κτίσεως τῶν τριῶν πόλεων τριχθᾶ δὲ ὤκηθεν καταφυλαδόν, ἠδ' ἐφίληθεν ἐκ Διός, ὅστε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσει, καὶ σφιν θεσπέσιον πλοῦτον κατέχευε Κρονίων.

¹⁰⁰² *Sch. A Il.* 2.670: Ariston. καὶ σφιν θεσπέσιον πλοῦτον <κατέχευε Κρονίων> ὅτι Πίνδαρος (*O.* 7.33-7.34) κυρίως δέδεκται χρυσὸν ἕσαι τὸν Δία, Ὁμήρου μεταφορᾷ κεχημένου διὰ τοῦ κατέχευε πρὸς ἔμφασιν τοῦ πλούτου.

el sentido del hexámetro continúa en el siguiente, “a los buenos o a los malos, a cada uno según quiere” (ἐσθλοῖσ' ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλησιν, ἐκάστῳ). Es curioso que el exégeta obviara este verso, no tanto porque ambos constituyen una unidad de sentido, sino porque en el resto de exégesis se los comenta siempre juntos. Es más, en algunas de las halladas, en Eustacio y los escolios, es precisamente el segundo la causa por la que hubo de buscarse una explicación al pasaje.

El que aquellos versos dieran la impresión de describir a Zeus distribuyendo por igual la felicidad a los mortales, independientemente de si éstos llevaran una existencia justa o malvada, hubo de provocar críticas semejantes a las que, según se vio en el capítulo anterior, recibió el mito de los dos toneles en los que el Tonante contenía la dispar fortuna humana, en *Il.* 24.527-24.528. Estas críticas pueden deducirse de algunos comentarios en los que, como en el otro caso, se recalca la imposibilidad de que los dioses provoquen males a quien es bondadoso. Dos escolios, *sch. PV Od.* 6189¹⁰⁰³ y *sch. EQ Od.* 6.189¹⁰⁰⁴ resuelven el problema aclarando la que parece ser la intención original de Homero, esto es, presentar a Zeus otorgando la felicidad a buenos y malos, según lo merecieran. Eustacio, sin embargo, va un poco más lejos en *Ad Od.* 1.248.9-1.248.18 y encuentra otras soluciones a la pretendida impiedad del poeta, la primera de ellas coincidente en parte con la exégesis de nuestro autor. A la recogida en los escolios el bizantino añade la posibilidad de que Homero estuviera tomando el sustantivo ὄλβος en su acepción de riqueza, puesto que, supone, también han de existir malvados entre quienes gozan de ella; o, por otro lado, trayendo a colación el mito de los dos toneles, que el aedo hubiera considerado el devenir humano como una mezcla de éxitos e infortunios:

Ἰστέον δὲ ὅτι τὸ, ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖς, οἱ μὲν, ἐπὶ ἀνθρώπων νοοῦσι τῶν ὀλβιζομένων. οἱ δὲ, οὐδέτερα ταῦτα ὀνόματα ἐκδέχονται. λέγοντες ὅτι νέμει ὄλβον θεὸς ἔν τε ἐσθλοῖς πράγμασι καὶ ἐν κακοῖς. δοκοῦσι δὲ οὐ πάνυ καλῶς λέγειν. οὐ γὰρ ἂν εἴη τις ὄλβιος ἐν κακοῖς. ὡς τοῦ ὄλβου, ἐπὶ εὐδαιμονίας λεγομένου. εἰ μὴ ἄρα τις βαρυνόμενος ἢ

¹⁰⁰³ *Sch. PV Od.* 6189: ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν] δύναται καὶ, οἷς ἀναμίγνυσι τοῖς ἀγαθοῖς τὰ κακὰ, πρὸς ἀξίαν ἐκάστῳ νέμει τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ.

¹⁰⁰⁴ *Sch. EQ Od.* 6.189: ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν] δύναται οὕτως νοεῖσθαι, ἀντὶ τοῦ, μίγνυσι τοῖς ἀγαθοῖς κακὰ, καὶ πρὸς ἀξίαν ἐκάστῳ νέμει τὰ ἀγαθὰ καὶ κακὰ. ἢ ἀντὶ τοῦ, ἐπὶ τῷ θεῷ ἐστι διανεμεῖν τοῖς ἀνθρώποις τὰ τε κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, καὶ οὐ πάντως κατ' ἀρετὴν ἢ μοχθηρίαν ἀφικνεῖται ἐκάστοις ἕκαστα.

ἀστεϊζόμενος τὸ τοιοῦτον εἶπη. ὡς καὶ Οἰδίπους παρὰ Σοφοκλεῖ, κάλλος κακῶν ἑαυτὸν ἀποκαλεῖ. τουτέστιν ἐν κακοῖς κάλλιστον. εἰ δὲ καὶ ὄλβον τὸν ἀπλῶς εἶπη τις πλοῦτον ὡς τὸ, ὄλβῳ τε πλούτῳ τε, εἶη ἂν καὶ οὕτω τις ὄλβιος ἐν κακοῖς, τουτέστι πλούσιος. δύναται δὲ καὶ ἄλλως κατὰ τὴν Ὀμηρικὴν δόξαν ὄλβιός τις εἶναι οὐκ ἐν μόνοις ἐσθλοῖς ἀλλ' ἐν ἐσθλοῖς ὁμοῦ καὶ κακοῖς, ἀναμιξ ἠορηγοῦμένοις ἐκ τῶν παρὰ τῷ Διὶ πίθων οὐς ἡ Ἰλιάς ἐδήλωσεν. ἐξ ὧν κεράννυται τὸ ἐν ἀνθρώποις εὐδαιμον. ὡς μὴ ἐξὸν ὄν ἄκρατον εἶναί τι ἀγαθόν, ἀλλὰ κατὰ τι κέρασμα θεόσδοτον.

Lo llamativo en este párrafo respecto al capítulo 138 de *De Homero* no es sólo que, como en él, Eustacio relacionara el mismo hexámetro con la obtención de riqueza, sino, además, que culminara su comentario aludiendo al origen divino (θεόσδοτον) de los bienes. En cualquier caso, esta coincidencia no parece especialmente significativa a la hora de establecer una hipotética relación de parentesco entre ambos textos. Parece verosímil que uno y otro, a sabiendas de que el sustantivo ὄλβος puede usarse con el sentido específico de “prosperidad”, hubieran llegado independientemente a la misma lectura del hexámetro, en cuyo caso no sería necesario suponer una tradición exegética sobre *Od.* 6.188-6.189 a la que hacer responsable de su coincidencia.

Además de estas interpretaciones, la última cita del capítulo recibió aun otra más de corte teológico. El par de hexámetros fue incluido por Estobeo en una sección de su florilegio dedicada a la providencia, en concreto, bajo el título Ὅτι θεὸς δημιουργὸς τῶν ὄντων καὶ διέπει τὸ ὅλον τῷ τῆς προνοίας λόγῳ καὶ ποίας οὐσίας ὑπάρχει, en 1.1.7.1-1.1.7.3. La aparición allí de aquel pasaje podría indicar que también debió de ser objeto de comentarios con una intención semejante a la de nuestro autor en los capítulos 115 y 118.

En fin, con la excepción de la desarrollada para *Il.* 24.376-24.377, la lectura de las tres últimas citas debería tomarse más como una paráfrasis que como una exégesis alegórica, puesto que no hay nada en ellas que el autor haya reinterpretado con la intención de alterar su significado evidente. La aportación genuina de Ps. Plutarco está en la contextualización de las menciones homéricas sobre la belleza y el valor, la riqueza o la dicha dentro del marco peripatético, pero manteniendo intacto su contenido. Es decir, el exégeta no incide tanto en qué dice Homero, como en qué sentido lo dice. El que el peso de la interpretación recaiga sobre algo completamente ajeno al texto, en lugar de apoyarse en él, es la causa de que aquélla dé la impresión de estar en cierto modo mal justificada.

18. *De Homero 2 cap. 139 (1656-1668): aún sobre los bienes externos, la honra, la descendencia y la familia.*

Ποτὲ δὲ καὶ τὴν τιμὴν ἡγεῖται καλὸν

τιοίμην δ' ὡς τίετ' Ἀθηναίη καὶ Ἀπόλλων,¹⁰⁰⁵

ποτὲ δὲ τὴν εὐπαιδίαν

ὡς ἀγαθὸν καὶ παῖδα καταφθιμένοιο λιπέσθαι,¹⁰⁰⁶

ποτὲ δὲ τὴν τῶν οἰκείων ἀπόλαυσιν

πέμπετέ με σπείσαντες ἀπήμονα, χαίρετε δ' αὐτοί·

ἤδη γὰρ τετέλεσται ἅ μοι φίλος ἤθελε θυμός,

πομπὴ καὶ φίλα δῶρα, τά μοι θεοὶ Οὐρανίωνες

ὄλβια ποιήσειαν. ἀμύμονα δ' οἴκοι ἄκοιτιν

νοστήσας εὔρομι σὺν ἀρτεμέεσσι φίλοισιν.

ὁμείξ δ' αὖθι μένοντες εὐφραίνοιτε γυναῖκας

κουριδίας καὶ τέκνα· θεοὶ δ' ἀρετὴν ὀπάσειαν

παντοίην, καὶ μή τι κακὸν μεταδήμιον εἶη.¹⁰⁰⁷

Alguna vez considera también a la honra un bien,

“¡sea yo honrado como lo son Atenea y Apolo!”

y a veces una buena descendencia,

“¡cuán bueno es, cuando uno ha muerto, dejar un hijo,”

y a veces el disfrute de la familia

“despedidme indemne y haced libaciones, ¡adiós!

Ya se ha cumplido lo que deseaba mi ánimo,

una comitiva y unos presentes amistosos que ojalá los dioses celestiales

hagan fructíferos. Que a mi intachable esposa en casa

a la vuelta encuentre con mis seres queridos sanos y salvos.

Y vosotros que os quedáis aquí ojalá seáis motivo de alegría para vuestras esposas

legítimas e hijos. Los dioses os otorguen toda clase

de virtudes y ningún mal exista en vuestro pueblo.”

¹⁰⁰⁵ *Il.* 8.540 y 13.827.

¹⁰⁰⁶ *Od.* 3.196.

¹⁰⁰⁷ *Od.* 13.39-13.46.

Paralelos: ninguna de las citas recogidas en este capítulo recibe interpretaciones equivalentes a las del autor, aunque algunos versos de la última dan pie en los escolios (*sch.* BQ *Od.* 13.45, *sch.* Q *Od.* 13.42) y Eustacio (*Ad Od.* 2.38.5-2.38.6) a ciertos comentarios sobre la εὐδαιμονία semejantes a los de los capítulos 136 y 140.

Aunque con la pretensión evidente de continuar el discurso peripatético sobre los bienes, el autor se aparta sensiblemente de la doctrina ortodoxa en los capítulos 139 y 140 para incluir otros distintos de los referidos por Aristóteles, pero que en su opinión habían sido claramente señalados por la sabiduría homérica. Es cierto que Ps. Plutarco trata en estas líneas sobre la honra, la descendencia y el trato familiar sin referirse a ellos como bienes en ningún momento. Sin embargo, el que en los capítulos que las precedían y también en los siguientes se redunde en las cualidades que el poeta había considerado bienes hace pensar que también ahora es ésta la intención del exégeta. En cuanto a los pasajes elegidos, la ausencia de paralelos para la interpretación del autor vuelve a ser la tónica, si bien ha de destacarse la exégesis que algunos hicieron del último de ellos, afín a la recogida en el capítulo 136, aunque apoyada sobre otros hexámetros, como se verá más adelante.

El primero de los versos citados recoge en parte las amenazas de Héctor a los aqueos en *Il.* 8.540, repetidas en *Il.* 13.827, cuando enfermo de θεομανία, según Eustacio, llega a desear, en un acto de desmesura rayano con la ὕβρις, el ser “inmortal y eternamente joven” o el recibir las mismas honras que Atenea y Apolo, dicho de otro modo, ser un dios, para tener la certeza de que la desgracia habría de cebarse en los argivos. Lejos de su propósito inicial y tomándola de un modo descontextualizado, Ps. Plutarco ve en la alusión a la reverencia de que gozan los dioses, simplemente, el parecer homérico sobre la honra. Su opinión, sin embargo, no es retomada en ninguno de los otros casos en los que el pasaje es objeto de comentario. Así, de un lado, Juliano el Apóstata (Εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον 31.12-31.18¹⁰⁰⁸) y Eustacio (*Ad Il.* 2.633.27-2.633.30¹⁰⁰⁹) ven en él una alusión

¹⁰⁰⁸ Εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον 31.12-31.18: Οὕτως ἄρα καὶ τοῖς παλαιοῖς ἐφαίνετο Ἀθηνᾶ Πρόνοια ξύνθρονος Ἀπόλλωνι τῷ νομιζομένῳ μηδὲν Ἥλιου διαφέρειν. Μὴ ποτε οὖν καὶ θεῖα μοῖρα τοῦτο Ὅμηρος (ἦν γάρ, ὡς εἰκός, θεόληπτος) ἀπεμαντεύσατο πολλαχοῦ τῆς ποιήσεως:

Τιοίμην δ' ὡς τίετ' Ἀθηναίη καὶ Ἀπόλλων,
ὑπὸ Διὸς δῆπουθεν, ὅσπερ ἐστὶν ὁ αὐτὸς Ἥλιος;

al papel de Atenea como hipóstasis de la providencia; de otro, el mismo Eustacio (*Ad Il.* 2.710.7-2.710.10¹⁰¹⁰), como se adelantó algunas líneas antes, se limita a la paráfrasis del episodio destacando el grado de locura al que había llegado Héctor en su θεομανία.

La misma desviación del autor respecto a otras exégesis que parecen haber sido más comunes se percibe en el hexámetro siguiente. El verso, *Od.* 3.196, forma parte del relato que Néstor hace a Telémaco sobre la dispar suerte que corrieron los aqueos en el regreso desde la asolada Troya a sus respectivos hogares. En concreto, el jinete geranio hablaba allí de la celada que Clitemnestra y Egisto habían preparado al recién llegado Agamenón y celebraba que su vástago, Orestes, se hubiera cobrado venganza sobre los traidores por su asesinato, de ahí el verso citado, “cuán bueno dejar a un hijo una vez muerto”. De nuevo, ninguna de las lecturas conservadas para el hexámetro coincide con la intención que le supone Ps. Plutarco. Y es que las referencias al verso se dividen entre las de quienes, como Claudio Eliano (*NA* 4.45.18-4.45.21¹⁰¹¹) y el *Theophanes Continuatus* (282.14-282.22¹⁰¹²), lo usaron para subrayar alguna alusión a la venganza y las indicaciones de Eustacio (*Ad Il.* 3.330.17-3.330.19¹⁰¹³ y *Ad Od.* 1.121.36-1.121.37¹⁰¹⁴) y los escolios (*sch. T Il.* 11.793¹⁰¹⁵)

¹⁰⁰⁹ *Ad Il.* 2.633.27-2.633.30: Ἡ δ' ἐνταῦθα σύζευξις Ἀθηνᾶς καὶ Ἀπόλλωνος ληρεῖται ὑπὸ τοῦ Παραβάτου, ὡς καὶ ἄλλοθι που ἐρρήθη, διὰ τὸ Δία μὲν νοεῖσθαι τὸν ἥλιον, ἐξ αὐτοῦ δὲ γεννᾶσθαι τὴν Ἀθηνᾶν, ἥτοι τὴν πρόνοιαν, ὡς ἐκεῖνός φησι.

¹⁰¹⁰ *Ad Il.* 2.710.7-2.710.10: Τοῦ δὲ μαίνεσθαι τὸν Ἔκτορα τεκμήριον τίθησι τὸ “οὐδέ τι τρεῖς ἀνέρας οὐδὲ θεοῦς”, ὥστε θεομανίαν ὁ Ἔκτωρ νοσεῖ. Οὗ λόγος που καὶ τὸ “εἶην ἀθάνατος καὶ ἀγήραος”, καὶ “τιοίμην ὡς τίεται Ἀθηνᾶ καὶ Ἀπόλλων”.

¹⁰¹¹ *NA* 4.45.18-4.45.21: Ὅμηρος μὲν οὖν φησιν ὡς ἀγαθὸν καὶ παῖδα καταφθιμένοιο λιπέσθαι· εἶκοι δὲ ἡ φύσις δεικνύει ὅτι καὶ φίλον ἑαυτῷ τιμωρὸν καταλιπεῖν, ὃ φίλε Ὅμηρε, κέρδος ἐστίν.

¹⁰¹² *Theophanes Continuatus* 282.14-282.22: καὶ γὰρ ἐκείνου μὴ δυνηθέντος τότε τὴν πόλιν ἐλεῖν, νῦν ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων Κωνσταντίνος ὁ τῆς πορφύρας βλαστός, ὁ Λέοντος μὲν τοῦ σοφοτάτου υἱὸς ἐκείνου δὲ υἱωνός, τὸ τοιοῦτον προτέρημα ἀπηνέγκατο καὶ ἐπεγράφη τῷ κατορθώματι τῆς παντελοῦς ἀπωλείας τῶν οἰκούντων τὴν Ἄδατα, ὡς ἦν ἄρα, καθ' Ὅμηρον, ἀγαθὸν καὶ παῖδα καταφθιμένοιο λιπέσθαι, ἵνα τιμωρὸς ὁ παῖς τῶν εἰς τὸ παππῶν κράτος ἀποθρασυνθῆναι τολμησάντων περιφανῶς δια σώζηται.

¹⁰¹³ *Ad Il.* 3.330.17-3.330.19: τοιοῦτον καὶ τὸ ὡς ἀγαθὸν καὶ παῖδα καταφθιμένοιο λιπέσθαι πατρός. προσνοητέον γὰρ καὶ ἐκεῖ τὸ ἀγαθὸν παῖδα, ἄλλως γὰρ οὐδὲν ἀγαθὸν κατοικομένην πατρὶ παῖς οὐκ ἀγαθός.

¹⁰¹⁴ *Ad Od.* 1.121.36-1.121.37 : ὅτι γνωμικὸν τὸ ὡς ἀγαθὸν καὶ παῖδα καταφθιμένοιο λιπέσθαι ἀνδρός. ἐν ᾧ ἀπὸ κοινοῦ νοητέον τὸ ἀγαθὸν παῖδα. κτλ.

¹⁰¹⁵ *Sch. T Il.* 11.793: ex ἀγαθῇ δὲ παραίφασίς ἐστίν ἐταίρου· ἀπὸ κοινοῦ τὸ ἀγαθοῦ, ὡς τὸ ἀγαθὸν καὶ παῖδα καταφθιμένοιο λιπέσθαι· ἀπὸ κοινοῦ γὰρ τὸ ἀγαθόν. κτλ.

sobre las diferencias de sentido a las que lleva la posible construcción ἀπὸ κοινοῦ del adjetivo ἀγαθόν, que bien podría concordar con παῖδα o ser atributo de λιπέσθαι.

El caso del último de los pasajes aludidos es distinto. *Od.* 13.39-13.46 contiene las palabras de agradecimiento con las que Odiseo se despedía del palacio de Alcínoo. Su deseo de encontrar incólumes a Penélope y sus seres queridos de vuelta en Ítaca y de que los feacios que procuraron su regreso gozaran de una existencia feliz junto a sus esposas legítimas e hijos dio pie a la pretensión defendida por Ps. Plutarco de que Homero se había expresado en ellos sobre el trato con los familiares. Tampoco en esta ocasión parece haber otros testimonios que apoyen aquella lectura, más que el de nuestro autor. Por ejemplo, los escolios, con alguna excepción que se indicará más adelante, sólo destacan del pasaje el uso, ya anticuado en época helenística, de la fórmula de despedida χαῖρε o χαίρετε, que, como ellos mismos aclaran, terminó siendo sustituida por el imperativo medio de σώζω (*sch.* BM *Od.* 13.39 [= Aristónico *Od.* 13.39 n2 Carnuth]), o se detienen a precisar el sentido del adjetivo ἀρεμέεσσι (*sch.* B *Od.* 13.43, *sch.* Q *Od.* 13.43 y *sch.* V *Od.* 13.43); por otro lado, los tres primeros versos de la cita son usados también por el rétor Menandro de Laodicea (Περὶ ἐπιδεικτικῶν 430.10-430.28) como ejemplo de la pesadumbre que muestra o, al menos, debe aparentar quien se despide de aquellos con los que tiene trato. Pero, pese a la mencionada inexistencia de paralelos y junto a este tipo de explicaciones, se da, sin embargo, la circunstancia de que algunos comentarios relacionan uno u otro de los hexámetros citados por Ps. Plutarco con la consecución de la εὐδαιμονία.

El agradecido deseo de que los feacios recibieran de los dioses toda clase de virtudes manifestado por Odiseo en los dos últimos versos fue objeto de una interpretación que los relacionaba con la misma identificación de ἀρετή y εὐδαιμονία a la que se refiere el autor en el capítulo 136. Ésta es la perspectiva que recogen un escolio (*sch.* BQ *Od.* 13.45) y Eustacio (*Ad Od.* 2.38.5-2.38.6), como se vio hace algunas páginas¹⁰¹⁶. Otro escolio, *sch.* Q *Od.* 13.42, sobre el sentido de ὄλβια en aquel hexámetro, contiene un comentario también referente a la εὐδαιμονία. La esperanza que albergaba Odiseo de que los dioses permitieran el fin afortunado tanto del regreso, como de los presentes que le habían facilitado los feacios, llevó al escoliasta a entender, otra vez apoyándose en el doble sentido de ὄλβος como “felicidad” o “prosperidad”, que, aun considerándola parte de ella, al modo

¹⁰¹⁶ Cf. p. 324.

aristotélico, Homero no había concebido que la εὐδαιμονία descansara únicamente en la riqueza:

ὄλβια ποιήσειαν] ἄλλο ὄλβος, ἄλλο πλοῦτος, ὡς καὶ ἐν ἄλλοις ὄλβῳ τε πλούτῳ τε¹⁰¹⁷. εὐχεται οὖν τὰ δῶρα ἐπὶ εὐδαιμονία αὐτῷ γενέσθαι· οὐ γὰρ ἐν πλούτῳ μόνῳ τὴν εὐδαιμονίαν ὀρίζειται.

Precisamente el exégeta de *De Homero* juega con esta idea en el capítulo siguiente, aunque la defiende mediante otros versos.

En fin, con la relativa excepción de la cita que cierra este párrafo, es patente la ausencia de paralelos que reproduzcan el sentir de Ps. Plutarco respecto a los versos que cita, lo que vuelve a dejar en el aire la duda de si acudió a alguna fuente perdida para la composición de este capítulo, con una ausencia total de *loci communes* en otras obras exegéticas que se hace sospechosa, o, más verosímil, que el autor, conscientemente, estuviera intentando acrecentar con sus propias lecturas el número de las que la tradición alegórica ya había legado sobre aquellos pasajes.

¹⁰¹⁷ *Od.* 14.206.

19. *De Homero 2 cap. 140 (1669-1677): aún sobre los bienes externos, la riqueza y el poder.*

Ἵτι δὲ ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συγκρίσει τοῦ πλούτου κρείσσον ἔστιν αὐτὸ τὸ δύνασθαι, δηλοῖ διὰ τούτων

ὄς καὶ χρυσὸν ἔχων πόλεμόνδ' ἵεν ἠύτε κούρη,
νήπιος, οὐδέ τί οἱ τόδ' ἐπήρκεσε λυγρὸν ὄλεθρον¹⁰¹⁸

καὶ

ὦς οὐ τοι χαίρων τοῖσδε κτεάτεσσιν ἀνάσσω.¹⁰¹⁹

καὶ ὅτι αἰεὶ τοῦ δύνασθαι τὸ φρονεῖν ἄμεινον

ἄλλος μὲν γάρ τ' εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνὴρ,
ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει.¹⁰²⁰

Que en la comparación de los bienes el poder es mejor que la riqueza, lo deja claro por medio de estos pasajes

*“Que incluso marchaba al combate llevando oro como una muchacha.
Necio, para nada esto le ahorró una miserable muerte.”*

y

“De modo que sin alegría gobierno sobre estas posesiones.”

y también que siempre es mejor ser sensato que poderoso

*“Un hombre es inferior en aspecto,
pero la divinidad corona con palabras su forma.”*

Paralelos: para *Il. 2.872-2.873*, comentarios parecidos en Dion de Prusa (*Or. 2.50.1- 2.52.1*), Eustacio (*Ad Il. 1.578.7-1.578.26*), Clemente de Alejandría (*Paed. 2.12.121.4.3-2.12.121.5.5*) y, especialmente, Eusebio de Cesarea (*PE 15.4.3.2-15.4.4.1 [= Ático, fr. 4.3.3-4.3.12 Baudry]*); sobre *Od. 4.93* no parece haber otros comentarios en el mismo sentido que el de este capítulo, aunque son parecidos Temistio (*Περὶ τῶν ὀνομάτων τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ ὑπάτου 365b 4-365c 4*) y un escolio (*sch. MQ Od. 4.93*); tampoco sobre *Od. 8.169-8.170*.

La peculiar exposición del autor a cerca de la doctrina peripatética referente a los bienes, distorsionada por el ropaje homérico del que la reviste en estos párrafos, lo lleva

¹⁰¹⁸ *Il. 2.872-2.873.*

¹⁰¹⁹ *Od. 4.93.*

¹⁰²⁰ *Od. 8.169-8.170.*

ahora a citar algunos pasajes en los que supone que el poeta había indicado la primacía de algunos de aquellos bienes respecto al resto, en concreto, del entendimiento (τὸ φρονεῖν) sobre el poder (τὸ δύνασθαι) y de este último sobre la riqueza (πλοῦτος), o dicho de otro modo y teniendo en cuenta el pretendido contexto aristotélico de estas líneas, de los bienes del alma sobre los del cuerpo y de éstos sobre los externos, tal como se nos había adelantado en el capítulo 137.

En los últimos versos del catálogo de las naves, en *Il.* 2.872-2.873, cuenta Homero que Anfímaco, al mando de los carios junto a su hermano Nastes, tenía la costumbre de acudir al combate ataviado con oro “como una mujer”. Este hábito, como se indica a continuación, no habría de salvarlo de la muerte en el futuro, es más, terminó encontrando la Parca a manos de Aquiles, que lo ahogó en el Escamandro y despojó su cadáver en busca del oro con que se adornaba¹⁰²¹. El destino de este Anfímaco debió parecer idóneo a Ps. Plutarco para demostrar la idea de que Homero había insinuado en ciertos versos la superioridad del poder frente a la riqueza. Sin embargo, nadie más parece haberla compartido: la relación, débil por otra parte, que el autor establece entre aquella historia y la teoría aristotélica de los bienes constituye un ἄπαξ, y no sólo ocurre en este caso, como se verá en lo sucesivo. Esta lectura tiene, con todo, puntos en común con otras conservadas, sobre todo en cuanto a la suposición de que el poeta había condenado allí el lujo y la ostentación. Así lo consideraron también Dion de Prusa (*Or.* 2.50.1- 2.52.1¹⁰²²), Eustacio

¹⁰²¹ *Il.* 2.874-2.875: ἀλλ' ἐδάμη ὑπὸ χερσὶ ποδώκεος Αἰακίδαο

ἐν ποταμῷ, χρυσὸν δ' Ἀχιλεὺς ἐκόμισσε δαΐφρων.

¹⁰²² Dion Crisóstomo (*Or.* 2.50.1-2.52.1): τὸν γοῦν Κᾶρα τὸν χρυσῷ καλλωπιζόμενον εἰς τὸν πόλεμον μάλα ὑβριστικῶς ἐλοιδόρησεν, εἰπῶν,

ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων πόλεμόνδ' ἴεν ἠύτε κούρη
νῆπιος, οὐδ' ἄρα οἱ τό γ' ἐπήκεσε λυγρὸν ὄλεθρον
ἀλλ' ἐδάμη ὑπὸ χερσὶ ποδώκεος Αἰακίδαο
ἐν ποταμῷ· χρυσὸν δ' Ἀχιλεὺς ἐκόμισσε δαΐφρων·

καταγελῶν αὐτοῦ τῆς τρυφῆς ἅμα καὶ τῆς ἀφροσύνης, ὅτι τοῖς πολεμίοις ἄθλα ἐκόμιζε τοῦ θανάτου σχεδόν. οὐκ οὐκ φαίνεται χρυσοφορίας ἐπαινῶν [ὁ] Ὅμηρος, καὶ ταῦτα εἰς πόλεμον, ψελίων τε καὶ στρεπτῶν, ἔτι δὲ χρυσῶν φαλάρων καὶ χαλινῶν, ὅποια τοὺς Πέρσας φασὶν ἐπιτηδεύειν· οὐ γὰρ ἔχουσιν ἐπιτιμητὴν Ὅμηρον τῶν πολεμικῶν.

(*Ad Il.* 1.578.7-1.578.26¹⁰²³) y, algo más cercano a *De Homero*, Clemente de Alejandría (*Paed.* 2.12.121.4.3-2.12.121.5.5), en tanto que, al menos, cita aquellos versos en un contexto relativo a la virtud con la intención de destacar la superioridad de la justicia, la prudencia, la valentía y la piedad sobre la riqueza:

Ἀνθρώπου δὲ ἀρετὴ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ εὐσέβεια. Καλὸς ἄρα ἄνθρωπος ὁ δίκαιος καὶ σώφρων καὶ συλλήβδην ὁ ἀγαθός, οὐχ ὁ πλούσιος. Ἦδη δὲ καὶ οἱ στρατιῶται χρυσίῳ κεκοσμῆσθαι βούλονται, οὐδὲ ἐκεῖνο ἀνεγνωκότες τὸ ποιητικόν, ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων πόλεμον κίεν ἤνυτε κούρη νηπίη.

Sobre la coincidencia entre estos autores y su ligero parecido con Ps. Plutarco, parece lo más lógico atribuirlos a la propia intención de Homero en la que basan sus comentarios, cuyo tono despectivo hacia Anfímaco, cuando lo compara con una mujer, hace patente su posición renuente hacia el lujo.

Un caso distinto a aquéllos es el de la interpretación que Eusebio de Cesarea atribuye al filósofo platónico Ático en *PE* 15.4.3.2-15.4.4.1 (= fr. 4.3.3-4.3.12 Baudry). Al parecer, Ático, como Ps. Plutarco en el capítulo 138, había puesto en relación a *Il.* 2.872-2.873 con la creencia peripatética en que las circunstancias del individuo contribuyen tanto como su ἀρετή a la consecución de la εὐδαιμονία:

ἐκεῖνο δὲ οἶμαι πρόδηλον, ὅτι τοῦ σκοποῦ καὶ τῆς εὐδαιμονίας οὐκ ἴσων ὄντων οὐδὲ τῶν αὐτῶν κατὰ Πλάτωνα καὶ κατὰ Ἀριστοτέλην, ἀλλὰ τοῦ μὲν βοῶντος ἐκάστοτε καὶ κηρύττοντος ὅτι εὐδαιμονέστατος ὁ δικαιοτάτος, τοῦ δὲ μὴ ἐπιτρέποντος ἔπεσθαι τῇ ἀρετῇ τὴν εὐδαιμονίαν, ἂν μὴ καὶ γένος εὐτυχήσῃ καὶ κάλλος, ἀλλὰ καὶ χρυσόν ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων πόλεμόνδ' ἴεν, ἤνυτε κούρη,

¹⁰²³ *Ad Il.* 1.578.7-1.578.26: ἄφρων γὰρ καὶ οὗτος (sc. Ἀμφίμαχος) κατὰ τὴν Ὀμήρου ἱστορίαν εἰπόντος “ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων πόλεμόνδε ἴεν”, ἦτοι εἰς πόλεμον ἐπορεύθη, “ἤνυτε κούρη νηπίος, οὐδέ τί οἱ τό γε ἐπήρκεσε λυγρὸν ὄλεθρον, ἀλλ' ἐδάμη ὑπὸ χερσίν Ἀχιλλέως ἐν ποταμῷ, χρυσὸν δ' Ἀχιλλεὺς ἐκόμισσε”, μεταλλεύσας ὥσπερ ἐν χρυσοφόρῳ ποταμῷ τὸν τοῦ Ἀμφιμάχου χρυσόν. ἀστεῖον δὲ τὸ σκῶμμα τὸ κατὰ τοῦ χρυσοστόλου τούτου στρατιώτου· ἦρχετο γάρ, φησίν, εἰς μάχην νηπίος, οὐ χαλκῆφ Ἀρεῖ μελπόμενος, ἀλλὰ χρυσὸν ἔχων, καθὰ κούρη, ἦτοι κόρη νέα, χρυσῇ ἀνειμένη Ἀφροδίτῃ. γυναικίας οὖν ἦν τις καὶ μαλακὸς [καί, Ὀμηρικῶς εἶπεῖν, “γυναικὸς ἄρ' ἀντιτέτυκται”].]

ἀνάγκη κατὰ τὴν διαφορὰν τοῦ τέλους καὶ τὴν ἐπὶ τοῦτο ἄγουσαν φιλοσοφίαν διάφορον εἶναι.

Cierto que la interpretación y su objetivo no son exactamente los mismos: Ático se vale de Homero para arremeter contra Aristóteles; pero el que éste y Ps. Plutarco coincidieran en leer los mismos versos a la luz de una doctrina aristotélica concreta, de un modo más general el primero y buscando un sentido más concreto el intérprete, incita a suponer una fuente exegética que diera cuenta de su coincidencia. Quizá esa hipotética fuente podría haberse originado en el seno del Liceo con la intención de apoyar en la autoridad del poeta ciertos aspectos de la ética peripatética, pero también es posible que, como en *De Homero*, se debiera al deseo de un homerólatra por reivindicar el saber del viejo aedo. De un modo u otro, estos comentarios contendrían lo único que queda de ella, siendo imposible determinar cuál de los dos refleja mejor la situación inicial o hasta qué punto resultó alterada en su reutilización.

Junto a la fatal vanidad de Anfímaco y también como ejemplo de la superioridad del poder respecto a la riqueza, Ps. Plutarco incluye la infelicidad que Menelao confiesa a Telémaco en *Od.* 4.93, causada por la infausta muerte de su hermano Agamenón a manos de Clitemnestra y su amante Egisto y a la que su fortuna se había revelado incapaz de procurar consuelo. Del mismo modo que en el caso anterior, no se han hallado equivalentes exactos a la interpretación de aquel verso, no sólo entendido como una reflexión sobre el poder y la riqueza, sino tampoco en un contexto en el que se lo ponga en algún tipo de relación con la filosofía de Aristóteles. Así, por ejemplo, Plutarco cita el hexámetro (*Quomodo adolescens poetas audire debeat* 24F 8- 25A 6¹⁰²⁴) sólo para criticar la ingenuidad de quienes (quizá precisamente los alegoristas) dan a la palabra εὐδαιμονία entre los poetas el mismo sentido que toma en la filosofía. Según él, al diferenciar la felicidad claramente de la prosperidad en su descripción del estado de Menelao, Homero se había expresado del modo correcto sobre ambas nociones. Por otro lado, esta distinción,

¹⁰²⁴ *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 24F 8-25A 6: ἐπεὶ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐξαπατηθεῖ τις ἂν οὕτω τοὺς ποιητὰς οἰόμενος λέγειν, ὡς οἱ φιλόσοφοι λέγουσι τὴν παντελεῖ τῶν ἀγαθῶν ἔξιν ἢ κτῆσιν ἢ καὶ τελειότητα βίου κατὰ φύσιν εὐροοῦντος, ἀλλ' οὐχὶ καταχρωμένους πολλάκις τὸν πλούσιον εὐδαίμονα καλεῖν ἢ μακάριον καὶ τὴν δύναμιν ἢ τὴν δόξαν εὐδαιμονίαν. Ὅμηρος μὲν γὰρ ὀρθῶς κέχρηται τοῖς ὀνόμασιν

ὡς οὐ τοὶ χαίρων τοῖσδε κτεάτεσσιν ἀνάσσω.

realmente intencionada en el aedo, y el que realmente εὐδαιμονία tuviera aquel doble sentido, dio lugar a algunos comentarios sobre la falacia de considerar a la riqueza causa de la felicidad. Es el caso de Temistio en *Περὶ τῶν ὀνομάτων τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ ὑπάτου* 365b 4-365c 4:

οὐ γὰρ ἐν ἀργύρῳ τὸ εὐδαιμον καὶ μακάριον οὐδὲ ἐν ποτοῖς καὶ σιτίοις, ὧν τὰ ταμιεῖα ἐμπεπλησμένα καὶ βεβυσμένους τοὺς θησαυροὺς πολλοὶ κεκτημένοι οἰμώζουσι μᾶλλον τῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐρριμμένων. ἢ οὐκ ἀκούετε τοῦ Μενέλεω τοῦ βασιλέως τῆς Σπάρτης, ᾧ χρυσοὶ μὲν ἦσαν οἱ τοῖχοι, χρυσοῦς δὲ ἐπὶ τῶν τοίχων ὁ ὄροφος, ἠλέκτρον δὲ ἔλαμπεν ἢ αὐλή, ὁ δὲ ἄργυρος τὸ ἀτιμότερον ἦν τῶν κτημάτων; οὐκ ἀκούετε ἐκείνου ὀδυρομένου,

ὡς οὔτι χαίρων τοῖσδε κτεάτεσσιν ἀνάσσω

οὐδ' ἐπιτερόμενος;

Tal opinión, que también puede leerse en un escolio sobre el mismo verso (*sch.* MQ *Od.* 4.93¹⁰²⁵), es, aun partiendo de unos presupuestos completamente distintos, la que más se aproximaría de todas las conocidas a la exégesis del autor, pues, a diferencia del texto de Plutarco al que se aludió antes o de paráfrasis como la de Eustacio en *Ad Od.* 1.152.22-1.152.24¹⁰²⁶, comparte con *De Homero* el sentir de que la riqueza es insuficiente respecto a la εὐδαιμονία o en lo que concierne al poder.

Por tanto, en vista de la ausencia de paralelos y de ser la exégesis, en consecuencia, originalmente pseudoplutarquea, tampoco podría descartarse que, en conocimiento de tales reflexiones negativas sobre la riqueza asociadas a *Od.* 4.93 e inspirándose en ellas, el autor hubiera ideado su comentario tras encontrar en el hexámetro cierta afinidad con la ética aristotélica y añadiendo, además, la contraposición con el poder a la que de un modo natural lleva su contenido: la fortuna de Menelao, incapaz de mantener su felicidad, frente a su indemne reinado sobre Esparta.

¹⁰²⁵ *Sch.* MQ *Od.* 4.93: ὡς οὔτοι χαίρων] οὐ γὰρ ἐν τῷ κτήσασθαι πλοῦτον τὸ ἡδῆσθαι ἐστίν, οὐδὲ εὐδαιμόνες οἱ πλούσιοι. πολλοὶ γοῦν ἄφθονα κεκτημένοι θρηνοῦντες διατελοῦσιν. ἔστιν οὖν παιδευτικόν, ὅτι οὐ χρή εἰς τὴν πολυτέλειαν τῶν οἴκων ἀφορᾶν, ἀλλ' εἰς τὴν διάθεσιν τῶν ἐνοικούντων.

¹⁰²⁶ *Ad Od.* 1.152.22-1.152.24: Ὅτι ὁ μετὰ λύπης πλουτῶν, εἴπη ἂν ὡς οὔτι χαίρων τοῖσδε κτεάτεσσιν ἀνάσσω. Μενέλαος δὲ τοῦτο λέγει λελυπημένος ἐπὶ τῷ ἀδελφῷ.

El capítulo se cierra con la demostración de que el entendimiento, el saber o la prudencia, en suma, τὸ φρονεῖν, es el mayor bien por encima de la fortuna y el poder. Que Homero se había expresado en este sentido está claro para el autor y con la intención de probarlo cita algunos versos, *Od.* 8.169-8.170, que pertenecen al episodio de los juegos organizados por Alcínoo como agasajo al huésped recién llegado a su corte, Odiseo. Ante los intentos vanos de los feacios para que el héroe, ansioso ante el inminente retorno, se uniera a la competición, uno de ellos, Euríalo, aguijonea su orgullo mediante insinuaciones sobre su identidad y comentarios desdeñosos a su aspecto para provocar su participación. Odiseo le contesta con la última cita, “hombre hay que es el peor por su aspecto, pero la divinidad corona con palabras su figura”. El que en estos versos Homero pusiera las cualidades intelectuales por encima de las físicas provocó no sólo la exégesis de nuestro autor, sino algunos comentarios que desarrollaban con uno u otro objeto, aunque nunca el mismo que en este capítulo, aquella contraposición. Por ejemplo, en los *Amores* de Ps. Luciano (*Am.* 23.14-23.22¹⁰²⁷) se intenta hacer ver que con la respuesta de Odiseo a Euríalo el poeta se proponía romper con el tópico de la καλοκαγαθία; y Elio Arístides (*Πρὸς Πλάτωνα Περὶ Ῥητορικῆς* 25.24-26.1¹⁰²⁸) se apoya en la cita para defender que lo

¹⁰²⁷ *Am.* 23.14-23.22: ἡ νόμος ἐστίν, πᾶσαν μὲν ἀμορφίαν πονηρίας εἶναι κατάκριτον, εὐθὺ δ' ὡς ἀγαθὸν ἐπαινεῖσθαι τὸν καλόν; ἀλλὰ τοι κατὰ τὸν μέγαν ἀληθείας προφήτην Ὅμηρον

εἶδος τις ἀκιδνότερος πέλει ἀνὴρ,
ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει, οἱ δέ τ' ἐς αὐτὸν
τερπόμενοι λεύσσουσιν, ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει
αἰδοῖ μιλίχη, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν·
ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστρῳ θεὸν ὧς εἰσορόωσιν.

¹⁰²⁸ *Πρὸς Πλάτωνα Περὶ Ῥητορικῆς* 25.24-26.5: οὕτω δι' ὅλου τοῦ δράματος ὥσπερ ἐξεπίτηδες καὶ διὰ πάντων τῶν ἀξιόχρεων Ὅμηρος μαρτυρεῖ μὴ τὴν τέχνην εἶναι κυρίαν ἐν τοῖς λόγοις, ἀλλὰ τὸ τῆς φύσεως κράτος καὶ τὸ δοκοῦν τῷ θεῷ. αὐτὸς τοίνυν ὁ τοῦ Τηλεμάχου πατήρ, ὃν τῆς εἰς τοὺς λόγους παρασκευῆς ἐπὶ πλεῖστον ἐποίησεν ἦκοντα, παροξυνθεὶς τι πρὸς τὸν Φαίακα καὶ σωφρονίζων αὐτὸν, πῶς λέγει καὶ παρρησιάζεται,

Ἄλλος μὲν γάρ τ' εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνὴρ,
ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει.

ὁμοῦ μὲν τὸ ἀξίωμα τῆς ῥητορικῆς ἐμφανίζων καὶ τὴν δύναμιν αὐτῆς ὀπόση τις καὶ ἡλικία, ὁμοῦ δ' αὐτὰ ταῦτα τῷ θεῷ προστιθεὶς ὡς ἐκεῖθεν ἦκοντα, ὥσπερ Πλάτωνι ἀποκρινάμενος, οὐκ Εὐρύαλο.

realmente importante en una alocución no es tanto la habilidad retórica del rétor, la τέχνη, como “el vigor de su naturaleza” (τὸ τῆς φύσεως κράτος), esto es, el potencial del tema, y el parecer del dios (τὸ δοκοῦν τῷ θεῷ), en la medida en que su resultado depende de la voluntad divina. En otros casos, el comentario del pasaje se hace por razones completamente ajenas a éstas: en aquella misma obra de Arístides se vuelven a mencionar esos versos más adelante, en 105.15-106.1, pero sólo para explicar el uso metafórico en ellos del verbo στέφω y Eustacio en *Ad Od* 1.289.9-1.289.14, como ocurre frecuentemente, limita sus explicaciones a parafrasear el texto.

De todas las lecturas conservadas es únicamente la de Galeno en *Adhortatio ad Artes Addiscendas* 8.33-8.43 la que de algún modo, sutilmente, puede compararse en intención a la de Ps. Plutarco, puesto que ambos coinciden por la naturaleza misma de la cita en deducir de ella la superioridad de las capacidades intelectuales respecto al físico. Galeno, en concreto, entiende el pasaje como una exhortación al *mens sana in corpore sano*, como explica, a ejercitar el alma tanto como el cuerpo y, esto es lo más significativo, a incidir con más ahínco en ese ejercicio en caso de no haber sido agraciado con la belleza física. De esto se deduce que, si no explícitamente, Galeno, como buen platónico, sí concibe la mayor importancia del alma, si, como indica, puede sobreponerse a la imperfección del cuerpo:

χρή τοίνυν τὸν νέον πειθόμενον τῷ παλαιῷ παραγγέλματι τὴν ἑαυτοῦ μορφήν ἐν κατόπτρῳ θεασάμενον, εἰ μὲν καλὸς εἶη τὴν ὄψιν, ἀσκῆσαι τοιαύτην εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν, ἄτοπον ἡγήσάμενον ἐν καλῷ σώματι ψυχὴν αἰσχροὺς οἰκεῖν, εἰ δ' αἰσχροὺς αὐτῷ φαίνοιτο τὴν τοῦ σώματος ιδέαν εἶναι, τοσῶδε μᾶλλον ἐπιμεληθῆναι τῆς ψυχῆς, ἢ ἔχη λέγειν τὸ Ὀμηρικόν

ἄλλος <μὲν> γάρ τ' εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ·
ἀλλὰ θεὸς μορφήν ἔπεσι στέφει, οἱ δὲ τ' ἐς αὐτὸν
τερπόμενοι λεύσσουσιν· ὃ δ' ἀσφαλῆως ἀγορεύει
αἰδοῖ μελιχίη, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν·
ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστῳ θεὸν ὧς εἰσορόωσιν.

Ningún testimonio, en resumen, persigue un propósito afín al de Ps. Plutarco con esta cita y lo poco en común que su comentario y el de Galeno puedan tener ha de deberse,

como se ha indicado, al propio contenido del pasaje. Esta circunstancia vuelve a incidir en la posibilidad de que la sección sobre la clasificación de los bienes fuera, en gran parte, de cosecha propia, aunque resulte imposible negar en ciertas ideas el influjo de otras exégesis, por distintas que parezcan en una primera lectura a las de nuestro autor.

20. *De Homero* 2 cap. 141 (1678-1693): sobre el convencimiento aristotélico de que es imposible alcanzar la εὐδαιμονία en ausencia de bienes materiales.

Δῆλον μὲν οὖν ὅτι καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτὸς εὐτυχοῦμενα ἀγαθὸν νομίζει. ὅτι δὲ ἄνευ τούτων οὐκ ἔστιν αὐτάρκης ἢ ἀρετὴ μόνη πρὸς εὐδαιμονίαν, ἐν ἐκείνοις παρίστησι· δύο γὰρ ἄνδρας εἰς τέλος ἀρετῆς ἤκοντας ὑποθέμενος, τὸν Νέστορα καὶ τὸν Ὀδυσσεά, καὶ τῶν μὲν ἄλλων διαφέροντας, ἀλλήλοις δὲ ὁμοίους φρονήσει καὶ ἀνδρείᾳ καὶ λόγων δυνάμει, οὐκέτι ὁμοίους ἐν ταῖς τύχαις πεποίηκεν, ἀλλὰ τῷ μὲν Νέστορι <φῆσι> τοὺς θεοὺς

ὄλβον ἐπικλῶσαι γαμέοντί τε γεινομένῳ τε,
αὐτὸν μὲν λιπαρῶς γηρασκέμεν ἐν μεγάροισιν,
υἱέας αὖ πινυτούς τε καὶ ἔγχεσιν εἶναι ἀρίστους.¹⁰²⁹

τὸν δὲ Ὀδυσσεά, καίπερ ‘ἐπητήν’ ὄντα καὶ ‘ἀγχίνοον’ καὶ ‘ἐχέφρονα’¹⁰³⁰, ἀποκαλεῖ ‘δύστηνον’ πολλάκις. καὶ γὰρ τὸν μὲν ἐς τὴν ἀνακομιδὴν πλεῦσαι ταχέως καὶ ἀσφαλῶς, τὸν δὲ πλανηθῆναι χρόνῳ πολλῷ καὶ πόνους καὶ κινδύνους ὑπομένειν ἀεὶ μυρίουσ. οὕτως αἰρετὸν καὶ μακάριόν ἐστιν, ὅταν τῇ ἀρετῇ συναιρομένη καὶ μὴ ἀντιπράττουσα ἢ τύχη παρῆ.

Está claro, pues, que tanto a las cualidades corpóreas como a las externas conseguidas por azar las considera un bien; y que sin éstas no es posible que la virtud por sí misma sea suficiente para la felicidad, lo que muestra en aquellos personajes: al suponer a dos hombres llegados al culmen de la virtud, Néstor y Odiseo, aun diferentes del resto, semejantes el uno al otro en su sensatez, su valentía y la fuerza de sus palabras, no los describió, sin embargo, iguales en suerte, sino que a Néstor, dice, los dioses

*“le dieron en suerte la dicha al casarse y en su nacimiento,
en la abundancia envejecer en su palacio,
y que sus hijos fueran prudentes y los mejores con la lanza.”*

Y a Odiseo, aun siendo “discreto”, “astuto” y “sensato”, lo llama desgraciado varias veces, ya que uno navegó en su regreso con rapidez y seguridad y el otro erró mucho tiempo y continuamente soportó fatigas y peligros innúmeros. De este modo es deseable y afortunado cuando la suerte se presenta acompañando a la virtud y no actuando en su contra.

¹⁰²⁹ *Od.* 4.208 y 4.210-4.211.

¹⁰³⁰ *Od.* 13.331-13.332.

Paralelos: sobre la **comparación entre Odiseo y Néstor** en lo que atañe a la virtud, Ateneo (5.3.28-5.3.32) y Estobeo (3.1.105.1-3.1.105.19); para *Od.* 4.208 y 4.210-4.211, quizá Estobeo (4.39.1a.1-4.39.1a.4); para *Od.* 13.331-13.332 no se han encontrado paralelos.

Como en los anteriores y también el próximo, en el capítulo 141 el autor continúa indicando las que en su consideración eran pruebas claras de la inspiración homérica sobre las doctrinas éticas del Liceo, los pasajes o, como en esta ocasión, personajes en los que, según había adelantado en el capítulo 137, se percibe mejor dicha inspiración. Ahora es el turno de aquella¹⁰³¹ que con vistas a la consecución de la εὐδαιμονία ponía tanta importancia en el ejercicio de la virtud, esto es, τὰ περὶ ψυχῆν, como en las circunstancias en las que se desenvuelve el individuo, es decir, τὰ περὶ σῶμα καὶ ἐκτός. Que Homero se había expresado ya en ese sentido, contrariamente a la postura estoica a la que Ps. Plutarco alude explícitamente cuando niega la αὐτάρκεια de la virtud respecto a la εὐδαιμονία, es algo que desde su perspectiva se muestra con claridad en la contraposición entre Néstor y Odiseo, ambos, en mayor o menor medida, considerados por la tradición alegórica la personificación de la virtud, pero agraciado uno y castigado el otro por un destino dispar. Curiosamente, esta comparación es semejante en espíritu y objeto a la que ya hiciera en el capítulo 136 entre Aquiles y Odiseo para sancionar la paternidad homérica de la ἀρετή estoica.

Sobre la figura de Odiseo como prototipo del hombre virtuoso, del sabio, ya se ha hablado suficientemente en páginas anteriores¹⁰³². Aunque existe una interpretación muy parecida sobre Néstor, no parece haber llegado al alcance de aquella, quizá por no contar con el apoyo de una escuela filosófica como la cínica que, sintiendo afinidad por el personaje, lo hubiera convertido en modelo de comportamiento, o por falta de episodios mitológicos que fueran susceptibles, como en el caso de Odiseo, de alguna exégesis de corte moral o relacionada con el alma. Aun así, si no tanto sobre la virtud de Néstor, sí se han conservado bastantes apreciaciones relativas a su sabiduría. Sófocles (*Ph.* 421-423¹⁰³³)

¹⁰³¹ *EN* 1098b 12-1098b 16, *EE* 1218b 32-1218b 35, *Pol.* 1323a 24-1323a 27, *Rh.* 1360b 19-1360b, *MM* 1.3.1.2-1.3.2.2 y *Div.* 1.col1.9-2.col1.9, 1.col2.9-2.col2.9 y 60.8-61.14 (Cf. pp. 334-337).

¹⁰³² Cf. pp. 179, 184-194 y 297.

¹⁰³³ *Ph.* 421-423: ΦΙ. Τί δ'; ὃς παλαιὸς κάγαθὸς φίλος τ' ἐμός,

Νέστωρ ὁ Πύλιος ἔστιν; οὗτος γὰρ τὰ γε

está entre los autores más antiguos que legaron esa concepción del personaje como sabio, pero aquella hubo de perpetuarse hasta los tiempos de Ateneo de Náucratis (1.17.3-1.17.7¹⁰³⁴), siglos después, ya en la antigüedad tardía, a un autor como el rétor Aftonio de Antioquía (*Prog.* 10.25.12-10.25.17¹⁰³⁵) y, en el correr de los siglos, a la época del bizantino Eustacio, a lo largo de cuyos comentarios los vocablos σοφός y Νέστωρ se encuentran unidos en más de una ocasión¹⁰³⁶. De igual modo, pueden encontrarse alusiones referidas a su talla como rétor, por ejemplo y sin ir más lejos, en *De Homero* 2 cap. 165 (2033-2035¹⁰³⁷), donde se señalan dos epítetos, ἡδυεπής y λιγύς ἀγορητής, y un hexámetro, *Il.* 1.249, en los que el poeta había dejado clara constancia de su elocuencia; o, de nuevo, en Eustacio, que llama a Néstor ῥήτωρ en más de una veintena de ocasiones a lo largo de sus comentarios¹⁰³⁸. Por supuesto, estas opiniones se deben al modo en que Homero suele referirse al anciano. Pasajes como *Il.* 9.93-9.94¹⁰³⁹, donde se destacan sus sabios consejos, *Il.* 2.20-2.21¹⁰⁴⁰ y 11.761¹⁰⁴¹, que describen el respeto de que gozaba entre los griegos,

κείνων κάκ' ἐξήρυκε, βουλευῶν σοφά.

¹⁰³⁴ *Deipnosophistae* 1.17.3-1.17.7: ἐνδεικνύμενος οὖν καὶ τὴν εὐταξίαν ὡς ὑγιεινόν ἐστι καὶ εὐχρηστον καὶ κοινὸν τὸν σοφώτατον Νέστορα πεποίηκε (*Il.* 11.639) Μαχάονι τῷ ἰατρῷ τετρωμένῳ τὸν δεξιὸν ὄμων προσφέροντα οἶνον, ταῖς φλεγμοναῖς ἐναντιώτατον ὄντα, κτλ.

¹⁰³⁵ *Prog.* 10.25.12-10.25.17: Καὶ θεοὶ μὲν αὐτὴν (sc. τὴν σοφίαν) ἐκτίσαντο σύμφυτον, τὸ δὲ κτῆμα προῆλθεν εἰς γῆν, καὶ θεῶν παῖδες εἰς τὸν βίον ἠνέγκαντο. διὸ καὶ θαυμάσαι τοὺς ποιητὰς μοι περίεστιν, οἷς Παλαμήδην καὶ Νέστορα καὶ εἴ τις ἄλλος ἐν τοῖς πρώτοις σοφώτατος ἄδεται θεῶν παῖδας ἐποίησαν, οὐ καταστάντας τὴν φύσιν θεῶν.

¹⁰³⁶ En *Ad Il.* 1.266.34, 1.269.33, 2.213.18, 2.550.26, 2.652.15, 3.12.4, 3.203.27, 3.214.6, 3.265.10, 3.268.21, 3.282.18, 3.296.25, 3.321.7, 4.723.4, 4.909.8.

¹⁰³⁷ *De Homero* 2.165, 2033-2035: Καὶ ἐπὶ τούτοις εἰσάγεται ῥήτωρ ὁ Νέστωρ, ὃν ἡδυεπὴ καὶ λιγὸν ἀγορητὴν προσεῖπε:

τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδὴν

οὗ μείζον ἐγκώμιον οὐκ ἂν γένοιτο ῥήτορος.

¹⁰³⁸ En *Ad Il.* 1.34.24, 1.151.20, 1.161.8-1.161.9, 1.336.25, 1.352.5, 1.358.24, 1.610.19, 1.623.18, 1.632.35, 1.739.8, 2.550.18, 2.657.6, 2.667.13, 2.821.11, 3.49.15, 3.262.8, 3.324.23-3.324.24 y *Ad Od.* 1.116.38, 1.120.40, 1.121.44, 1.156.28.

¹⁰³⁹ *Il.* 9.93-9.94: τοῖς ὁ γέρων πάμπρωτος ὑφαίνειν ἤρχετο μῆτιν

Νέστωρ, οὗ καὶ πρόσθεν ἀρίστη φαίνετο βουλή.

¹⁰⁴⁰ *Il.* 2.20-2.21: στή δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς Νηληϊῶ υἱὲ εὐκίως

Νέστορι, τὸν ῥα μάλιστα γερόντων τ' Ἀγαμέμνων.

especialmente, el de Agamenón y, sobre todo, la alusión a lo fluido de su oratoria en *Il.* 1.247-1.249¹⁰⁴² hubieron de dar inicio a su fama¹⁰⁴³.

En los capítulos 161 a 172 de nuestro tratado se examinan las cualidades oratorias de varios de los héroes de *Ilíada*. Ocurre que en dicha sección, curiosamente, el autor retorna a la comparación del Nelida con Odiseo, en concreto, en *De Homero* 2 cap. 166, (2054-2062¹⁰⁴⁴) y cap. 167 (2063-2068¹⁰⁴⁵), donde analiza la intervención de uno y otro ante los griegos tras el sueño y la treta que más tarde preparara Agamenón en el canto segundo de *Ilíada*. Este mismo antagonismo se menciona en otros documentos, como en la *Ars Rhetorica* falsamente atribuida a Dionisio de Halicarnaso (*Rh.* 8.12.10-8.12.31¹⁰⁴⁶) o en los comentarios de Eustacio (*Ad Il.* 1.151.26-1.151.27¹⁰⁴⁷). Precisamente el contraste entre uno y otro como encarnación no sólo de dos modelos distintos de orador, sino, como se verá más adelante, también de sabio, parece haber terminado por convertirse en un tópico dentro la tradición exegetica. Ps. Plutarco, sin embargo, aun valiéndose de la misma

¹⁰⁴¹ *Il.* 11.761: πάντες δ' εὐχετόωντο θεῶν Διὶ Νέστορί τ' ἀνδρῶν.

¹⁰⁴² *Il.* 1.247-1.249: τοῖσι δὲ Νέστωρ

ἠδυεπῆς ἀνόρουσε λιγύς Πυλίων ἀγορητής,

τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή.

¹⁰⁴³ A este respecto, Ramos Jurado, E.A., “Homero como fuente de la Retórica en el Mundo Antiguo”, *Actas del Primer Encuentro Interdisciplinar sobre Retórica, Texto y Comunicación*, 2 vols., ed. Antonio Ruíz Castellanos (Cádiz, 1994) 21-31.

¹⁰⁴⁴ *De Homero* 2.166, 2054-2062: ὁ δὲ <δια>δεχόμενος τοὺς λόγους τούτους ἐστὶν Ὀδυσσεύς, παρρησία τῆς πρεπούσης χρώμενος καὶ τοὺς μὲν ἀρίστους λόγοις προσηγέσει πείθων, τοὺς δὲ ὑποδεεστέρους καταπληκτικῶς ὑπακούειν τοῖς κρείττοσιν ἀναγκάζων. καὶ τὸ ἄτακτον καὶ θορυβῶδες τῶν πολλῶν καταπαύσας ἅμα πάντας πείθει λόγοις ἔμφορσι, μετρίως μὲν ὀνειδίσας, διότι οὐκέτι τελοῦσιν ἅ ὑπέσχοντο, καὶ ἅμα συγγνώμης ἀξιώσας, ὅτι πολλὸν χρόνον ἄπρακτοι μένοντες τῶν φιλιτάτων ἐστέρηνται, παρακλήσει δὲ καὶ ἐλπίδι τῆς ἐκ τῶν μαντιῶν συμπείθων μένειν.

¹⁰⁴⁵ *De Homero* 2.167, 2063-2068: Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Νέστωρ λόγους ἐξηλλαγμένους μὲν, εἰς ταῦτὸ δὲ τείνοντας ποιούμενος καὶ πλείονι παρρησία πρὸς τοὺς ἤδη μεμαλαγμένους χρώμενος πείθει τὸ πλῆθος. καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ὀλιγορίας εἰς ὀλίγους τοῦ μηδενὸς ἀξίους ἀναφέρων τοὺς πολλοὺς ἐντρέπει. προστίθει δὲ καὶ ἀπειλήν τοῖς ἀπειθοῦσι καὶ εὐθέως συμβουλεῦει τῷ βασιλεῖ, ὅπως χρῆ καταλέγειν τὰ στρατιωτικὰ τάγματα.

¹⁰⁴⁶ *Rh.* 8.12.10-8.12.31: ἐν τῷ β τῆς Ἰλιάδος, ὅτε κατέχουσιν τὸ Ἑλληνικὸν ὁ τε Ὀδυσσεὺς καὶ Νέστωρ, δοκοῦσιν μὲν ἀμφοτέροι εἰς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν λέγειν οὐ μόνον γε ἀλλὰ καὶ τὰ αὐτὰ λέγειν' [...] πότερος ἀμείνων ῥήτωρ ἐν τοῖς λόγοις τούτοις, Ὀδυσσεὺς ἢ Νέστωρ, κτλ.

¹⁰⁴⁷ *Ad Il.* 1.151.26-1.151.27: ἔστι γὰρ ὁ Νέστωρ Ὀμηρικὸς ῥήτωρ, οὗ τὰ δευτερεῖα φέρει Ὀδυσσεύς. κτλ.

tradición, se aparta sensiblemente de ella al plegarla a sus intereses, pues en lugar de incidir en las diferencias de ambos, los describe “iguales en prudencia, valentía y capacidad de palabra”.

El *Hippias Minor* (364c 4-364e 4 [= Hippias fr. 86A 10 DK]) constituye el caso más antiguo en oponer la dispar sabiduría de ambos héroes entre los que se han encontrado. En aquel diálogo se pone en boca del sofista Hippias de Élide una comparación semejante en la que incluye, además, a Aquiles. Si el Pelida, argumenta, fue el mejor de los griegos que marcharon a Troya, Néstor pasó por ser el más sabio y Odiseo, πολυτροπάτατος, el más retorcido, ladino o taimado:

ΠΙ. [...] φημί γάρ Ὅμηρον πεποικέναι ἄριστον μὲν ἄνδρα Ἀχιλλέα τῶν εἰς Τροίαν ἀφικομένων, σοφώτατον δὲ Νέστορα, πολυτροπάτατον δὲ Ὀδυσσεά.

[...]

ΣΩ. Πάνυ καλῶς λέγεις. ἐγὼ γάρ τοι, ἦνίκα μὲν ἄριστον τὸν Ἀχιλλέα ἔφησθα πεποιῆσθαι, ἐδόκουν σου μαθάνειν ὅτι ἔλεγες, καὶ ἦνίκα τὸν Νέστορα σοφώτατον· ἐπειδὴ δὲ τὸν Ὀδυσσεά εἶπες ὅτι πεποικῶς εἶη ὁ ποιητὴς πολυτροπάτατον, τοῦτο δ', ὡς γε πρὸς σὲ τάληθῆ εἰρησθαι, παντάπασιν οὐκ οἶδ' ὅτι λέγεις.

Que Hippias pareció haber entendido el adjetivo πολύτροπος en ese sentido es seguro por las explicaciones que a continuación, en *Hp. Mi.* 356b 7-365c 2, da a Sócrates:

ΣΩ. Νῦν ἤδη, ὦ Ἰππία, κινδυνεύω μαθάνειν ὃ λέγεις· τὸν πολύτροπον ψευδῆ λέγεις, ὡς γε φαίνεται.

ΠΙ. Μάλιστα, ὦ Σώκρατες· τοιοῦτον γὰρ πεποίηκεν τὸν Ὀδυσσεά Ὅμηρος πολλαχοῦ καὶ ἐν Ἰλιάδι καὶ ἐν Ὀδυσσεΐα.

Si en estas líneas se está reflejando una opinión real de Hippias, entonces, el sofista, aun considerándolos sabios a ambos, habría sido uno de los primeros, con su explicación del epíteto πολύτροπος, en establecer la diferencia entre el saber artero de Odiseo y el saber sin dobleces de Néstor. Tras él tomó el testigo el cínico Antístenes (fr. 51.1-51.6 Caizzi [= *sch.* HMQR *Od.* 1.37-1.41 = Porf. *Ad Od.* 1.1.1-1.1.4]), que, a raíz del comentario sobre el mismo adjetivo, distinguió primero al de Ítaca de héroes como Aquiles y Ayante, a los

que consideraba simples y nobles, y luego, para dejar constancia de que fue dotado de una sabiduría distinta, de Néstor, “un sabio, no, por Zeus, de carácter mentiroso ni tramposo”, entiéndase, como Odiseo:

Ἀπορία. πολύτροπον] οὐκ ἐπαινεῖν φησιν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσεῖα μᾶλλον ἢ ψέγειν, λέγοντα αὐτὸν πολύτροπον. οὐκ οὖν τὸν Ἀχιλλεῖα καὶ τὸν Αἴαντα πολυτρόπους πεποιηκέναι, ἀλλ' ἀπλοῦς καὶ γεννάδας· οὐδὲ τὸν Νέστορα τὸν σοφὸν οὐ μὰ Δία δόλιον καὶ παλίμβολον τὸ ἦθος, κτλ.

La solución que Antístenes encontró a esta ἀπορία, si Homero estaba alabando o censurando al Laertiada al llamarlo πολύτροπος, está en el segundo elemento del compuesto, en el sentido en que ha de tomarse el sustantivo τρόπος. Para el cínico el poeta había tomado el término con el sentido de “modo”, “manera”, siendo así que con el epíteto en cuestión, según Antístenes, quería destacar la capacidad de Odiseo para expresarse o tratar con los hombres de muchas maneras distintas¹⁰⁴⁸. Antístenes e Hippias, entonces, al intentar justificar la sabiduría de Odiseo distinguiéndola de la que puede percibirse en los poemas homéricos para Néstor, pudieron dar forma y alcance, quizá sin proponérselo, puesto que en principio no estaba en ello su meta, a una contraposición entre ambos caracteres que posiblemente existiera ya en el imaginario colectivo. Es evidente que con el tiempo aquel antagonismo fue alcanzando más peso en la tradición hasta dar lugar a un tópico universalmente aceptado. Es lo que se percibe en, algún escolio¹⁰⁴⁹, o más marcadamente, en Máximo de Tiro, quien ya no tiene por qué justificar la sabiduría de uno y otro héroe, que ya formaba parte del acervo cultural griego, y aprovecha su distinto cariz para ilustrar su ensayo sobre la vida práctica y la teórica (15.6a.1-15.6c.5). Evidentemente, para este autor alguien tan astuto como Odiseo representaba a la perfección el arquetipo del sabio práctico, mientras que Néstor, más sereno, lo hacía del teórica o contemplativo:

¹⁰⁴⁸ Cf. n. 515.

¹⁰⁴⁹ *Sch.* bT II. 2.407: ex. ἕκτον δ' αὐτ' Ὀδυσσῆα, Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον: ἴσως ἔσχατον ἐξ τὸν Ὀδυσσεῖα, ὅπως ὑψώση τοῖς ἐγκωμίοις. ἄμεινον δὲ λέγειν ὅτι τὰ δύο ἄκρα τοῖς σοφωτάτοις ἀπένειμε, Νέστορι καὶ Ὀδυσσεῖ.

τίς ὄνησις τοῦ εἰδέναι, εἰς ἅπερ συντελεῖ τὸ εἰδέναι; τίς χρεῖα ἰατρῶ τῆς τέχνης, μὴ ὑγιάζοντι κατὰ τὴν τέχνην; τίς χρεῖα Φειδίᾳ τῆς τέχνης, μὴ προστιθέντι αὐτὴν τῷ ἐλέφαντι καὶ τῷ χρυσῷ; Σοφὸς ἦν δῆπου καὶ ὁ Νέστωρ· ἀλλὰ ὁρῶ τὰ τῆς σοφίας ἔργα, σωτηρίαν στρατοπέδου, εἰρήνην πόλεως, παιδῶν πειθῶ, δήμου ἀρετὴν. Σοφὸς ἦν ὁ Ὀδυσσεύς· ἀλλ' ὁρῶ τὰ ἔργα, τοῦτο μὲν ἐν γῆ, τοῦτο δὲ ἐν θαλάττῃ·

πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα, καὶ νόον ἔγνω,
ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.¹⁰⁵⁰

Eustacio, un milenio más tarde, coincidirá en *Ad II.* 1.365.27-1.365.33 con la opinión de Máximo de Tiro cuando, al conceder a Néstor una mayor sabiduría a tenor de su experiencia y volviendo sobre el tópico de su distinto talante en la oratoria, distingue entre la elocuencia sabia del anciano y la que persigue la utilidad en Odiseo:

Ὁ Ὀδυσσεύς Ἑλλήνων σοφώτερος, Νέστωρ δὲ καὶ αὐτοῦ Ὀδυσσεῶς καὶ πάντων ἄρα τῶν Ἀχαιῶν. Ὅρα δὲ τὸ γέρον οὐ μάτην λεχθέν, ἵνα δείξῃ τὴν αἰτίαν τοῦ πάντας νικᾶν αὐτὸν τῇ ἀγορᾷ. εἰ γὰρ γέρον καὶ πολύπειρος· Ἐμπειρία δὲ μήτηρ φρονήσεως. Σημείωσαι δὲ ὅτι σοφώτερα μὲν ἢ δημηγορία τοῦ Νέστορος, λυσιτελεστέρα δὲ ἢ τοῦ Ὀδυσσεῶς ἐνέργεια τοῦ καὶ κατασχόντος τοὺς Ἕλληνας καὶ δόντος καιρὸν δημηγορίας τῷ Νέστορι.

El bizantino, no obstante, matiza esta opinión en el comentario sobre *Od.* 1.3, aquel hexámetro en el que se nos decía que Odiseo había conocido en su regreso las ciudades y la mente de muchos hombres. Néstor, explica en *Ad Od.* 1.5.8-1.5.24, había sido el más sabio de los griegos a su llegada a Troya, pero Odiseo, una vez que ganó en experiencia después de sus viajes, hubo de superarlo:

Ὅτι ἐπαινεῖ τὸν Ὀδυσσεῆα ὡς μάλα πολλὰ πλανηθέντα καὶ πολλῶν ἰδόντα ἀνθρώπων ἄστεα καὶ νόον γνόντα. ὃ ἐστίν, ἦθος. ἔθος. διαγωγὴν. οὗ τῆς πλάνης ἵχνη, μέχρι καὶ τῶν ἐσχάτων τῆς Ἑσπερίας Ἰβηρίας, ὡς ἱστοροῦσιν οἱ παλαιοί. εἴη ἂν οὖν ὁ Ὀδυσσεύς διὰ ταῦτα, πολυῖστωρ, πολυειδὴς τὴν ἐμπειρίαν. [...] σεμνύνεται δὲ που καὶ ὁ Νέστωρ διότι μετάπεμπτος ἦλθε τοῖς Λαπίθαις μακρὰν ὁδόν. [...] Σημείωσαι δὲ ὅτι πλείω ἐμπειρίαν ὁ ποιητὴς ἐνταῦθα τῷ Ὀδυσσεῖ ἐπιμαρτύρεται ἢ περ ἐν Ἰλιάδι τῷ Νέστορι. ἐκεῖνος μὲν γὰρ,

¹⁰⁵⁰ *Od.* 1.3 y 1.5.

μιᾶ ἐναβρύνεται ὁδῶ τῆ ἐκ τῆς Πύλου εἰς τοὺς Θετταλικοὺς Λαπίθας. Ὀδυσσεὺς δὲ, πολλῶν ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω· πλὴν οὐκ ἦδη τοῦ Νέστορος ἦν ὁ Ὀδυσσεὺς ἐν Ἰλιάδι σοφώτερος, οὐπω γὰρ ἦν τότε τοιοῦτος, ἀλλὰ μετὰ Τροίας ἄλωσιν, γῆν τε μακρὰν ἐπῆλθε, καὶ πολλὴν ἐμπειρίαν συνήγαγεν.

En la mayor parte de estos testimonios, como se ha podido comprobar, el antagonismo entre Néstor y Odiseo tiene por objeto el presentarlos como la personificación de dos actitudes distintas en lo que concierne a la retórica o, de un modo general, a la sabiduría. Sin embargo, como se apuntó antes, con la aplicación a la virtud de este antagonismo Ps. Plutarco no pretende mostrar dos tipos de ἀρετή, según cabría esperar, puesto que, como él mismo indica, ambos héroes habían llegado a su culminación, sino dos modos distintos de alcanzarla. Ocurre que, cuando tratan de aplicar el mismo tópico a la virtud, los pocos paralelos encontrados ponen también el énfasis en el diferente camino que hubieron de seguir uno y otro en su búsqueda. Es quizá esta distinta σοφία de Odiseo, que los exégetas pusieron tanto esfuerzo en mostrar como opuesta a la de Néstor, la que, precisamente, fuera considerada causante de que éste y el Laertíada accedieran a la virtud por otros medios.

Entre los escasos textos que recogen alusiones directas a la ἀρετή de Néstor pueden contarse el de Jenofonte (*Cyn.* 1.7.3-1.8.1¹⁰⁵¹), o un texto de Heráclito el Homérico (*All.* 78.2.1-78.3.3) al que ya se ha hecho referencia en páginas anteriores¹⁰⁵². En cuanto a las comparaciones del personaje con Odiseo, por los pocos paralelos conservados se percibe que Ps. Plutarco mantiene el espíritu del tópico, aunque se distingue de la tradición en algunos detalles que, posiblemente, hubo de incluir para adecuarlo al contexto aristotélico. La oposición entre los dos personajes, con la inclusión de Ayante, aparece en los *Deipnosofistas* de Ateneo, en 5.3.28-5.3.32, en unos términos parecidos a los de nuestro autor. El de Náucratis cuenta allí cómo Homero había distinguido a los tres héroes en edad, ηλικία, e inclinación o trayectoria, προαίρεσις, y, aunque todos habían perseverado en la virtud, “habían tendido a ella mediante una forma y unos caminos distintos”:

¹⁰⁵¹ *Cyn.* 1.7.3-1.8.1: Νέστορος δὲ προδιελήλυθεν ἡ ἀρετὴ τῶν Ἑλλήνων τὰς ἀκοάς, ὥστε εἰδόσιν ἂν λέγοιμι.

¹⁰⁵² Cf. n. 964.

ἔτι δὲ ὁ μὲν Ὅμηρος ἠλικίας εἰσάγει διαφέροντας καὶ ταῖς προαιρέσεσι τοὺς κεκλημένους, Νέστορα καὶ Αἴαντα καὶ Ὀδυσσεά, τὸ μὲν καθόλου σύμπαντας τῆς ἀρετῆς ἀντεχομένους, εἶδει δὲ διαφοροῖς ὁδοῖς ὠρμηκότας ἐπ' αὐτήν.

Pero, de qué tipo de virtud era el prototipo cada uno de esos héroes o qué camino había seguido hasta alcanzarla, es algo que Ateneo no aclara. Afortunadamente, se conserva otro paralelo con la misma interpretación en la *Antología* de Estobeo. Además, de ser cierta su autoría, podría hacer remontar la aplicación a la virtud de este antagonismo aproximadamente a la época del *Hippias Minor* y Antístenes. En 3.1.105.1-3.1.105.19, el antólogo recoge un fragmento en dorio de un Περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς que él mismo atribuye al pitagórico Arquitas de Tarento y en el que se aclara la naturaleza de aquellos caminos de la virtud a los que se refería Ateneo. Uno de ellos, se dice, es σκυθρωποτέρα, más crispado o emborronado, mientras el otro es εὐδαινοτέρα, más calmado o claro, y ambos están encarnados por las figuras de Odiseo, en el primer caso, y Néstor, en el segundo:

Φαμί τὰν ἀρετὰν ἤμεν ποττὸ μὴ κακοδαιμονεῖν ἱκανάν, τὰν δὲ κακίαν ποττὸ μὴ εὐδαιμονεῖν, αἶκα τὰς ἕξιας αὐτὰς κρίνωμεν. αἰεὶ μὲν γὰρ κακοδαιμονεῖν ἀνάγκα τὸν κακόν, αἶτε ἔχη ὕλαν (κακῶς τε γὰρ αὐτᾶ χρέεται) αἶτε σπανίζη· ὡς καὶ τὸν τυφλόν, αἶτε φῶς ἔχη καὶ λαμπρότατα ὀρατάν, αἶτε ἐν σκότει διατελῆ· οὐκ αἰεὶ δὲ εὐδαιμονεῖν τὸν ἀγαθόν. οὐ γὰρ ἅ κτᾶσις τᾶς ἀρετᾶς εὐδαιμονία ἦς, ἀλλ' ἅ χρᾶσις. καὶ γὰρ ὁ ἔχων τὴν ὄψιν οὐχ ὀρῆ αἰεὶ· αἰ γὰρ μὴ ἔχει φῶς, οὐκ ὄσεται. δύο δ' ὁδοὶ τέμνονται ἐν βίῳ, ἅ μὲν σκυθρωποτέρα, ἂν ὁ τλάμων ἐβάδιζεν Ὀδυσσεύς, ἅ δὲ εὐδαινοτέρα, τὰν ἐπορεύετο Νέστωρ. τὰν ὧν ἀρετὰν φαμί δήλεσθαι μὲν ταύταν, δύνασθαι δὲ καὶ τήναν. ἀλλὰ τὰν εὐδαιμονίαν καρύσσει ἅ φύσις βίον εὐκταῖον καὶ εὐσταθεά διὰ τὸ γνώμας τελεσθῆναι· ὥστε ἅ μὴ δήληταί τις παριόντα, οὐκ εὐδαίμων μὲν, οὐ μὲν παντᾶ κακοδαίμων.

Como se decía, si ha de darse crédito a Estobeo y el fragmento pertenece realmente a Arquitas, algo sobre lo que existen dudas¹⁰⁵³, esto no sólo lo convertiría en el testimonio más antiguo en recoger la misma interpretación, *mutatis mutandis*, que Ps. Plutarco, sino

¹⁰⁵³ Joseph Nolle, consideró este texto espurio en su tesis doctoral, *Ps. Archytæ Fragmenta* (1914, Münster), donde lo incluye como el fragmento nº 53.

que, en comparación con la forma que toma el tópico en el *Hippias Minor* y Antístenes, obligaría a suponer un estado del mismo mucho más avanzado para esa época. Independientemente de esta posibilidad, las diferencias entre la variante de nuestro autor y las de estos textos son claras. La función de la antítesis Néstor-Odiseo en el fragmento transmitido por Estobeo es ilustrar una doctrina ética incompatible por completo con la expuesta en el capítulo 141 de *De Homero*. En el texto atribuido a Arquitas se pretende demostrar que la virtud es suficiente para no sufrir desgracias (τὰν ἀρετὰν ἤμεν ποττὸ μὴ κακοδαμονεῖν ἱκανά). Mientras, Ps. Plutarco defiende la idea contraria, la negación aristotélica de que la εὐδαιμονία sea producto únicamente de la virtud (οὐκ ἔστιν αὐτάρκης ἢ ἀρετὴ μόνη πρὸς εὐδαιμονίαν). Por eso, en la versión atribuida a Arquitas se pone el acento sobre el camino divergente que siguieron sendos personajes y en *De Homero*, sobre las circunstancias que provocaron penalidades a uno, a pesar de su virtud, y una vida estable a otro. Si la mayor sencillez en la expresión de una idea es indicativa de un estadio primitivo en el desarrollo de la misma, entonces, el aspecto que toma en Ateneo, que no relaciona el tópico con ninguna doctrina filosófica, podría ser el más cercano a su situación inicial. Sin embargo, también es posible que este autor sólo estuviera apuntando la misma interpretación de Estobeo o Ps. Plutarco de manera esquemática. Con un número tan reducido de paralelos y siendo dos de los textos, los de Ateneo y Estobeo, tan parecidos, es difícil discernir cuál refleja con mayor fidelidad el estado original de esta interpretación y, por consiguiente, situar en algún punto de su desarrollo al tratado *De Homero*.

En lo que resta del capítulo y para demostrar su hipótesis, con la idea de que ambos héroes personificaban el ideal de virtud, el autor cita algunos versos de los que puede deducirse la εὐδαιμονία de Néstor y varios adjetivos que dejan claros tanto la prudencia de Odiseo, como su desgracia. El párrafo cierra con la antítesis de sus respectivos viajes de vuelta, entre el liviano retorno de Néstor y el accidentado νόστος de Odiseo.

En *Od.* 4.208-4.211 Menelao dedica algunas palabras a la alabanza del anciano mientras lo oye su hijo menor, Pisístrato, que había acompañado a Telémaco hasta Esparta desde Pilos. Aquellos hexámetros, con excepción de *Od.* 4.209, obviado por el autor, referían las felices nupcias y la excelente descendencia con las que Zeus había bendecido al longevo héroe. No es extraño, por tanto, que Ps. Plutarco eligiera este pasaje para poner de relieve la próspera existencia de Néstor. Sin embargo, aunque otros parecen haberlo

entendido también así, sólo en *De Homero* se integra el episodio en una argumentación relativa a la ética del Perípato. Estobeo, en 4.39.1a.1-4.39.1a.4, dentro de una sección titulada Περὶ εὐδαιμονίας, reproduce exactamente los mismos versos, esto es, excluyendo también *Od.* 4.209. Es cierto que esta exclusión es llamativa e inclina a poner en relación ambos textos, pero dicha coincidencia no tiene por qué ir más allá del uso de una misma edición de *Odisea* en la que faltara aquel hexámetro. Como él, Eustacio destaca la prosperidad de Néstor al comentar aquellos versos en *Ad Od.* 1.159.44-1.160.2, pero no va más allá:

ἔστι δὲ λιπαρῶς γηράσκειν, τὸ εὐδαιμόνως καὶ ὡς ἂν τις εἶπη, τρυφερῶς. ἀνευδεῶς. ὡς ἐκ μεταφορᾶς τῶν λιπώντων ζῶων. καὶ ἄλλως δὲ λιπαρῶς γηράσκει, ὁ ἐκ γενετῆς ὄλβιος. ὁ ἐδηλώθη πρὸ βραχέων ἐν τῷ, ὄλβον ἐπικλώσει γεινομένῳ. καθά περ τὸ υἱοῦς ἔχειν πινυτοὺς καὶ ἔγγεσιν ἀρίστους, ὄλβος ἐστὶ τῷ γάμῳ ἐπικλωσθεῖς. ὁ καὶ αὐτὸ δεδήλωται ὁμοίως ἐν τῷ, ὄλβον ἐπικλώσει γαμέοντι.

Por la ausencia de paralelos, parece lógico que el autor de *De Homero* aprovechara por propia iniciativa la naturaleza del episodio citado con la intención de retrotraer a Homero las ideas aristotélicas sobre la εὐδαιμονία. Con todo, también cabe la posibilidad de que su elección viniera dada por el uso de una fuente doxográfica que, de un modo análogo al de Estobeo, hubiera contado con los mismos hexámetros entre las opiniones sobre la felicidad.

Sobre Odiseo, los calificativos con los que Ps. Plutarco supone que Homero había insistido tanto en su desgracia (δύστηνος), como en la virtud con cuyo ejercicio había intentado sobreponerse en vano (ἐπειτής, ἀγχίνοος y ἐχέφρων), aparecen en dos versos de *Odisea*, 13.331-13.332, que con toda probabilidad hubieron de ser los que el autor tenía en mente al escribir aquellas líneas:

τῷ σε καὶ οὐ δύναμαι προλιπεῖν δύστηνον ἔόντα,
οὐνεκ' ἐπειτής ἐσσι καὶ ἀγχίνοος καὶ ἐχέφρων.

Estos hexámetros recogen en parte las palabras que Atenea dirige a Odiseo cuando, al llegar a Ítaca, reprocha a la diosa si, pese a su patronazgo, lo había abandonado a su

suerte durante en el vagar de su retorno. El que en tan poco espacio se contrastara la desventura y la astucia del héroe debió hacer estos versos perfectos a los ojos de Ps. Plutarco, pero sólo a los suyos, a juzgar por la ausencia total de paralelos que compartan esta interpretación. Quizá la opción más lógica para el autor hubiera estado en la figura de Príamo, habida cuenta de que Aristóteles en persona había puesto al troyano en *EN* 1100a 5-1100a 9¹⁰⁵⁴ y *EN* 1100b 35-1101a 8¹⁰⁵⁵ como ejemplo del infortunio acaecido a pesar del comportamiento virtuoso. El caso es que, por un lado, los comentarios conservados para el pasaje o bien se limitan a poner de relieve y resolver la contradicción de considerar a Odiseo δύστηνος al tiempo que ἐπητής, ἀγχίνοος y ἐχέφρων, como ocurre en un escolio sobre otro verso, *Od.* 5.182, que Schrader atribuyó a Porfirio (*sch.* T *Od.* 5.182 [= Porfirio *Ad Od.* 5.182¹⁰⁵⁶]); o bien lo toman por “la alabanza de un hombre firme”, como en Eustacio (*Ad Od.* 2.51.9-2.51.11¹⁰⁵⁷). Por otro, la imagen de Odiseo apesadumbrado por las circunstancias de su retorno a Ítaca, según se desprende de la comparación del viaje de ambos al final de este capítulo, entra en contradicción con el extendido tópico exegético de la ἐγκράτεια del héroe, de su imperturbabilidad ante las penalidades, una postura que Ps. Plutarco en persona había defendido páginas atrás. En consecuencia, la escasez de paralelos en este caso quizá se deba a la propia elección del autor de construir su interpretación sobre

¹⁰⁵⁴ *EN* 1100a 5-1100a 9: πολλοὶ γὰρ μεταβολαὶ γίνονται καὶ παντοῖαι τύχαι κατὰ τὸν βίον, καὶ ἐνδέχεται τὸν μάλιστα εὐθνηοῦντα μεγάλας συμφοραῖς περιπεσεῖν ἐπὶ γήρωσ, καθάπερ ἐν τοῖς Τρωικοῖς περὶ Πριάμου μυθεῖται· τὸν δὲ τοιαύταις χρησάμενον τύχαις καὶ τελευτήσαντα ἀθλίως οὐδεὶς εὐδαιμονίζει.

¹⁰⁵⁵ *EN* 1100b 35-1101a 8: τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφορνα πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν, [...] εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ.

¹⁰⁵⁶ *Sch.* T *Od.* 5.182: τῷ Ὀδυσσεῖ Ἀθηνᾶ μὲν ἐμαρτύρησεν φιλεῖσθαι αὐτόν, καίπερ δύστηνον ἐόντα, οὐνεκ' ἐπητής ἐστίν καὶ ἀγχίνοος καὶ ἐχέφρων. Καλυψῶ δὲ ἰδοῦσα τὸ δύστηνον αὐτοῦ· ὅτ' ἄλλοι μὲν ἀπέφθιθεν ἐσθλοὶ ἐταῖροι, τὸν δ' ἄρα δεῦρ' ἄνεμός τε φέρων καὶ κῦμ' ἐπέλασσαν οἶον (*Od.* 5.133-5.134), καὶ διὰ τούτων ἐξηγησαμένη πως τὸ δύστηνον, εἰποῦσα δὲ φιλεῖν αὐτόν, λέγει πάλιν ἦ δὴ ἀλιτρὸν ὄντα καὶ οὐκ ἀποφώλια εἰδότα. πῶς οὖν ἀλιτρός τε ὁ αὐτὸς καὶ ἐπητής, οὗ κήδονται ὡς οὐκ ἀποφώλια εἰδότος καὶ [τοῦ] ἀγχίνου καὶ ἐχέφρονος; καὶ πῶς ὁ ἀλιτρός εἴρηται; κτλ.

¹⁰⁵⁷ *Ad Od.* 2.51.9-2.51.11: αὐτὴ δὲ ἀποδεξαμένη τῆς στερότητας τὸν Ὀδυσσεῶ φησὶν ἔπαινον σταθεροῦ ἀνδρὸς τοιοῦδε· αἰεὶ τοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι νόημα, τῷ σε καὶ οὐ δύναμαι προλιπεῖν δύστηνον ἐόντα, οὐνεκα ἐπητής ἐσσι καὶ ἀγχίνοος καὶ ἐχέφρων.

el héroe desde unos presupuestos incompatibles con lo sostenido por la corriente exegética mayoritaria.

21. *De Homero* 2 cap. 142 (1694-1716): la virtud que no se ejerce es inútil.

Πῶς δὲ ἡ κτῆσις τῆς ἀρετῆς οὐδὲν ἔστ' ὄφελος, ἂν μὴ καὶ ἐνεργῆ, φανερόν ἐκ τούτων, ὅπου ὁ μὲν Πάτροκλος ἐπιπλήσσει τῷ Ἀχιλλεῖ λέγει

αἰναρέτη· τί σευ ἄλλος ὀνήσεται ὀψίγονός περ,
αἶ κε μὴ Ἀργείοισιν ἀεικέα λοιγὸν ἀμύνης;¹⁰⁵⁸

οὕτω γὰρ προσεῖπε τὸν τῆ ἀπραξία ἀνωφελεῖ ποιῶντα τὴν ἀρετὴν. ὁ δὲ Ἀχιλλεὺς τὴν ἀπραξίαν ταύτην ὀδυρόμενός φησιν

ἀλλ' ἦμαι παρὰ νηυσὶν ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης,
τοῖος ἐὼν οἷος οὐ τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων.¹⁰⁵⁹

ἄχθεται γὰρ ὅτι τὴν ἀρετὴν κεκτημένος οὐ κέχρηται αὐτῇ, ἀλλὰ μηνίων τοῖς Ἀχαιοῖς

οὐδέ ποτ' εἰς ἀγορῆν πωλέσκετο κυδιάνειραν
<οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον,> ἀλλὰ φθινύθεσκε φίλον κῆρ
αὐθι μένων, ποθέεσκε δ' αὐτὴν τε πτόλεμόν τε.¹⁰⁶⁰

καὶ γὰρ οὕτως ὁ Φοῖνιξ ἐπαίδευε

μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.¹⁰⁶¹

ὅθεν καὶ τεθνεὸς ἄχθεται τῇ ἀπραγία, λέγων

βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἶη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν,¹⁰⁶²

καὶ ἐπιφέρει τὴν αἰτίαν

εἰ γὰρ ἐγὼν ἐπαρωγὸς ὑπ' ἀνγὰς ἡελίοιο,
τοῖος ἐὼν οἷός ποτ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ.¹⁰⁶³

Y cómo la adquisición de la virtud es inútil si no se ejercita, es patente en estos versos, donde Patroclo, increpando a Aquiles, le dice:

“Tú, terriblemente valeroso, ¿qué provecho obtendrán de ti las futuras generaciones, si no apartas de los argivos esta vergonzosa ruina?”

¹⁰⁵⁸ *Il.* 16.31-16.32.

¹⁰⁵⁹ *Il.* 18.104-18.105.

¹⁰⁶⁰ *Il.* 1.490-1.1492. οὐτέ ποτ' en Monro-Allen (1920) para el primer verso.

¹⁰⁶¹ *Il.* 9.443.

¹⁰⁶² *Od.* 11.489-11.491.

¹⁰⁶³ *Od.* 11.498-11.499.

Así, habló al que hace de la virtud algo inútil por su inactividad. Aquiles, no obstante, dice lamentándose de esta inactividad:

“Pero estoy sentado junto a las naves como un inútil fardo de tierra,
tal como ninguno de los aqueos de bronceína coraza.”

Y es que se lamenta de no valerse de la virtud, aun poseyéndola, sino que encolerizado con los aqueos

“ya no asistía a la asamblea que da fama a los hombres,
ni ya a la batalla, sino que consumía su corazón
allí parado, deseando el clamor de la guerra y la batalla.”

Puesto que Fénix lo había educado de modo que

“fuera de las palabras orador y hacedor hazañas.”

Por lo que, aun muerto, se duele de su inactividad, cuando dice

“preferiría, si estuviera sobre la tierra, servir a otro,
en casa de un hombre sin posesiones, cuyos recursos no fueran muchos,
a gobernar sobre todos los cadáveres, sobre los muertos,”

Y aduce la causa

“¡ojalá yo pudiera servirte de ayuda bajo los rayos del sol,
aunque fuera tal como en otro tiempo en la ancha Troya.”

Paralelos: sobre *Il.* 16.31-16.32 no se han encontrado paralelos exactos; sobre *Il.* 18.104-18.105, usos parecidos en Plutarco (*De tranquillitate animi*, 465e 4-465f 3), en los escolios (*sch. A^{int} Il.* 18.104a y *sch. bT Il.* 18.104b) y en Luciano (*Apol.* 14.1-14.10); sobre *Il.* 1.490-1.1492, comentarios cercanos en Plutarco (*De tranquillitate animi* 465e 4-465f 3), Eustacio (*Ad Il.* 1.216.17-1.216.22) y los escolios (*sch. bT Il.* 1.490-1a, *sch. A^{int} Il.* 1.492 y *sch. Ge Il.* 1.490); sobre *Il.* 9.443 no se han encontrado paralelos; sobre el pasaje al que pertenecen *Od.* 11.489-11.491 y 11.498-11.499, un escolio (*sch. Q Od.* 11.489).

El capítulo 142 es el último de los dedicados a probar la inspiración homérica de ciertas doctrinas éticas del Liceo tal como el autor había sostenido en el capítulo 137. En este caso es el turno de aquélla que ponía tanta importancia en la obtención de la virtud como en su práctica, una opinión a la que, como se vio en páginas anteriores¹⁰⁶⁴, Aristóteles

¹⁰⁶⁴ Cf. pp. 338-340.

había aludido en *EN* 1098b 30-1099a 7, 1103a 4-1103a 18, 1105b 19-1106a 13 y *EE* 1219a 34-1219a 39 y la misma que se recogía en *MM* 1.4.2.1-1.4.2.5 y 1.4.3.1-1.4.4.4.

Con este propósito, Ps. Plutarco recuerda en primer lugar los reproches que Patroclo dirige a Aquiles, en *Il.* 16.31-16.32, por su determinación de responder a la ofensa de Agamenón manteniéndose apartado de la batalla y, por tanto, inactivo. No es casual que la cita comience justo en el compuesto αἰναρέτης, con el que el autor busca focalizar el tema, la virtud de Aquiles, ni tampoco que se extienda hasta el verso siguiente para contener la duda de Patroclo sobre si el primero no estaría perjudicando a sus descendientes al perseverar en la pasividad ante la ruina sufrida por los argivos. Una y otra circunstancia, la posesión de la virtud, aunque no bien encaminada, y la inactividad, hacen que los hexámetros encajen con el carácter práctico de la ἀρετή aristotélica que busca Ps. Plutarco. De nuevo debe aclararse, sin embargo, que esta lectura no encuentra ecos fuera de nuestro tratado, aunque cierta definición que se da al vocablo αἰναρέτης, muy bien documentada desde antiguo, podría tener que ver con la interpretación defendida en *De Homero*, por lo que no puede descartarse que de algún modo haya podido servir a su autor de inspiración. Con la salvedad de alguna variante puntual, el término es explicado una y otra vez entre lexicógrafos, gramáticos y comentaristas del poeta con las mismas palabras, esto es, ἐπὶ κακῷ τὴν ἀρετὴν κεκτημένος, más o menos, “que posee virtud para hacer daño”. Así ocurre en Aristónico (*Il.* 16.31 Friedländer¹⁰⁶⁵), Apolonio (*Lex.* 14.15-14.19¹⁰⁶⁶), Elio Herodiano (*Περὶ κλίσεως ὀνομάτων* 3,2.691.2-3,2.691.5¹⁰⁶⁷), Porfirio (*Quaestionum Homericarum liber I* 101.19-102.5 Sodano¹⁰⁶⁸), Hesiquio (*alpha* 1973.1¹⁰⁶⁹), Juan Filopono (*In Cat.*

¹⁰⁶⁵ *Il.* 16.31 Friedländer: ἡ διπλῆ ὅτι τινὲς γράφουσιν αἰν' ἀρετῆς, καὶ ἐκφέρουσι κατὰ τὸ περισπώμενον, ἴν' ἢ πρότερον αἰνέ, εἶτα πρὸς τὰ κάτω τὸ ἀρετῆς, ἀρετῆς τί σευ ἄλλος ὀνήσεται. πιθανώτερον δὲ συνθέτως αἰναρέτη, ἐπὶ κακῷ τὴν ἀρετὴν ἔχων. A. *Inserui* τὸ ἀρετῆς.

¹⁰⁶⁶ *Lex.* 14.15-14.19: αἰναρέτης ἐπὶ κακῷ τὴν ἀρετὴν κεκτημένος· αἰναρέτη, τίς σευ ἄλλος ὀνόσεται ὀψίγονός περ; αἰνὸν γὰρ τὸ δεινόν, καὶ αἰνῶς ἀντὶ τοῦ δεινῶς· αἰνῶς γὰρ μύθοισιν ἔπεσσι τε οἷσιν ἀκούων τέρπομαι (*Od.* 4.597-4.598). τὸ δὲ κατ' ἐπίτασιν δεινὸν κακόν ἐστιν οἷς ἂν δεινὸν φαίνεται.

¹⁰⁶⁷ *Περὶ κλίσεως ὀνομάτων* 3,2.691.2-3,2.691.5: τὸ αἰναρέτης αἰναρέτου ὃ αἰναρέτη, ὡς παρὰ τῷ ποιητῇ αἰναρέτη τί σευ ἄλλος ὀνήσεται ὀψίγονός περ, αἰναρέτης δὲ ἐστὶν ὁ ἐπὶ κακῷ κεκτημένος τὴν ἀρετὴν.

¹⁰⁶⁸ *Quaestionum Homericarum liber I* 101.19-102.5 Sodano: οἶμαι δὲ ὅμοιον εἶναι τὸ μάντι κακῶν τῷ αἰναρέτη, ὃ σημαίνει τὸν κακωτικὴν ἀρετὴν κεκτημένον.

¹⁰⁶⁹ Hesiquio (*alpha* 1973.1): αἰναρέτη· ἐπὶ κακῷ τὴν ἀρετὴν κεκτημένε.

13,1.25.9-13,1.25.10¹⁰⁷⁰), Jorge Querobosco (*In Theod.* 164.26-164.27¹⁰⁷¹), Focio (*alpha* 601.1¹⁰⁷²), el *Etymologicum Genuinum* (*alpha* 211a 1-211a 3¹⁰⁷³), Eustacio (*Ad Il.* 3.324.7-3.324.10¹⁰⁷⁴), el *Etymologicum Magnum* (*alpha* 36.10¹⁰⁷⁵) y los escolios (*sch.* D *Il.* 16.31.1-16.31.2¹⁰⁷⁶, *sch.* Ge *Il.* 16.31.1¹⁰⁷⁷ y *sch.* Th *Il.* 16.31¹⁰⁷⁸). Entre todos los comentarios sobre el término destaca, sin embargo, un párrafo del de Eustacio (*Ad Il.* 3.800.27-3.801.11) en el que se apunta al origen de tan afortunada definición:

Ἡ δὲ τοῦ αἰναρέτη ἀνάγνωσις κατὰ Ἡρόδοτον καὶ Ἀπίωνα Ἀριστάρχειός ἐστιν. ἔχει δέ, φασίν, ἢ λέξις ἔπαινον ὁμοῦ καὶ ψόγον, ὡς καὶ προεδηλώθη, ἐξ ἀμφοῖν κεκραμένη. ὅτι μὲν γὰρ ἔχει ἀρετὴν, ὁμολογεῖ, ὅτι δ' οὐκ ἐπ' ἀγαθῶ τῶν φίλων, διαβάλλει. Καὶ σημειῶσαι ὅτι, ὅπερ ἀλλαγῶ ἐν ἀπολύτοις λέξεσι ποιεῖ, ἐπαινῶν δηλαδὴ καὶ ψέγων, οἶον καὶ ἐν τῷ Δύσπαρι εἶδος ἄριστε¹⁰⁷⁹, τοῦτο νῦν ἐν μιᾷ λέξει συνθεῖς ἐποίησε. Σύνηθες δέ, φασίν, Ὀμήρῳ τε καὶ ἄλλοις τὸ αἰνὸν συντιθέναί, οἶον αἰνόπαρις, αἰνελένη. οὕτω καὶ αἰναρέτης ὁ ἐπὶ κακῶ τὴν ἀρετὴν ἔχων, ἦτοι τὴν ἀνδρίαν κατ' ἐξοχὴν. ἕτεροι δὲ τὸ αἰνὲ συναλείφουσι, καὶ γράφουσι αἶν' ἀρετῆς τίς σευ ἄλλος ὀνήσεται, ἵνα λέγῃ ὅτι, ὦ αἰνέ, τίς ἄλλος τῆς σῆς ἀνδρίας ὀνήσεται. πιθανώτερα δέ, φασίν, ἢ Ἀριστάρχειος γραφή. ἄλλοι δὲ αἰναρέτης γράφουσι κατ' εὐθεῖαν πτωσιν, ἵνα ἢ χόλος αἰναρέτης ὁ κακύνων τὰς ἀρετάς.

¹⁰⁷⁰ *In Cat.* 13,1.25.9-13,1.25.10: αἰναρέτη, τί σευ ἄλλος ὀνήσεται ὀψίγονός περ; φησὶν Ὀμηρος ἀντὶ τοῦ ὦ ἐπὶ κακῶ τὴν ἀρετὴν ἔχων.

¹⁰⁷¹ *In Theod.* 164.26-164.27: αἰναρέτη· τί σευ ἄλλος ὀνήσεται ὀψίγονός περ· αἰναρέτης δὲ ἐστὶν ὁ ἐπὶ κακῶ κεκτημένος τὴν ἀρετὴν.

¹⁰⁷² Focio (*alpha* 601.1): αἰναρέτης· ὁ ἐπὶ κακῶ τὴν ἀρετὴν κεκτημένος.

¹⁰⁷³ *Etymologicum Genuinum* (*alpha* 211a 1-211a 3): αἰναρέτη· ἐπὶ κακῶ κεκτημένη τὴν ἀρετὴν· αἰνὸν γὰρ τὸ χαλεπὸν καὶ δεινὸν καὶ κακόν *B, Sym.* 281, *EM* 515. *Comm. Hom.*

¹⁰⁷⁴ *Ad Il.* 3.324.7-3.324.10: ὁ Πάτροκλος [...] αἰναρέτην ἐν τοῖς ἐξῆς τὸν Ἀχιλλεῖα καλέσει, ὃ ἐστὶν ἐπὶ κακῶ τὴν ἀρετὴν ἔχοντα. ἐρεῖ δὲ καὶ τίς ἄλλος ὀνήσεται ἐκ σοῦ;

¹⁰⁷⁵ *Etymologicum Magnum* (*alpha* 36.10): αἰναρέτη· Ἐπὶ κακῶ κεκτημένη (*sic*) τὴν ἀρετὴν. Αἰνὸν γὰρ τὸ χαλεπὸν καὶ δεινὸν καὶ κακόν. Ἡ δὲ κλητικὴ ὡσαύτως ἔχει τὸ ἠ τῆ εὐθεία. Οὕτως εὗρον σχόλιον Ἰλιάδος π.

¹⁰⁷⁶ *Sch.* D *Il.* 16.31.1-16.31.2: αἰναρέτη· ἐπὶ κακῶ τὴν ἀρετὴν κεκτημένη. Αἰνὸν γὰρ, τὸ κακόν.

¹⁰⁷⁷ *Sch.* Ge *Il.* 16.31.1: αἰναρέτη· ἐπὶ κακῶ κεκτημένος τὴν ἀρετὴν.

¹⁰⁷⁸ *Sch.* Th *Il.* 16.31: αἰναρέτη· ἐπὶ κακῶ κεκτημένος τὴν ἀρετὴν.

¹⁰⁷⁹ *Il.* 3.39 y 13.769.

Ésta es una de las más de sesenta ocasiones¹⁰⁸⁰ en las que Eustacio menciona como fuentes para su comentario de *Ilíada* a un tal Herodoro, que de ningún modo puede ser el heracleota, y a Apión de Alejandría. Si el testimonio de estos autores, tal como indica el comentarista, es certero, entonces, la corrección del texto homérico de αἶν' ἀρετῆς a αἰναρέτη, junto con la explicación del compuesto αἰναρέτης que habría de acompañarla, podrían suponerse tan antiguas como el gramático Aristarco de Samotracia. Este punto se confirma gracias a un escolio, *sch. bT Il. 16.31c*, que en unos términos muy similares señala también al antiguo editor de Homero como autor de dicha lectura:

ἐπεκράτησε δὲ ἡ δίχα τοῦ ς ἀνάγνωσις Ἀριστάρχειος οὕσα, καὶ ἔστιν εἰς αἰνὸν χρώμενε τῇ ἀρετῇ, εἰς ὄλεθρον, οὐκ εἰς σωτηρίαν. δι' ἐνὸς δὲ ὀνόματος ἔπαινον ἔμιξε καὶ ψόγον· ὅτι μὲν γὰρ ἔχει ἀρετὴν, φησίν, ὅτι δὲ οὐκ ἐπ' ἀγαθῶ τῶν φίλων, διαβάλλει.

Pero, volviendo a nuestro tratado, es evidente que las diferencias entre aquella definición meramente filológica y la interpretación de corte filosófico sobre *Il. 16.31-16.32* en el capítulo 142 son notables. Y con todo, pese a que su relación no parece ir más allá que los versos en los que se sustentan, es posible suponer cierto contacto entre ellas. De un lado y aun desde presupuestos distintos, la presunción sobre lo erróneo de la ἀρετή de Aquiles en su decisión de no combatir es evidente en ambos casos. De otro, parece difícil que, en vista de los numerosos y los significativos textos en los que se nos ha conservado, la corrección aristarquea hubiera pasado desapercibida a un homerólatra como el autor de *De Homero*. Teniendo esto en cuenta, es lícito suponer que nuestro exégeta o, en su defecto, la fuente de la que hubiera hecho uso, que, en todo caso, por prudencia debería considerarse posterior a Aristarco, se hubiera valido de la explicación sobre el término αἰναρέτης para hacer pasar por homérico el sentir aristotélico sobre la virtud como ἐνέργεια. Dicho de otro

¹⁰⁸⁰ *Ad. Il.* 1.45.14-1.45.13, 1.76.8, 1.99.2-1.99.3, 1.104.11, 1.184.11-1.84.12, 1.217.4, 1.234.25-1.234.26, 1.242.1, 1.273.21, 1.407.24-1.407.25, 1.463.16, 1.489.2, 1.504.28, 1.513.9, 1.531.27-1.531.28, 1.549.1, 1.751.1, 1.754.24, 1.786.24, 2.10.20-2.10.21, 2.15.12-2.15.13, 2.31.14, 2.60.20, 2.67.11, 2.167.15, 2.224.3, 2.311.16, 2.380.8, 2.554.25, 2.558.6, 2.563.12, 2.637.20, 2.646.13, 2.685.1, 2.701.11, 2.780.2, 3.17.14, 3.31.10, 3.63.21, 3.164.6, 3.186.1, 3.192.2, 3.217.27, 3.345.12-345.13, 3.445.18-3.445.19, 3.552.10, 3.660.15, 3.664.11, 3.702.13, 3.736.10, 3.784.14, 3.800.27-3.801.1, 3.899.11, 3.899.17, 4.58.5, 4.442.7, 4.494.26, 4.551.21, 4.575.9, 4.658.15 y 4.440.21.

modo, es posible que la ἐπὶ κακῶ ἄρετή que lexicógrafos y comentaristas atribuyen a Aquiles por su empeño en no actuar fuera reinterpretada a la luz de la filosofía peripatética como una virtud malograda por no alcanzar culminación en la práctica. Sea así o no, lo cierto es que no hay paralelos para la interpretación de Ps. Plutarco sobre estos versos y, en ese silencio, la definición que la crítica homérica parece haber creado para el término αἰναρέτης constituye un testimonio a tener en cuenta, al menos, sobre el modo en que dicha interpretación pudo desarrollarse.

Con la intención de insistir en la misma idea, el autor cita a continuación dos versos, *Il.* 18.104-18.105, en los que Aquiles, arrepentido ya de su determinación en apartarse del combate, se lamenta ante Tetis de haber provocado la muerte de Patroclo y la desgracia de los aqueos. Esta vez sí existen textos que dan a ambos hexámetros una interpretación parecida a la de nuestro autor, aunque falta en ellos la perspectiva peripatética que toma aquél. Entre todos estos testimonios es notable el caso de Plutarco en *De tranquillitate animi*, 465e 4-465f 3, donde junto a *Il.* 18.104-18.105 se reproduce también el siguiente pasaje al que se alude en *De Homero*, esto es, *Il.* 1.490-1.1492:

ἐνίους δὲ καὶ τὸ μὴ πράσσειν αὐτὸ πολλάκις εἰς ἄθυμίαν καθίστησιν, ὡς τοῦτον·
 αὐτὰρ ὁ μήνιε νηυσὶ παρήμενος ὠκυπόροισι
 διογενῆς Πηλέως υἱός, πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·
 οὔτε ποτ' εἰς ἀγορὴν πωλέσκετο κυδιάνειραν,
 οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον, ἀλλὰ φθινύθεσκε φίλον κῆρ
 αἰῶθι μένων, ποθέεσκε δ' αὐτὴν τε πτόλεμόν τε·
 καὶ λέγει περιπαθῶν ἐπὶ τούτῳ καὶ ἀσχάλλων αὐτός
 ἀλλ' ἦμαι παρὰ νηυσὶν ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης.

Aunque el de Queronea, lejos de condenar la ἀπραξία en lo que concierne a la virtud, habla en este texto de quienes la consideran un tipo de cobardía, la coincidencia en la elección de los mismos hexámetros, sin embargo, podría ser indicativa de algún tipo de parentesco con nuestro tratado. Por otro lado, a pesar de que, como Ps. Plutarco, también relaciona los dos pasajes con la inactividad, tampoco puede discernirse con claridad si esto se debe al empleo de una misma fuente por parte de ambos o a que el propio contenido de los versos condicione su explicación. Este problema se repite en el resto de testimonios que

comentan o aluden al hexámetro en cuestión, como en los escolios (*sch. A^{int} Il. 18.104a*¹⁰⁸¹ y *sch. bT Il. 18.104b*¹⁰⁸²) y en Luciano, quien en *Apol. 14.1-14.10* se vale del mismo pasaje para defenderse de las acusaciones de hipócrita que le había dirigido Sabino cuando, después de haber escrito *Sobre los que están a sueldo*, aceptó un cargo de funcionario en Egipto. En la opinión del de Samosata, es preciso que el hombre bueno sea laborioso, si quiere evitar ser “un inútil fardo de tierra”:

Εἰ μὲν οὖν τοῦτον ἐτεθείκειν τὸν νόμον μηδένα μηδὲν πράττειν, ἔνοχος ἂν εἰκότως ἐδόκουν τῇ παρανομίᾳ, εἰ δὲ τοῦτο μὲν οὐδαμοῦ τοῦ βιβλίου λέλεκταί μοι, χρῆ δὲ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ἐνεργὸν εἶναι, τί ἂν ἄλλο ἐς δέον αὐτῷ χρῶτο, ἢ φίλοις συμπονῶν πρὸς τὰ βέλτιστα κὰν τῷ μέσῳ ὑπαίθριος πείραν αὐτοῦ διδοὺς ὅπως ἔχει πίστεως καὶ σπουδῆς καὶ εὐνοίας πρὸς τὰ ἐγκεχειρισμένα, ὡς μὴ τὸ Ὀμηρικὸν ἐκεῖνο ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης εἶη;

Ps. Plutarco vuelve a incidir por tercera y última vez en la misma idea con su siguiente cita, *Il. 1.490-1.1492* y, de nuevo, son Aquiles y su μήνις los elegidos para poner de relieve el absurdo, desde la perspectiva aristotélica, de una virtud no ejercida. El héroe, describe Homero en aquellos versos, ya no acude a la asamblea ni al combate y deja consumir su corazón en la añoranza por la batalla. Como acaba de verse hace unas líneas, Plutarco había incluido en *De tranquillitate animi* 465e 4-465f 3 tanto este pasaje, como el segundo citado por *De Homero*, aunque con una intención algo distinta. Junto a estos testimonios de Plutarco y de nuestro autor, la relación entre ambos hexámetros se percibe también en el comentario del que son objeto en los escolios. La explicación que recibía *Il. 18.104* en *sch. A^{int} Il. 18.104a* es exactamente la misma, *uerbum de uerbo*, que se conserva para *Il. 1.492* en *sch. A^{int} Il. 1.492* a pesar de la distancia entre ambos episodios:

ex. ποθέεσκε· ἐχθρὸς γὰρ τῆς ἀργίας ὁ ἦρωες, φιλότιμος δὲ περὶ τὰς πράξεις.

¹⁰⁸¹ *Sch. A^{int} Il. 18.104a*: ex. ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης· ἐχθρὸς γὰρ τῆς ἀργίας ὁ ἦρωες, φιλότιμος δὲ περὶ τὰς πράξεις.

¹⁰⁸² *Sch. bT Il. 18.104b*: ex. ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης ἄχθος· διὰ τὴν ἀπραξίαν τὸ μέγεθος τοῦ ἦρωος, εἴ γε ἢ πάντα φέρουσα γῆ αὐτὸν οὐ φέρει ἀργοῦντα.

Este tipo de coincidencias parece reafirmar el parentesco entre estos textos, tal como se apuntaba antes, y da pie a la suposición de una fuente, quizá una especie de antología homérica, que hubiera incluido los dos pasajes de *Iliada*, posiblemente junto alguno de los recogidos en nuestro tratado, y que podrían haber usado en la composición de sus comentarios tanto el autor de *De Homero*, como Plutarco y los escolios. Existe, no obstante, el escollo de las diferencias en sus respectivas interpretaciones, pero es posible achacarlas al distinto contexto en que se citan los hexámetros en cuestión y la diferente intención con la que son usados. De todos modos y de ser así, es difícil saber cuál podría haber sido el aspecto original de esta hipotética fuente. En cualquier caso, parece claro que Ps. Plutarco ha innovado sobre el resto, pues es el único en adoptar una perspectiva aristotélica en su interpretación, y no sólo respecto a los textos mencionados. Al margen del *De tranquillitate animi* plutarqueo y el escolio citado, *Il.* 1.490-1.1492 también es objeto de comentarios relativos a la inactividad, aunque en ningún caso hechos desde una perspectiva peripatética, en Eustacio (*Ad Il.* 1.216.17-1.216.22¹⁰⁸³) o en otros escolios (*sch.* bT *Il.* 1.490-1a¹⁰⁸⁴ y *sch.* Ge *Il.* 1.490¹⁰⁸⁵).

Con las tres citas que siguen hasta el cierre del capítulo, el autor ya no pretende seguir mostrando el modo en que Homero se había expresado sobre la práctica de la virtud, o no al menos directamente, sino hacer hincapié en el efecto que la ἀπραξία causa en un talante activo como el de Aquiles. Por ello, Ps. Plutarco, buscando primero caracterizar al héroe, se refiere a aquel hexámetro, *Il.* 9.443, en el que Fénix cuenta que Peleo lo había dejado al cuidado del joven Aquiles para que lo educara en “ser orador de palabras y autor de hazañas”. El verso es usado con cierta frecuencia, a veces para ilustrar algún tipo de reflexión sobre retórica, como en Dión Crisóstomo (2.19.3-2.19.7), Elio Arístides (Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς 97.16-97.20 y Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 151.14-

¹⁰⁸³ *Ad Il.* 1.216.17-1.216.22: Ὅτι τῷ ἐνεργεῖ καὶ ἐντρεχεῖ οὐ φορητὸν ἢ τοῦ καλοῦ ἀργία. οὐ γὰρ ἀνέχεται ἀπρακτεῖν, ἀλλ' οἴονεῖ φθίνειν δοκεῖ, ἐπειδάν, κατὰ τὸν ποιητὴν εἰπεῖν, μάθοι μὲν ἔμμεναι ἐσθλός, ἀεργός δὲ κάθηται. καὶ Ἀχιλλεὺς οὖν ἐν τῷ μηνίειν, ἐπεὶ οὔτε εἰς ἀγορὰν πωλέσκετο κυδιάνειραν οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον, τουτέστιν ἐπεὶ οὔτε λόγοις οὔτε ἔργοις ἐνέπρεπε, φθινύθεσκε φίλον κῆρ· ἐπόθει δὲ αὐτὴν τε πόλεμόν τε.

¹⁰⁸⁴ *Sch.* bT *Il.* 1.490-1a : ex. οὐτέ ποτ' εἰς ἀγορήν ... οὐτέ ποτ' ἐς πόλεμον· [...] εὗ δὲ τῶν γενναίων ψυχῶν φθορὰν εἶπε τὴν ἀργίαν· τοῖς πρακτικοῖς γὰρ ἢ ἀργία φθορά ἐστιν· καὶ κεῖτο γὰρ ἐν νήεσσι (*Il.* 2.688) φησὶ καὶ κεῖτ' ἀπομηνίσας (*Il.* 2.772).

¹⁰⁸⁵ *Sch.* Ge *Il.* 1.490: ποθέεσκε· ἢ γὰρ ἀργία τοῖς πρακτικοῖς φθορά ἐστιν.

115.23), o algunos escolios (*sch. bT Il. 9.443a, sch. A^{im} Il. 9.443b*), otras, sobre el desempeño de cargos públicos, como en Plutarco (*An seni respublica gerenda sit 795e 2-795f 2 y Praecepta gerendae reipublicae 799e 6-800a 10*). Sin embargo, sólo en el caso de Eustacio se encuentra una lectura del hexámetro, si bien no semejante, al menos compatible con la que desarrolla nuestro autor en este capítulo. Al hacer el comentario del mismo en *Ad Il. 2.753.22-2.754.5*, el bizantino entiende que la virtud de un buen profesor, Fénix en este caso, descansa en no ceñirse sólo a transmitir conocimientos teóricos a su alumno, sino a animarlo a ponerlos en práctica:

“Ὅρα δὲ τὸ πρῆκτῆρά τε ἔργων δι’ οὗ διδασκάλου τελείου ἐκφαίνεται ἀρετή. Ὡς γὰρ ὁ τῶν μύθων ῥητὴρ ῥητορεύων διδάσκει τὸν μουόμενον, ὡς οὕτω χρῆ ῥητορεύειν, οὕτω καὶ ὁ τῶν ἔργων πρῆκτῆρ πράττων παιδεύει τὰ πρακτέα τὸν μαθητὴν, οὐ μὴν λέγων μόνον καὶ ἐρεθίζων. οὕτω καὶ ὁ μουσικὸς ἐνάγει πρὸς μάθησιν, οὕτω καὶ πᾶς ὅστισοῦν ὁ πράττειν ἐπιστημοναρχῶν, ἵνα μὴ μακρὰ λέγωμεν. Οὐκοῦν πρακτικώτατος ὢν ὁ Φοῖνιξ τοιοῦτον καὶ τὸν Ἀχιλλεῖα ἐποίησεν.

Por supuesto, la coincidencia con *De Homero* en entender que el verso encierra una enseñanza respecto a mantener una actitud activa se debe claramente al contenido del propio pasaje, más que en el recurso a una misma tradición exegética.

La incapacidad de Aquiles para soportar la inactividad con la que el autor pretende ilustrar este capítulo es mostrada a través de las palabras que cruza con Odiseo en la *Nekuía*. Al salir a su encuentro en el Hades y haciendo oídos sordos a los intentos del Laertíada por consolarlo con el recuerdo de su fama, Aquiles, hastiado de su pasiva existencia tras la muerte, le confiesa, en la penúltima cita de este capítulo (*Od. 11.498-11.499*), que preferiría servir como labriego a reinar entre los muertos y se queja después, con el pasaje que sirve de cierre (*Od. 11.489-11.491*), de no poder acudir ya en ayuda de su padre, Peleo. El mismo episodio, en su ocurrencia más antigua, había sido utilizado ya por Platón (*R. 386b 8-386c 7*), aunque con una intención muy distinta a la de nuestro exégeta. El filósofo, convencido de la inmortalidad del alma y la transmigración, condenaba allí las terribles imágenes que los poetas habían confeccionado del Hades y que alimentaban entre los más jóvenes el miedo a la muerte. Es, sin embargo, un escolio, *sch. Q Od. 11.489*, el

único caso en donde se recoge el mismo comentario para estos pasajes de *Odisea*. Como en *De Homero*, el rechazo a la ἀπραξία que se sufre en la muerte es la tónica:

βουλοίμην κ' ἐπάρουρος· πῶς τοσοῦτον φιλόζων εἰσάγει τὸν προκρίνοντα τὸν ὀλιγοχρόνιον μετ' εὐκλείας ζῆν; ἦτοι οὖν παραμυθούμενος τὴν δυστυχίαν Ὀδυσσέως ταῦτά φησιν, ἢ τὸ ἄπρακτον τῶν νεκρῶν ὁρῶν βδελύττεται τὴν παρὰ τοῖς νεκροῖς δίαιταν.

En fin, para buena parte de los hexámetros citados en este capítulo existen paralelos que también los ponen en relación con el rechazo de la inactividad, pero en ninguno de ellos desde una perspectiva aristotélica y, mucho menos, con la intención de destacar la puesta en práctica de la virtud sobre su mera adquisición. Es por ello que ha de suponerse una primera interpretación más simple, quizá la que recogían aquellos paralelos, que podría haber sido modificada después por el autor para adecuarla a la ética del Liceo.

22. *De Homero* 2 cap. 143 (1717-1722): según el estoicismo, los hombres buenos son amigos de los dioses.

Ἔτι τοίνυν οἱ Στωικοὶ φίλους θεῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας ἀποφαίνοντες παρ' Ὀμήρου καὶ τοῦτο ἔλαβον, λέγοντος ἐπὶ τοῦ Ἀμφιαράου

ὄν περὶ κῆρι φίλει Ζεὺς αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων¹⁰⁸⁶

καὶ ἐπὶ τοῦ Ὀδυσσεύως

χαῖρε δ' Ἀθηναίη πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δικαίῳ¹⁰⁸⁷.

Además, por cierto, si los estoicos afirman que los hombres buenos son amigos de los dioses, es porque tomaron esto de Homero, cuando dice de Anfírao:

“a quien en su corazón aman Zeus el portador de la égida y Apolo”

y de Odiseo

“se alegra Atenea con el hombre justo si es sensato.”

Paralelos: el uso de las dos citas de este capítulo carece de paralelos exactos.

El cambio de perspectiva en este capítulo, con la exposición de una doctrina estoica tras varias páginas de ética aristotélica, y la elección de un tema que, en principio, parece encajar mal con la argumentación sobre la virtud, que había vertebrado los anteriores y aun el siguiente, pueden dar la impresión de que el autor divaga en su propósito de presentar al poeta como padre de la ética. No obstante, la idea cuyo origen homérico se intenta demostrar ahora, no es ajena del todo a dicho propósito.

A pesar de que el exégeta probablemente esté acertado en atribuir al estoicismo la creencia en que los dioses aman a los hombres buenos, una creencia, por cierto, tan general que podría adscribirse a casi cualquier autor siempre que no fuera epicureo, debe aclararse, no obstante, que esta reflexión presenta en las que podrían ser sus fuentes estoicas un aspecto ligeramente distinto. En éstas, esos amados de los dioses no son tanto los buenos, simplemente, como los sabios, (fr. 1124 Arnim [= Filodemo, *De deorum vita beata*, Scott

¹⁰⁸⁶ *Od.* 15.245.

¹⁰⁸⁷ *Od.* 3.52.

col. I p. 140¹⁰⁸⁸]), o los hombres respetuosos con las tradiciones, esto es, νόμιμοι (fr. 584 Arnim [= Dion de Prusa, *Or.* 69.4.1-69.4.5¹⁰⁸⁹]). Es evidente que este tipo de hombres representaba para los estoicos el ideal de virtud y así lo confirman algunos testimonios de los recolectados por H.F.A von Arnim, como el fr. 103 (= Estobeo, 2.7.5c.1-2.7.5c.5)¹⁰⁹⁰ y el fr. 557 (= Estobeo 2.7.5b8.6-2.7.5b8.8)¹⁰⁹¹. No es extraño, entonces, si el autor concebía el favor divino como una recompensa por el comportamiento virtuoso, que viera lógico incluir un capítulo como éste, en el que se retoma la relación entre dioses y hombres, en una sección íntegramente dedicada a la ética y no tanto en las anteriores sobre teología.

Para demostrar la fuente homérica de esta creencia, el autor recuerda dos hexámetros, *Od.* 15.245 y 3.52, en los que señala respectivamente el amor de Zeus y Apolo por Anfiarao y el de Atenea por Odiseo. De los comentarios de los que han sido objeto estos versos, no obstante, sólo en el caso del segundo pueden leerse testimonios que, al menos, se acercan a la interpretación de Ps. Plutarco, aunque de nuevo sin contener referencias a perspectiva filosófica alguna.

En cuanto a *Od.* 15.245, el hexámetro suele citarse junto con el siguiente, en donde se hace referencia a la inmortalidad que Zeus concediera a Anfiarao (οὐδ' ἵκετο γήραος οὐδόν) para salvarlo de Periclímeneo, con la intención de ilustrar aquel tópico de que los dioses acostumbran a llevarse a quienes aman cuando aún son jóvenes. Éste es el caso del *Axíoco* falsamente atribuido a Platón (*Ax.* 367b 7-368a 7), la *Consolación a Apolonio* de Plutarco (111B 2-111B 9) y algunos de los escolios que comentan el mismo pasaje (*sch.* HQ *Od.* 15.246, *sch.* H *Od.* 15.246, *sch.* B *Od.* 15.246 y *sch.* V *Od.* 15.246). La coincidencia en todos estos textos indica la existencia de una tradición exegética para

¹⁰⁸⁸ Fr. 1124.14-1124.15 Arnim (= Filodemo, *De deorum vita beata*, Scott col. I p. 140): καλείτω καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν θεῶν φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν.

¹⁰⁸⁹ Fr. 584.1-584.5 Arnim (= Dion Crisóstomo, *Or.* 69.4.1-69.4.5): ἂν δὲ ἡ ψυχὴ ἔμφρων γένηται καὶ ὁ νοῦς ἀγαθὸς καὶ ἰκανοὶ ὧσι τὰ τε αὐτῶν πράγματα ὀρθῶς πράττειν καὶ τὰ τῶν ἄλλων, <τούτους ἀνάγκη καὶ εὐδαιμόνως ζῆν>, νομίμους ἄνδρας γενομένους καὶ ἀγαθοῦ δαίμονος τυχόντας καὶ φίλους ὄντας τοῖς θεοῖς.

¹⁰⁹⁰ Fr. 103 Arnim (= Estobeo, 2.7.5c.1-2.7.5c.5): ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἀεὶ, τὰ δὲ οὐ, ἀρετὴν μὲν καὶ φρονίμην αἴσθησιν καὶ φρονίμην ὁρμὴν καὶ τὰ ὅμοια πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἐν παντὶ καιρῷ.

¹⁰⁹¹ Fr. 557 Arnim (= Estobeo, 2.7.5b8.6-2.7.5b8.8): φασὶ δὲ καὶ πάντα ποιεῖν τὸν σοφὸν <κατὰ> πάσας τὰς ἀρετάς, πᾶσαν γὰρ πρᾶξιν τελείαν αὐτοῦ εἶναι, διὸ καὶ μηδεμιᾶς ἀπολελεῖσθαι ἀρετῆς.

*Od.*15.245 de distinto cariz a la expuesta por Ps. Plutarco y que éste parece ignorar. Eustacio en esta ocasión no pasa de la simple paráfrasis del verso en *Ad Od.* 2.98.29-2.98.31.

Como se adelantó hace unas líneas, las lecturas conservadas para el segundo verso de este capítulo, *Od.* 3.52, contienen básicamente la misma interpretación que desarrolla nuestro exégeta, aunque en ningún caso desde presupuestos estoicos. El problema es que, si se obvia esta referencia a la secta, puede entenderse que la interpretación ofrecida tanto en *De Homero* como en las restantes ocurrencias de aquel verso, no va más allá de una mera amplificación del mismo y, por tanto, no deben considerarse paralelos para la exégesis de *Od.* 3.52. Así ocurre cuando Plutarco alude a aquel verso en *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 30E 15-30F 3:

καὶ τῷ

χαῖρε δ' Ἀθηναίη πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δικαίῳ

τοιούτου ἐπιλογισμὸν δίδωσι, μήτε πλουσίῳ τινὶ μήτε καλῷ τὸ σῶμα μήτ' ἰσχυρῷ τὴν θεὸν χαίρουσαν ἀλλὰ φρονίμῳ καὶ δικαίῳ ποιήσας.

El caso de Eustacio, sin embargo, es ligeramente distinto. Como nuestro autor, el bizantino hace uso de esta simpatía de Atenea por quien es prudente y justo para ilustrar en *Ad Od.* 1.112.27-1.112.28 una idea ajena al texto homérico, en su caso, el amor de lo semejante por lo semejante, esto es, el de la prudencia que personifica la diosa por el talante prudente de Odiseo:

Ἵρα δὲ τὸ ἔχαιρεν Ἀθηνᾶ πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δικαίῳ. πιστωτικὸν ὄν καὶ αὐτὸ τοῦ χαίρειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Ἀθηνᾶ γὰρ φρόνησις, ἀγαπῶη ἂν ἄνδρα τὸν κατ' αὐτήν.

En resumen, tampoco existen paralelos para el comentario de *Od.* 3.52, puesto que en ningún caso, exceptuando *De Homero*, se considera que la predilección de Palas por Odiseo fuera el precedente de ninguna doctrina estoica. Por tanto, parece plausible que la interpretación de este verso sea una aportación genuina de Ps. Plutarco a la exégesis homérica.

23. *De Homero* 2 cap. 144 (1723-1739): sobre si la virtud es enseñable.

Ἔστι δὲ τῶν αὐτῶν φιλοσόφων δόγμα καὶ τὸ διδακτὴν εἶναι τὴν ἀρετὴν, ἔχουσιν μὲν ἀρχὴν τὴν εὐγένειαν, ὃ καὶ Ὅμηρός φησι

τοίου γὰρ <καὶ> πατρός, ὃ καὶ πεπνυμένα βάζεις¹⁰⁹²,

ὑπὸ δὲ παιδείας εἰς τὸ τέλειον προαγομένην. ἔστι γὰρ ἀρετὴ ἐπιστήμη τοῦ ὀρθῶς βιοῦν, τουτέστιν ὧν τοὺς εὖ βιωσομένους πράσσειν προσήκει. καὶ ταῦτα οὖν ἔστι παρ' Ὁμήρω· λέγει γὰρ

νήπιον, οὗ πῶ εἰδόθ' ὁμοίου πολέμοιο

οὐδ' ἀγορέων¹⁰⁹³

καὶ ἐν ἄλλοις

οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλός¹⁰⁹⁴.

καὶ ὁ Φοῖνιξ φησιν ἐπὶ τοῦ Ἀχιλλέως

τοῦνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα,

μῦθον τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων¹⁰⁹⁵.

ἐπεὶ γὰρ ὁ βίος ἐκ πράξεων καὶ λόγων συνέστηκε, τούτων φησὶ διδάσκαλον ἑαυτὸν τοῦ νεανίσκου γεγονέναι. ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι πᾶσαν ἀρετὴν ἀποφαίνει διδακτὴν. οὕτω μὲν οὖν πρῶτος Ὅμηρος ἔν τε ἠθικοῖς καὶ φυσικοῖς φιλοσοφεῖ.

Es una creencia de los mismos filósofos también el que la virtud es enseñable, aunque tenga su origen en la nobleza de linaje, lo que también dice Homero:

“de tal padre, que también hablas con prudencia,”

y que es llevada por la educación a la perfección. Es, por tanto, la virtud la ciencia del vivir con corrección, esto es, de lo que conviene que hagan quienes viven bien. También esto aparece en Homero, pues dice:

“un niño, que aun no conoce la batalla igual para todos

y la asamblea”

y en otros versos:

“ no me urge el ánimo, puesto que aprendí a ser valiente.”

y Fénix dice a Aquiles:

¹⁰⁹² *Od.* 4.206.

¹⁰⁹³ *Il.* 9.440-9.441.

¹⁰⁹⁴ *Il.* 6.444.

¹⁰⁹⁵ *Il.* 9.442-9.443.

“por eso me envió a enseñarte todo esto,
para que fuera de las palabras orador y hacedor hazañas.”

Ya que la vida consta de hechos y palabras, de ello dice que se convirtió en un maestro para el joven. Por lo dicho, está claro que afirma que toda virtud es enseñable. Así, por tanto, Homero fue el primer filósofo en lo que atañe a la ética y la física.

Paralelos: sobre la **virtud como objeto de aprendizaje**, Diógenes Laercio (7.91.6-7.91.10 [= fr.223 y 567 Arnim]); no se han encontrado paralelos para **Od. 4.206**; respecto a la **virtud como ἐπιστήμη**, Filón de Alejandría (*De congressu eruditionis gratia* 141.4-142.4 [= fr. 94.4-95.7 Arnim] y *Legum Allegoriarum* 1.57.5-1.58.3 [= fr. 202 Arnim]), Galeno (*PHP* 7.2.5.1-7.2.5.7) y el anónimo *Περὶ Ἱππομάχου* (171.24-171.29 [= fr. 214 Arnim]) conservado en *Cod. Par. Gr. Suppl.* n° 319 fol. 302; sobre la definición de ἀρετή como ἐπιστήμη τοῦ ὀρθῶς βιοῦν, Estobeo (2.7.11h.1-2.7.11h.3); para el uso de **Il. 9.440-9.441** no se han hallado paralelos; sobre **Il. 6.444**, Plutarco (*Quomodo adolescens poetas audire debeat* 31E 14-31F 6), Eustacio (*Ad Il.* 2.359.10-2.359.11) y algunos escolios (*sch.* AbT *Il.* 6.444b y *sch.* Ge *Il.* 6.444); para **Il. 9.442-9.443**, algunos escolios (*sch.* bT *Il.* 9.443a y *sch.* Ge *Il.* 9.443).

La suposición estoica de que la virtud es enseñable constituye el tópico del capítulo 144, el último de los dedicados por el autor a la filosofía griega entendida como el producto de la reflexión homérica y, por tanto, también el último de los estudiados en este trabajo. Es curioso que, a diferencia de otras ocasiones, como en los párrafos dedicados al destino o al alma, Ps. Plutarco se haya limitado a la escuela estoica y no haya plasmado también otras posturas con la intención de retrotraerlas al poeta, como la aporética de Platón en el *Menón* y el *Protágoras*, o la de Aristóteles en *EN* 1103a 14-1103a 19¹⁰⁹⁶, coincidente con esta misma creencia de la secta.

Realmente, sólo contamos con un testimonio, junto con el de nuestro autor, en el que se atribuya a la Estoa la suposición de que la virtud puede adquirirse por medio del aprendizaje, el de Diógenes Laercio en 7.91.6-7.91.10 (= fr.223 y 567 Arnim):

¹⁰⁹⁶ *EN* 1103a 14-1103a 19: διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὐσίας, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται.

διδασκὴν τ' εἶναι αὐτήν, λέγω δὲ τὴν ἀρετὴν, καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τέλους φησὶ καὶ Κλεάνθης καὶ Ποσειδώνιος ἐν τοῖς Προτρεπτικοῖς καὶ Ἐκάτων¹⁰⁹⁷. ὅτι δὲ διδασκὴ ἐστὶ, δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθοῦς ἐκ φαύλων.

El texto es revelador, y es que en pocas líneas el doxógrafo informa no sólo de las fuentes de la doctrina en cuestión, algunos escritos de Crisipo, Cleantes, Posidonio y Hecatón de Rodas, sino también de la causa de dicha creencia, en sus palabras, el que algunos, “de malvados, se volvieran buenos”. A partir del motivo aducido es posible suponer que los estoicos, al menos parte de ellos, hubieron de tomar respecto a la ἀρετή una postura similar a la conjeturada por Platón en *Men.* 87b 6-100c 2 y *Prt.* 348c 5-362a 4, o a la propuesta por Aristóteles en el pasaje mencionado antes, es decir, debieron considerarla un tipo de conocimiento y de ahí hubieron de suponerla susceptible de ser adquirida mediante ejercicio, un proceso de aprendizaje¹⁰⁹⁸. Algunos testimonios apuntan claramente en ese sentido, como el de Galeno en *PHP* 7.2.5.1-7.2.5.7, para quien, lógicamente y en añadidura, la κακία debía consistir en una suerte de ἄγνοια:

καλῶς γὰρ ἅπαντα γινωσκόντων τε καὶ πραττόντων ἡμῶν ἂν ὁ βίος διοικοῖτο κατ' ἐπιστήμην, κακῶς δὲ καὶ ψευδῶς γινωσκόντων τε καὶ πραττόντων κατ' ἄγνοιαν, ὡς αὐτὸς ὁ Χρῦσιππος βούλεται, καὶ διὰ ταῦτα μία μὲν ἀρετὴ γίγνεται ἂν ἢ ἐπιστήμη, μία δ' ὡσαύτως καὶ ἡ κακία, προσαγορευομένη καὶ ἥδε ποτὲ μὲν ἄγνοια, ποτὲ δ' ἀνεπισημοσύνη.

Esta misma equiparación entre virtud y conocimiento, entre ἀρετή y ἐπιστήμη, aparecía en Filón de Alejandría, en *De congressu eruditionis gratia* 141.4-142.4 (= fr. 94.4-95.7 Arnim)¹⁰⁹⁹ o, de un modo algo distinto, en *Legum Allegoriarum* 1.57.5-1.58.3 (fr.

¹⁰⁹⁷ Fr. 8 Gomoll.

¹⁰⁹⁸ En algunos casos, no obstante, se matiza que algunas virtudes no deben considerarse un tipo de conocimiento, por ejemplo, en Estobeo 14 2.7.5b.1-14.2.7.5b.19 (fr. 95 Arnim) y 13 2.7.5b.4.1-13.2.7.5b.4.16 (fr. 278 Arnim).

¹⁰⁹⁹ *De congressu eruditionis gratia* 141.4-142.4 (= fr. 94.4-95.7 Arnim): ἐπιστήμης δὲ (sc. ὄρος ἐστὶ)· κατάληψις ἀσφαλῆς καὶ βέβαιος, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου. μουσικὴν μὲν οὖν καὶ γραμματικὴν καὶ τὰς συγγενεῖς καλοῦμεν τέχνας —καὶ γὰρ οἱ ἀποτελούμενοι δι' αὐτῶν τεχνῆται λέγονται μουσικοὶ τε καὶ γραμματικοί—, φιλοσοφίαν δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἐπιστήμας καὶ τοὺς ἔχοντας αὐτὰς ἐπιστήμονας.

202 Arnim)¹¹⁰⁰, y también en un Περὶ Ἴππομάχου¹¹⁰¹ conservado en el *Cod. Par. Gr. Suppl.* n° 319 fol. 302, editado por J.E. Cramer en el primer volumen de sus *Anecdota Graeca e Codicibus Manuscriptis Bibliothecae Parisiensis* de 1839. Nuestro autor, por otro lado, la define en las líneas que siguen como ἐπιστήμη τοῦ ὀρθῶς βιοῦν. Así, si bien las alusiones que toman por estoica la creencia en que la virtud es enseñable se reducen únicamente a dos casos, los de Ps. Plutarco y Diógenes Laercio, es posible, no obstante, confirmar su existencia en el seno de la secta de un modo indirecto, a través de textos como los de Galeno y Filón en donde la virtud es descrita como ciencia o conocimiento.

Para el autor, Homero había precedido en tal concepción sobre la virtud a la escuela estoica, a la que habría terminado inspirando la doctrina que se expone en este capítulo. El poeta, no obstante, a diferencia de la secta, había concedido a la nobleza de nacimiento, la εὐγένεια, un papel, aunque menor, en la adquisición de la virtud. Aquélla la dota de su principio, su ἀρχή, pero, como matiza después el autor, la ἀρετή únicamente puede llegar a la perfección, τὸ τέλειον, si se recibe una educación encaminada a ello. Para demostrar esto, el exégeta recurre primero a *Od.* 4.206, es decir, a las palabras con las que Menelao había alabado al hijo menor de Néstor, Pisístrato, cuando éste pidió, con comedimiento, honrar la memoria de su hermano Antíloco, caído en Troya. El Atrida lo consideraba allí digno vástago de su padre, lo que provoca el comentario indicado de Ps. Plutarco. Su lectura, no obstante, no parece haber sido compartida por ningún otro exégeta, a juzgar por las explicaciones de las que es objeto el pasaje en otros lugares. El uso más común del verso, y en textos bastante tardíos, es como ejemplo del matiz causal que puede adquirir el artículo empleado como relativo. Así ocurre en los *Epimerismos Homéricos* (*omicron* 9c 20-9c 21), en los *Epimerismi in Psalmos* de Jorge Querobosco (*omicron* 9.25-9.26), el

¹¹⁰⁰ *Legum Allegoriarum* 1.57.5-1.58.3 (fr. 202 Arnim): ἡ δὲ ἀρετὴ καὶ θεωρητικὴ ἐστὶ καὶ πρακτικὴ. καὶ γὰρ θεωρίαν ἔχει, ὅποτε καὶ ἡ ἐπ' αὐτὴν ὁδὸς φιλοσοφία διὰ τῶν τριῶν αὐτῆς μερῶν, τοῦ λογικοῦ, τοῦ ἠθικοῦ, τοῦ φυσικοῦ. καὶ πρᾶξις· ὅλου γὰρ τοῦ βίου ἐστὶ τέχνη ἡ ἀρετὴ, ἐν ᾗ καὶ αἱ σύμπασαι πράξεις. Ἀλλὰ καίτοι θεωρίαν ἔχουσα καὶ πρᾶξις, πάλιν ἐν ἑκατέρῳ ὑπερβάλλει κατὰ τὸ κρεῖττον. Καὶ γὰρ ἡ θεωρία τῆς ἀρετῆς παγκάλῃ καὶ ἡ πρᾶξις καὶ ἡ χρῆσις περιμάχητος.

¹¹⁰¹ *Anecdota graeca Paris* vol. I, 171.24-171.29 (fr. 214 Arnim): Ἀριστοτέλης δὲ φύσει καὶ ἔθει καὶ λόγῳ (sc. τὴν ἀρετὴν παραγίγνεσθαι)· ἀμέλει καὶ οἱ Στωϊκοί· τέχνη γὰρ ἡ ἀρετὴ. πᾶσα δὲ τέχνη σύστημα ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων· καὶ κατὰ μὲν τὰ θεωρήματα ὁ λόγος· κατὰ δὲ τὴν συγγυμνασίαν τὸ ἔθος· φύσει δὲ πάντες πρὸς ἀρετὴν γεννώμεθα, καθ' ὅσον ἀφορμὰς ἔχομεν κτλ.

Etymologicum Gudianum (omicron 417.18-417.19) o el *Etymologicum Magnum* (omicron 614.12-614.13)¹¹⁰². En el resto de los casos, Eustacio (*Ad Od.* 1.159.34-1.159.35¹¹⁰³) y un escolio (*sch. H Od.* 4.206¹¹⁰⁴), el comentario se limita a lo evidente, esto es, que al considerar Menelao a Pisístrato digno de su padre, estaba aludiendo a la bondad de Néstor. Probablemente el comentario de este capítulo se deba enteramente al cálamo de Ps. Plutarco, en vista de que es el único en relacionarlo con el aprendizaje de la ἀρετή.

En lo sucesivo y como se ha apuntaba en las líneas precedentes, se incluye una definición de ἀρετή en la que se la describe como el conocimiento o la ciencia del “vivir correctamente”. Ya se aclaró que el considerar a la virtud un tipo de conocimiento, como hicieron Galeno, Filón o el autor del *Περὶ Ἱππομάχου* mencionado antes, era precisamente lo que había posibilitado que los miembros de la Estoa la creyeran enseñable. Es por eso que el autor incluye ahora esta nueva definición de ἀρετή. Desafortunadamente, se da de nuevo la circunstancia de que la afirmación de nuestro autor encuentra sólo un paralelo, el de Estobeo en 2.7.11h.1-2.7.11h.3 (= Ario Dídimos, *Liber de philosophorum sectis* 79,1.5-79,1.7 ó fr. 208.1-208.3 Arnim):

Τὴν δ' ἀρετὴν πολλοῖς ὀνόμασι προσαγορεύουσιν (sc. οἱ Στωικοί). Ἀγαθὸν τε γὰρ λέγουσιν αὐτήν, ὅτι ἄγει ἡμᾶς ἐπὶ τὸν ὀρθὸν βίον. κτλ.

A continuación el autor reproduce los pasajes en los que entiende que Homero se había adelantado a la suposición estoica de que la virtud puede enseñarse. De los tres elegidos, el primero (*Il.* 9.440-9.441) y el tercero (*Il.* 9.442-9.443), del que se citó el segundo verso en el capítulo 142 a propósito de la práctica de la virtud, forman parte de la misma escena. De hecho, dichos hexámetros son consecutivos, razón por la que se los estudiará aquí juntos. Recuérdese que en ellos Fénix refería a Aquiles la razón por la que Peleo lo había dejado a su cuidado, para que le enseñara a “ser orador de palabras y autor de hazañas”. De aquellos cuatro versos, los dos primeros no reciben en ningún caso la

¹¹⁰² En todos estos casos el comentario es exactamente el mismo: καὶ ἀντὶ τοῦ διό· ὡς τὸ τοιοῦτου γὰρ πατρὸς, ὃ καὶ πεπνυμένα βάζεις.

¹¹⁰³ *Od* 1.159.34-1.159.35: Ἰστέον δὲ ὅτι τὸ τοίου γὰρ πατρὸς, οἱ γλωσσογράφοι, ἀντὶ τοῦ ἀγαθοῦ φασιν ὡς τὰ παλαιὰ σχόλια λέγει.

¹¹⁰⁴ *Sch. H Od.* 4.206: τοίου· ἀντὶ τοῦ τοιοῦτου, οὐχ ὡς οἱ γλωσσογράφοι, πάντως ἀγαθοῦ.

misma interpretación de la que son objeto en *De Homero*. No ocurre así en el caso de los dos últimos, para los que los escolios transmiten una lectura coincidente por entero con la recogida por nuestro autor. De este modo se expresa el escoliasta de *sch. bT Il. 9.443a*:

ex. μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων· ὅτι διδακτὸν ἢ ἀρετῆ. εἶπετο δὲ αὐτῷ Φοῖνιξ ὑποδείξων ἅ τε λεκτέον καὶ ἅ χρῆ πράττειν.

Una explicación semejante es reproducida también, aunque con mayor concisión, en *sch. Ge Il. 9.443*¹¹⁰⁵. A estos dos escolios quizá podría añadirse, además, el comentario de Eustacio en *Ad Il. 2.751.19-2.751.22* sobre la escena en cuestión, pero su inclusión entre los paralelos es problemática. Es posible que el bizantino conociera la misma interpretación, ya que en aquellas líneas se refiere a la virtud de Aquiles como el producto de las enseñanzas de Fénix, sin embargo, se expresa de un modo tan general que es difícil determinarlo con seguridad:

Καὶ σημείωσαι ὅτι ἦν ἔχει ἀρετὴν ἔν τε λόγοις ἔν τε ἔργοις ὁ Ἀχιλλεύς, ἑαυτῷ ἐπιγράφεταιί πως ὁ Φοῖνιξ, διὸ καὶ ἐποφείλεται χάριτας, ὧν μία καὶ τὸ πεισθῆναι νῦν τὸν μαθητὴν αὐτῷ πρεσβεύοντι.

En cuanto al hexámetro citado en segundo lugar, *Il. 6.444*, pertenece a la célebre despedida de Héctor y Andrómaca, al momento en que el héroe rechaza la petición de su esposa de permanecer en la fortaleza y ausentarse del combate. En su negativa, Héctor afirma haber aprendido (μάθον) a ser noble, valeroso (ἔσθλός), una declaración que hacía idóneo al verso para ocupar un lugar dentro de este capítulo. También en esta ocasión la exégesis desarrollada en *De Homero* encuentra paralelos exactos en otros textos. Ya la ocurrencia más antigua del verso apunta claramente a aquella lectura, aun sin coincidir por completo. En Plutarco, en *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 31E 14-31F 6, el hexámetro es tomado como prueba de que el valor puede aprenderse:

¹¹⁰⁵ *Sch. Ge Il. 9.443*: σημείωσαι ὅτι διδακτὴν εἶναι λέγει τὴν ἀρετὴν.

Βέλτιον δὲ ταῦτα τοῖς γραμματικοῖς παρέντας ἐκεῖνα μᾶλλον πιέζειν οἷς ἅμα τὸ
χρήσιμον καὶ πιθανὸν ἔνεστιν
οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλός
καὶ
πᾶσιν γὰρ ἐπίστατο μείλιχος εἶναι.
τὴν τε γὰρ ἀνδρείαν ἀποφαίνων μάθημα, κτλ.

Es cierto que Plutarco se refiere en este párrafo a la ἀνδρεία y no a la ἀρετή, pero, aun con esta matización, no deja de percibirse en el fondo la misma tradición que dio lugar a la interpretación de nuestro autor. Esta tradición se distingue aun más claramente en el comentario de Eustacio, en *Ad Il.* 2.359.10-2.359.11¹¹⁰⁶ y en los escolios, *sch.* AbT *Il.* 6.444b y *sch.* Ge *Il.* 6.444¹¹⁰⁷, en donde la alusión a la ἀρετή es ya expresa.

¹¹⁰⁶ *Ad Il.* 2.359.10-2.359.11: Καὶ σημείωσαι ὅτι καὶ ἐκ μαθήσεως οἶδε τὰς ἀρετὰς περιγίνεσθαι ὡς διδασκὰς οὔσας τῷ συνεθισμῷ, κτλ.

¹¹⁰⁷ En ambos se reproduce aproximadamente el mismo texto: ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλός· διδασκται γὰρ αἱ ἀρεταί. ἄμεινον δὲ τὸ μάθον ἀντὶ τοῦ εἶωθα.

Recapitulación y conclusiones.

1. Sobre la datación de *De Homero*.

Al inicio de este trabajo se resumían brevemente las hipótesis que empezaron a barajarse sobre la autoría de *De Homero* desde que Jean Ruault demostrara, mediante la comparación con los fragmentos conservados de las Ὀμηρικὰ Μελέται de Plutarco¹¹⁰⁸, que este escrito se trata de una obra distinta de aquéllas y, por tanto, no debida a su cálamo. Después de algunas tentativas sobre su origen rechazadas más tarde por la crítica, por ejemplo la propuesta de Thomas Gale sobre Dionisio de Halicarnaso o la hipótesis de la autoría porfiriana defendida por Rudolph Schmidt, a mediados del s. XX algunos autores como F. Buffière y R.D. Lambertson se percataron de que en los capítulos dedicados a la filosofía no hay rastro de exégesis mística, ni mención alguna a las doctrinas del neoplatonismo. Esta observación establecía un *terminus ante quem* en la aparición de aquella escuela. Tomando esta suposición como punto de partida, se intentó precisar un poco más la fecha de composición de *De Homero*. Así, el mismo Buffière¹¹⁰⁹ o F. Kindstrand¹¹¹⁰ centrando su atención en las alusiones a Pitágoras a lo largo del tratado, a las que consideran relativamente abundantes si se las compara con las existentes en otros comentaristas del poeta, adelantaron algo su origen hasta el momento en que la divulgación de la filosofía pitagórica terminó dando lugar al neopitagorismo.

Aunque en este trabajo no se han hallado indicios que entren en contradicción con aquellas suposiciones, con la salvedad, quizá, del parecido terminológico entre el πνεῦμα como ὄχημα τῆς ψυχῆς al que el autor se refería en el capítulo 122 y el πνευματικὸν ὄχημα del neoplatonismo, coincido con R.D. Lambertson y J.J. Keaney en que la ausencia de elementos neoplatónicos no tiene por qué tomarse tajantemente como una prueba de la composición de *De Homero* en fechas anteriores. Conocemos casos en los que un autor parece ignorar, voluntaria o involuntariamente, determinadas convicciones vigentes en su

¹¹⁰⁸ Cf. p. 10.

¹¹⁰⁹ Buffière (1956) 77.

¹¹¹⁰ Kindstrand (1990) x.

época mientras desarrolla otras más antiguas. Sin ir más lejos, en el capítulo 134¹¹¹¹ se mostró cómo Ps. Plutarco había expuesto lo relativo a la antigua ἀπάθεια estoica, a pesar de que tal postura había sufrido un cambio considerable en el estoicismo medio. Es decir, independientemente de las razones que lo llevaran a ello, el autor había omitido dicho cambio de perspectiva, aun cuando se había dado hacía ya algunos siglos. Un segundo ejemplo de esto mismo, especialmente significativo en lo que respecta a *De Homero*, se da en otro comentarista del poeta, en Porfirio. Lo que se conserva de los Ὀμηρικὰ Ζητήματα de este autor, nada menos que discípulo de Plotino y editor de sus escritos, no contiene ejemplos de exégesis mística. Esta circunstancia se vuelve aún más llamativa, si a dicho comentario se lo compara con su *De Antro Nympharum*, una elaborada interpretación de corte místico sobre la descripción de la gruta de las náyades, en Ítaca, que puede leerse en *Od.* 13.109-13.112. Es decir, una obra ajena a la filosofía neoplatónica y otra apoyada exclusivamente en ella, ambas escritas por la misma mano. Hay quienes explican esta contradicción aduciendo que los Ὀμηρικὰ Ζητήματα son una obra de juventud, anterior al momento en que Porfirio entró en contacto con Plotino, como H. Schrader¹¹¹² y J. Bidez¹¹¹³, y hay quienes opinan, como R.D. Lambertson¹¹¹⁴ y J.A. MacPhail¹¹¹⁵, que la ausencia de elementos neoplatónicos en sus comentarios fue deliberada y que Porfirio tomó en ellos una postura tradicional conscientemente, pues, según él mismo explica, los compuso “como ejercicio preliminar para las discusiones” sobre Homero¹¹¹⁶. Es posible que Porfirio entendiera el tipo de análisis recogido en sus ζητήματα como el paso previo para una lectura más profunda, la que habría de proporcionar la exégesis mística. Fuera de un modo u otro, el hecho es que en los Ὀμηρικὰ Ζητήματα tenemos una obra contemporánea de Plotino, es más, de uno de sus alumnos, en la que no hay exégesis neoplatónica. Siendo esto así, cabe preguntarse si no podría haber ocurrido lo mismo con nuestro *De Homero*.

¹¹¹¹ Cf. p. 289.

¹¹¹² Schrader (1880-1882) vol. 1 p.349.

¹¹¹³ Bidez, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien* (Hildesheim, 1964) 32-33.

¹¹¹⁴ Lambertson (1986) 108-112.

¹¹¹⁵ MacPhail (2011) 2.

¹¹¹⁶ *Zetemata codicis Vaticani* 281.10: οἷον προγύμνασμα τῶν εἰς αὐτὸν (sc. Ὀμηρον) ἀγόνων.

Sobre las alusiones a Pitágoras como indicativas de un momento de composición coincidente con el neopitagorismo, ha de tenerse en cuenta, en primer lugar, el contexto en que aquéllas se encuentran. Recuérdese que el autor de *De Homero* optó por organizar el material en torno a bloques temáticos: una primera parte dedicada a la lengua homérica, a los tropos, las figuras, los tipos de discurso en el poeta, etc. y otra segunda destinada a demostrar su influjo en las creencias de los griegos sobre física, teología, ética, matemáticas, música, retórica, leyes, táctica, medicina, etc. Las referencias a Pitágoras se dan exclusivamente en ciertos capítulos, aquéllos en los que se trata sobre la inmortalidad del alma¹¹¹⁷, la μετεμψύχωσις¹¹¹⁸, las matemáticas¹¹¹⁹, la importancia de la música y sus efectos en el alma¹¹²⁰ y la doctrina de la ἐχεμυθία¹¹²¹; junto con algunas menciones¹¹²² en una sección posterior en la que Ps. Plutarco intenta demostrar la inspiración que

¹¹¹⁷ *De Homero* 2 cap. 122 (1340-1342): τὸ μὲν δὴ τῶν δογμάτων Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος γενναιότατόν ἐστι, τὸ εἶναι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, ἧ καὶ περὰ τῷ λόγῳ προστίθησιν ὁ Πλάτων.

¹¹¹⁸ *De Homero* 2 cap. 125 (1384-1385): Τοῦτῳ δὲ ἔπεται καὶ ἕτερον δόγμα τοῦ Πυθαγόρου, τὸ μεταβαίνειν τὰς ψυχὰς τῶν τελευτησάντων εἰς ἕτερα σώματων εἶδη.

¹¹¹⁹ *De Homero* 2 cap. 145 (1745-1760): cf. pp. 407-408.

¹¹²⁰ *De Homero* 2 cap. 147 (1808-1811): Τὴν δὲ μουσικὴν, οἰκειοτάτην οὖσαν τῇ ψυχῇ, καθότι ἐστὶν ἁρμονία κεκραμένη ἐκ διαφόρων ἀρχῶν, καὶ τοῖς μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς τό τε ἐκκελυμένον αὐτῆς ἐπιτείνουσιν καὶ τὸ σφοδρὸν ἀνειῖσιν, οἳ τε Πυθαγορικοὶ διὰ σπουδῆς εἶχον καὶ πρὸ αὐτῶν Ὅμηρος.

¹¹²¹ *De Homero* 2 cap. 149 (1850-1852): Ἐπεὶ δὲ ἐν τούτοις καὶ Πυθαγόρου ἐμνημονεύσαμεν, ᾧ μάλιστα ἤρεσκεν ἡ ἐχεμυθία καὶ τὸ σιγᾶν ἂ μὴ χρῆ λέγειν, θεασώμεθα εἰ καὶ Ὅμηρος ταύτην ἔσχε τὴν γνώμην.

¹¹²² *De Homero* 2 cap. 151 (1894-1905): Τῆς δ' Ὀμήρου σοφίας κάκεῖνα καταμαθεῖν ἔστι δείγματα, ὅτι πολλὰ καὶ καλὰ σοφῶν ἀνδρῶν ἀποφθέγματα προανεφώνησεν, [...] καὶ τὸ τοῦ Πυθαγόρου πρὸς τὸν πυθόμενον 'τί ἐστὶ φίλος' ῥηθὲν 'ἄλλος ἐγὼ' ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ.

De Homero 2 cap. 153 (1916-1927): Πολλὰς δὲ γνώμας καὶ παραινέσεις ἀγαθὰς Ὀμήρου ἐξενεγκόντος, παρέφρασαν οὐκ ὀλίγοι τῶν μετ' αὐτόν. ὧν τινὰ παραδείγματα οὐκ ἄκαιρόν ἐστι παραθέσθαι, [...] παρὰ τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ Πυθαγορικόν

ὅσσα δὲ δαιμονίαισι τύχαις βροτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν,
ἦν ἂν μοῖραν ἔλης, ταύτην φέρε μὴ δ' ἀγανάκτει.

De Homero 2 cap. 154 (1932-1936): Πάλιν Ὅμηρος μὲν φησι

τέκνον ἐμόν, τέο μέχρις ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων
σὴν ἔδδει κραδίην,

ὁ δὲ Πυθαγόρας

φείδω τῆς ζωῆς, μὴ μιν καταθυμοβορήσης.

encontraron en Homero determinados sabios y literatos. Con la salvedad del último de estos capítulos, en los que el presocrático es citado junto a Arquíloco, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Demóstenes y Teócrito, el resto de las referencias contienen, precisamente, las doctrinas a las que con frecuencia se asocia el nombre del Samio.

El filósofo es relacionado con la creencia en la inmortalidad del alma y su transmigración en Aristóteles (*De An.* 407b 21-407b 23), Diodoro de Sicilia (5.28.6.1-5.28.6.4 y 18.1.1.1-18.1.1.3), los *Placita Philosophorum* pseudopltarqucos (889C 1-889C 2), Máximo de Tiro (10.2a.1-10.2c.1), Clemente de Alejandría (*Strom.* 6.2.27.2.1-6.2.27.3.1), Hipólito (*Haer.* 1.2.11.1-1.2.12.2 y 6.26.3.6-6.26.3.8), Diógenes Laercio (8.36.11-8.36.15), Porfirio (*VP* 19.8-20.1 y 45.4-45.9), Ps. Justino (*Res.* 595A 1-595A 6), Teodoreto (*Haereticarum fabularum compendium* 83.480.34-83.480.37), Juan Filopono (*In de An.* 15.88.11-15.88.14), Focio (*zeta* 50.22-50.24), la *Suda* (*zeta* 17.1-17.2), Miguel Pselo (*Opuscula logica, physica, allegorica, alia* 3.36-3.39), etc.; con la creencia en que los números constituyen la base de todo, en Aristóteles, (*Cael.* 300a 14-300a 19, *Metaph.* 985b 23-986a 21, *EN* 1106b 29-1106b 30, *Pr.* 910b 34-910b 38), Varrón (*Antiq. Div. fr.* 8.1-8.7), Cicerón (*Luc.* 118.21-118.22), Ps. Justino Mártir (*Coh. Gr.* 5A 4-5A 7 y 18A 1-18B 4), Nicómaco (*Theol. Ar.* 22.4-22.10), Alejandro de Afrodisias (*in Metaph* 60.13-60.26 y 85.15-85.23), Teón de Esmirna (*De Utilitate Mathematicae* 17.25-18.2), Jámblico (*VP* 29.162.6-29.162.9, *In Nic.* 10.12-10.16 y *Theol. Ar.* 19.11-19.17), Ps. Jámblico (*Theol. Ar.* 21.2-21.11), Pomponio Porfirión (*Comm.* 1.28.Pr.1-1.28.Pr.5), Eusebio (*PE* 14.16.6.4-14.16.6.6), Mauro Servio Honorato (*Ecl.* 8.75.12-8.75.15), Siriano (*In Metaph.* 122.34-123.6), Estobeo (1.1.29b.16-1.1.29b.19, 1.p.6.1-1.p.6.16 y 1.10.12.56-1.10.12.56.73), etc.; con la teoría musical en general y con los efectos de aquélla en el alma, Aristóxeno (*Harm.* 46.6-46.12, fr. 26 Wehrli), Estrabón (10.3.10.1-10.3.10.4), Ps. Plutarco (*De musica* 1144F 5-1145A 3, 1147A 7-1147A 11), Máximo de Tiro (29.7k.1-29.7l.1), Nicómaco (*Harm.* 5.1.1-5.1.25), Arístides Quintiliano (*De musica* 1.1.40-1.1.43, 3.2.6-3.2.10), Porfirio (la referencia a los pitagóricos es continua en *In Harm.*), Teón de Esmirna (*De Utilitate Mathematicae* 5.17-6.2, 12.10-12.25), Himerio (*Declamationes et orationes* 35.66-35.68), Jámblico (*VP* 25.110.3-25.110.4, 25.114.16-25.115.1, 29.163.1-29.163.2), los escolios de *Iliada* (*sch.* T II. 22.391b), etc. Éstos son sólo unos cuantos de una multitud de testimonios. El hecho es que en la literatura griega en general aquellas cuestiones suelen tomarse como

elementos característicos de la escuela pitagórica. Por eso, no resulta extraño que Ps. Plutarco, con la intención de hacer aparecer a Homero como el padre intelectual en cada parcela del conocimiento humano, considerara obligada la referencia al de Samos a la hora de abordar lo referente a tales disciplinas en concreto.

En segundo lugar y en relación con la ausencia de menciones sobre Pitágoras en otros comentaristas del poeta, ha de tenerse en cuenta, por un lado, que, hecha excepción de poco más que nuestro tratado, el *De Antro Nympharum* de Porfirio y los comentarios de Eustacio, la exégesis homérica antigua se ha conservado sólo de manera fragmentaria, de modo que cualquier generalización sobre ella ha de hacerse con la mayor prudencia; por otro, que la interpretación de *Ilíada* y *Odisea* no persigue en todos los casos el mismo objetivo. Pueden tomarse como ejemplo las *Allegoriae* de Heráclito el Homérico. Recuérdense que éstas, que habrían llegado hasta nosotros de manera íntegra de no ser por una considerable laguna textual, suelen datarse, precisamente, entre el s. I a.C. y el I d.C.¹¹²³, en unas fechas coincidentes con el reavivado interés por la filosofía pitagórica que terminó dando lugar al neopitagorismo (de estas fechas son Eudoro, Nigidio Fígulo, Apolonio de Tiana o Moderato de Gades). Pues bien, en contra de lo que podría esperarse, Heráclito no alude nunca al filósofo, incluso en los casos en los que constituye un paralelo para alguna de las exégesis pertenecientes a los capítulos “pitagorizantes” de *De Homero*. Quizá la causa esté en la propia naturaleza de esta obra, y es que no debe perderse de vista que sus *Allegoriae* son muy distintas en planteamiento. Heráclito no organizó su libro en secciones dedicadas a determinadas disciplinas, como nuestro autor. Por el contrario, con la intención de defender a Homero de las acusaciones de impiedad a las que puede llevar la lectura de ciertos episodios en el caso de ser interpretados de un modo indebido, dicho exégeta emprende su comentario haciendo uso de la alegoría como parapeto ante los ataques de la crítica. Lo hace de un modo sistemático, siguiendo el mismo orden en que van apareciendo esos pasajes, canto por canto, primero los pertenecientes a *Ilíada* y luego los de *Odisea*, aunque, debido a la laguna textual mencionada antes, se ha perdido el comentario de los cantos undécimo a décimo noveno de *Odisea*. Es decir, para Heráclito no es tan importante señalar la influencia del poeta en tal o cual escuela o pensador, como, simplemente, defender al aedo de sus detractores. En resumen, el suyo es el caso de un

¹¹²³ Buffière (1962) ix-x.

autor que, aun coincidiendo con los primeros pasos del neopitagorismo, en principio, no parece haber mencionado a Pitágoras. Pero, naturalmente, se da también el caso contrario. Por ejemplo, el Samio es nombrado en numerosas ocasiones en los escolios de *Ilíada*: cuando se reproduce alguna de sus opiniones sobre la monarquía (*sch. bT Il. 1.339-40a*), teología (*sch. b Il. 2.183a 1, sch. T^{il} Il. 2.183a 2, sch. A Il. 2.183a 3, sch. D Il. 15.412*), ética (*sch. T^{il} Il. 18.82b 1, sch. b Il. 18.82b 2*), o física (*sch. D Il. 3.1*), cuando se lo relaciona con alguna aclaración sobre un mito en concreto (*sch. Ge Il. 21.498a*), en la obligada mención junto a algún precepto de la secta pitagórica (*sch. AT Il. 24.129a 1, sch. b Il. 24.129a 2*), o cuando es traído a colación en los contextos esperados sobre música (*sch. T Il. 16.408d 1, sch. bT Il. 22.391b*), transmigración (*sch. bT Il. 16.857a 1, sch. bT Il. 16.857a 2, sch. T Il. 17.29-30*) o matemáticas (*sch. D Il. 19.119*). Sabemos que gran parte de los escolios proviene de una época coincidente con el neopitagorismo, en concreto, aquellos que, tras ser compendiados en el que ha dado en llamarse *Viermännerkommentar*, dependen en última instancia de los trabajos de Aristónico y Dídimo sobre la edición de *Ilíada* de Aristarco de Samotracia y los de Nicanor y Herodiano respectivamente sobre la puntuación y la prosodia en el poema; pero muchos otros podrían ser anteriores e, incluso, datar de una fecha tan temprana como el s. V a.C.¹¹²⁴, como los que integran los *scholia minora*. Existen, como es lógico, referencias a Pitágoras en los escolios, por tanto, que podrían ser anteriores a la llegada del neopitagorismo.

Entonces, en lo poco que la transmisión textual nos ha legado de exégesis homérica el nombre de Pitágoras aparece en textos tanto posteriores como, posiblemente, anteriores al neopitagorismo, una circunstancia que es extensible a la literatura griega en general. Además, esas alusiones suelen estar relacionadas con determinadas afirmaciones sobre el alma y la transmigración, o con disciplinas como las matemáticas y la música. Por otro lado, las particularidades inherentes a cada texto pueden condicionar la alusión expresa al filósofo en contextos en los que se trata de doctrinas pitagóricas. En fin, con estas aclaraciones no se intenta negar una fecha de composición coincidente con el neopitagorismo, de hecho, las alusiones a Pitágoras en *De Homero* podrían deberse

¹¹²⁴ Erbse (1969-1988) vol. 1 pp. xi-xiii; Dickey, E., *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period* (Oxford, 2007) 18-23.

realmente al influjo de esta corriente de pensamiento. Pero, ¿cómo discernir con certeza si esto es así sólo a partir de las referencias al filósofo, cuando éstas parecen ser continuas en la historia de las letras griegas? y ¿cómo afirmar con seguridad que *De Homero* menciona a Pitágoras con mayor frecuencia que otras obras exegéticas, cuando la mayor parte de los estudios homéricos de la antigüedad se ha perdido?

2. Sobre la divinidad en *De Homero*.

En los capítulos dedicados al alma y a la ética el autor indicaba con frecuencia la filiación de las opiniones cuya paternidad homérica intentaba demostrar, a veces, incluso, para establecer oposiciones entre ellas, como, por ejemplo, cuando en los capítulos 134 y 135 yuxtapone respectivamente el distinto concepto de virtud de estoicos o peripatéticos. Sin embargo, guarda silencio sobre el origen de la postura contenida en los capítulos 112 a 119, los destinados a poner de relieve las afirmaciones codificadas en *Ilíada* y *Odisea* sobre la naturaleza divina y su relación con los hombres. Ps. Plutarco ofrece allí una idea general sobre la deidad, combinando de un modo ecléctico doctrinas de procedencia platónica, aristotélica y estoica. A pesar de esta omisión, su proceder permite suponer no sólo la coyuntura filosófica que pudo haber conocido, sino también que no sentía afección por una escuela de pensamiento concreta y que, por tanto, probablemente no perteneciera a ninguna.

Para el exégeta de *De Homero* “el primer dios, causante y señor de todos los dioses, es incorpóreo y alcanzable sólo mediante el pensamiento”, “es intelecto que lo sabe todo y cuida de todo” y se caracteriza por su “soledad y el no mezclarse con el resto de los dioses, sino el alegrarse de estar y tratar consigo mismo, tranquilamente y ordenándolo todo” (*De Homero* 2 cap. 114); a pesar de su naturaleza incorpórea, el autor reconoce que la divinidad suele ser representada tradicionalmente en forma humana, elección que justifica por ser aquélla la única forma corpórea “receptora de conocimiento y razón” (*De Homero* 2 cap. 113); añade, además, que “con su reflexión se relacionan tanto la providencia, como el hado” (*De Homero* 2 cap. 115); en cuanto a su relación con los mortales, Ps. Plutarco afirma no sólo que “los dioses siempre asisten a los hombres” (*De Homero* 2 cap. 117), sino

que "es propio de la providencia de los dioses el querer que los hombres vivan conforme a la justicia" (*De Homero* 2 cap. 118).

Primero, en lo que atañe a la representación antropomórfica de los dioses, el autor intentaba explicar tanto la elección de la figura humana por parte de Homero, como la razón por la que valerse de una representación alternativa de la divinidad, en lugar de mostrarla tal como es. Los argumentos usados en ambos casos contaban con bastantes paralelos y daban la impresión de continuar una tradición antigua. A la idoneidad de la figura humana en la plasmación de los dioses se habían referido también Cicerón (*ND* 1.46.1-1.49.1), Dion de Prusa (12.59.1-12.59.10), Clemente de Alejandría (*Strom.* 6.9.72.2.1-6.9.72.2.4), Porfirio (*Chr.* 76.23-76.25 y *Περὶ ἀγαλμάτων* 2.8-2.14) y Diógenes Laercio (10.139.1-10.139.6); en cuanto al porqué de ese recurso, facilitar la comprensión del concepto de divinidad al común de las gentes, compartían la misma opinión que nuestro autor Platón (*Lg* 930e 7-931a 4), Aristóteles (*Metaph.*1074a 38-1074b 13), Cicerón (*ND* 1.77.4-1.77.12), Máximo de Tiro (2.2b.1-2.2c.1) y Porfirio (*Περὶ ἀγαλμάτων* 1.1-1.10). El punto de vista expresado en estos autores se ha mantenido apenas sin cambios, estable, en lo que va del más antiguo al más reciente de ellos. Por consiguiente, debido a esa homogeneidad que difumina sus peculiaridades, se hace imposible determinar la situación que pudo haber ocupado *De Homero* en dicha tradición.

Sobre la identificación con el intelecto, la soledad y la introspección que Ps. Plutarco atribuía a lo divino, sus inspiración parece haber estado a grandes rasgos en el primer motor aristotélico. Aunque, salta a la vista, algunos detalles diferencian claramente su descripción de la opinión peripatética. Si Aristóteles había llegado a la conclusión de que su primer motor debía ser pensamiento en acto (*Metaph.* 1072b 13-1072b 24), aunque un pensamiento dirigido a sí mismo, a la autointelección (*Metaph.* 1074b 25-1074b 27 y 1074b 33-1074b 35), para nuestro exégeta, por el contrario, la divinidad toma un papel activo no sólo en la regencia del κόσμος, al ordenarlo e interactuar con la humanidad, sino también en su devenir, pues, según explica en el capítulo 115, la providencia es propia de la reflexión divina. Como se intentaba aclarar en el análisis de aquellas líneas¹¹²⁵, el estado adulterado en que esta creencia ha llegado a *De Homero* evidencia que Ps. Plutarco no la ha tomado directamente de su fuente. Sabemos que otras escuelas filosóficas adoptaron y

¹¹²⁵ Cf. pp. 66 y ss.

adaptaron para sí el punto de vista aristotélico, tal como se mostró en algunos pasajes de Arriano (*Epict.* 3.13.7.1-1.13.7.4), Séneca (*Ep.* 9.16.4-9.17.1), Numenio (fr.2.5-2.15 des Places [= Eusebio *PE* 11.22.1.2-11.22.2.1]), Proclo (*In Cra.* 99.27-99.43, *Ti.* 42e 5-42e 6) o Simplicio (*In Ph.* 9.156.13-9.156.15). En especial, los capítulos dedicados a la providencia (*De Homero* 2 cap. 119 a 121) apuntan a una escuela en concreto. Mientras la creencia en la regencia universal de la deidad es algo general en la religión griega, la referida convicción de que la *πρόνοια* y el pensamiento divino, y especialmente el de Zeus en contextos exegéticos como éste, están relacionados o que, incluso, pueden identificarse entre sí es algo típicamente estoico. En aquellas páginas se expuso también cómo Plutarco (*De Stoicorum repugnantibus* 1056C 1-1056C 4 [= fr. 937 Arnim]), Diógenes Laercio (7.135.9-7.136.1 [= fr. 102 Arnim]), Porfirio (*Περὶ ἀγαλμάτων* 3.1-3.3), Eustacio (*Ad Il.* 1.33.25-1.34.1), algunos escolios de *Ilíada* (*sch.* bT *Il.* 14.252 y *sch.* D *Il.* 4.2) y otro de los *Opera et Dies* atribuido a Proclo (*Scholia in Op.* 105 Gaisford) relacionaban tal creencia con la secta. No parece descabellado, en consecuencia, suponer que la descripción aristotélica de la divinidad como un ente introspectivo hubiera podido llegar a Ps. Plutarco a través de un intermediario estoico o, al menos, cercano a la Estoa. Dicho influjo podría estar detrás de la inclusión del hado, en tanto que reflexión divina, en el acto de autointelección que supone la descripción peripatética de la deidad.

Otro aspecto en el que el esbozo de la divinidad contenido en *De Homero* se aparta de la postura aristotélica que parece haber en su base estaba en la asunción de que los dioses intervienen en la existencia mortal, ya sea mediante la tutela de ciertos héroes o la atención prestada a las plegarias de la humanidad, ya en su voluntad de que ésta viva de acuerdo con la justicia. Como se aclaró, la elección de la ayuda brindada por Atenea o Hermes a Aquiles, Odiseo y Príamo para poner de relieve la mencionada tutela de las deidades tiene parecido con algunos pasajes en Máximo de Tiro (4.8d.1-4.8d.5) y, en especial, Cicerón (*ND* 2.165.11-2.166.4) y Favorino (fr. 96,8.1-96,8.17 Barigazzi). Con todo, parecía difícil que dicha similitud se debiera expresamente a la coincidencia en el uso de una misma fuente por su parte, pues, de haber sido así, la nómina de los héroes y los dioses citados en estos textos sería algo más homogénea de lo que es. Es muy posible, por tanto, que la coincidencia entre ellos se deba tan sólo al azar. Por desgracia, tampoco el estudio de los paralelos en lo que concierne al papel de los dioses como garantes de la

justicia, en especial Zeus, o al satisfacer los ruegos de los mortales arrojaba mucha luz respecto a *De Homero*. De nuevo, se trata de tópicos muy extendidos en la literatura griega: empezando por el mismo Homero (*Il.* 1.238-1.239, 4.155-4.168, 4.235-4.236 y 13.622-13.627 u *Od.* 1.32-1.35 y 5.103-5.104), se los encuentra también en Hesíodo (*Op.* 1-4), Solón (fr.13.16-13.28 West), Eurípides (*Tr.* 884-888), Platón (*Phd.* 62b 6-62b 8, *R.* 378e 7-380c 10, *Lg.* 887a 2- 887e 5, 899d 4-907b 9 y 907a 2-907b 7), el estocisimo (fr. 326 Arnim [= Plutarco *De Stoicorum repugnantibus* 1035C 2-1035C 6]; fr.1117.5 Arnim [= Seneca *Ep.* 95.49.3), Cicerón (*ND* 1.3.8-1.3.12]), Elio Aristides (Εἰς Δία 6.8-6.14 y 6.23-6.25), etc.

Esta concepción de la deidad que, según supone el autor, se desprende de la lectura del poeta, a pesar de darse por concluida con los párrafos que siguen sobre el hado, es completada un poco más adelante, en el capítulo 145, en unas líneas dedicadas de nuevo a la anticipación de Homero respecto a la sabiduría posterior, ya no en lo que a teología se refiere, sino en lo que atañe al saber matemático de la escuela pitagórica. Según se explica en ellas, Pitágoras había supuesto dos principios generadores, la mónada definida y la díada indefinida. La primera se consideraba responsable de lo bueno, es decir, del “buen clima, la virtud en las almas, la salud en los cuerpos y la paz y la concordia en las ciudades y las casas”. La segunda, por el contrario, pasaba por ser la causante de todos los males, “el tiempo invernal, la perversión en las almas, las enfermedades en los cuerpos y las revueltas y las enemistades en las ciudades y las casas”:

ὁ γὰρ Πυθαγόρας τοὺς ἀριθμοὺς μεγίστην δύναμιν ἔχειν ἡγούμενος καὶ πάντα εἰς ἀριθμοὺς ἀναφέρων, τῶν τε ἄστρον τὰς περιόδους καὶ τῶν ζώων τὰς γενέσεις, δύο τὰς ἀνωτάτω ἀρχὰς ἐλάμβανε, τὴν μὲν ὀρισμένην μονάδα, τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα καλῶν, τὴν μὲν ἀγαθῶν, τὴν δὲ κακῶν οὖσαν ἀρχήν. ἢ μὲν γὰρ τῆς μονάδος φύσις ἐγγενομένη τῷ μὲν περιέχοντι εὐκρασίαν, ψυχαῖς δὲ ἀρετήν, σώμασι δὲ ὑγίαιαν, πόλεσι δὲ καὶ οἴκοις εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν παρέσχε· πᾶν γὰρ ἀγαθὸν συμφωνίας οἰκεῖόν ἐστιν. ἢ δὲ τῆς δυάδος, πᾶν τοῦναντίον, ἀέρι χειμῶνα, ψυχαῖς κακίαν, σώμασι νόσους, πόλεσι δὲ καὶ οἰκίαις στάσεις καὶ ἔχθρας ἐγέννησε· πᾶν γὰρ κακὸν ἐκ διαστάσεως καὶ διαφορᾶς γίνεται. ὅθεν καὶ τῶν ἐφεξῆς ἀριθμῶν τὸν μὲν ἄρτιον ἐνδεᾶ <τε> καὶ ἀτελεῖ, τὸν δὲ περισσοῦν πλήρη τε καὶ τέλειον ἀπέφηνεν, ὅτι <ὁ μὲν περισσοῦς> μινύμενός τε πρὸς τὸν ἄρτιον ἀεὶ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν διασφύζει, τοῦ περισσοῦ καὶ ἐν τούτοις ἐπικρατοῦντος, ἑαυτῷ τε συντιθέμενος γεννᾷ τὸν ἄρτιον· γόνιμος γὰρ ἐστὶ καὶ ἔχει δύναμιν ἀρχῆς καὶ διαίρεσιν οὐκ ἐπιδέχεται, ἀεὶ

τῆς μονάδος ἐν αὐτῷ περιούσης· ὁ δὲ ἄρτιος οὔτε γεννᾷ ποτε τὸν περισσὸν συντιθέμενος ἑαυτῷ οὔτε ἐστὶν ἀδιαίρετος. (*De Homero* 2 cap. 145 [1745-1760])

Esta doctrina terminaría teniendo fortuna incluso fuera del ámbito pitagórico y fue asimilada más adelante por la filosofía platónica, de modo que se la encuentra recurrentemente en la metafísica de esta escuela desde Espeusipo a Plotino. De hecho, hay un detalle terminológico relacionado con la adopción de la idea en la Academia que podría tener relevancia en lo que atañe a *De Homero*. Como ocurre en el caso de Ps. Plutarco, la creencia a la que se refiere suele atribuirse siempre a Pitágoras sin más aclaraciones y los dos principios en los que se basa no son, la mayor parte de las veces, otros que la mónada y la díada. Así ocurre, por ejemplo, en otra obra pseudoplutarquea, los *Placita philosophorum* (881E 1-881E 4¹¹²⁶), en Diógenes Laercio (8.24.7-8.25.6¹¹²⁷), en Teón de Esmirna (*De utilitate mathematicae* 20.5-20.8¹¹²⁸), en Sexto Empírico (*M.* 10.282.2-10.282.5¹¹²⁹), en Ps. Galeno (*De historia philosophica* 35.14-35.16¹¹³⁰), en Hipólito (*Haer.* 6.23.1.1-6.23.2.1¹¹³¹), en Servio (*Ecl.* 8.75.12-8.75.15¹¹³²), en Estobeo (1.1.29b.16-1.1.29b.19¹¹³³),

¹¹²⁶ *Placita philosophorum* 881E 1-881E 4: Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ τὰγαθόν, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς· τὴν δ' ἀόριστον δυάδα δαίμονα καὶ τὸ κακόν, περὶ ἧν ἐστὶ τὸ ὑλικὸν πλῆθος.

¹¹²⁷ Diógenes Laercio, 8.24.7-8.25.6: Φησὶ δ' ὁ Ἀλέξανδρος ἐν Ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς (*FGrH* 273 F 93) καὶ ταῦτα εὐρηκεῖν ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν· ἀρχὴν μὲν τῶν ἀπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῆ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς· ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα· ἐκ δὲ τούτων τὰς γραμμὰς, ἐξ ὧν τὰ ἐπίπεδα σχήματα· ἐκ δὲ τῶν ἐπιπέδων τὰ στερεὰ σχήματα· ἐκ δὲ τούτων τὰ αἰσθητὰ σώματα, κτλ.

¹¹²⁸ *De utilitate mathematicae* 20.5-20.8: ἀπλῶς δὲ ἀρχὰς ἀριθμῶν οἱ μὲν ὕστερόν φασὶ τὴν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα, οἱ δὲ ἀπὸ Πυθαγόρου πάσας κατὰ τὸ ἐξῆς τὰς τῶν ὄρων ἐκθέσεις, κτλ.

¹¹²⁹ *M.* 10.282.2-10.282.5: ἐκεῖνοι (sc. οἱ Πυθαγορικοί) μὲν γὰρ ἐκ δυεῖν ἀρχῶν, τῆς τε μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἐποίουν τοὺς ἀριθμούς, εἴτ' ἐκ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα καὶ τὰς γραμμὰς τὰ τε ἐπίπεδα σχήματα καὶ τὰ στερεά.

¹¹³⁰ *De historia philosophica* 35.14-35.16: Πυθαγόρας δὲ τῶν ἀρχῶν τὴν μονάδα θεὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν φήθη, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς· τὴν δ' ἀόριστον δυάδα μόνην τὸ κακόν, περὶ ἧν ἐστὶν ὁ ὄρατος κόσμος.

¹¹³¹ *Haer.* 6.23.1.1-6.23.2.1: Πυθαγόρας τοίνυν ἀρχὴν τῶν ὅλων ἀγέννητον ἀπεφήνατο τὴν μονάδα, γεννητὴν δὲ τὴν δυάδα καὶ πάντας τοὺς ἄλλους ἀριθμούς· καὶ τῆς μὲν δυάδος πατέρα φησὶν εἶναι τὴν μονάδα, πάντων δὲ τῶν γεννωμένων μητέρα <τὴν> δυάδα, γεννητὴν γεννητῶν.

etc. La idea en cuestión, no obstante, presenta algunas particularidades en uno de sus registros más antiguos, en la *Metafísica* de Aristóteles. Ésta es la descripción que hace de ella el filósofo en *Metaph.* 986a 15-986a 21:

φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι (sc. οἱ Πυθαγόρειοι) τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τὸ τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἐν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.

Si se la compara con la exposición de nuestro autor, salta a la vista inmediatamente que Aristóteles no alude en ningún momento a la mónada y la díada que aquél atribuía a los pitagóricos. En su lugar, se refiere a lo par (τὸ ἄρτιον) y lo impar (τὸ περιττόν), a lo limitado (τὸ πεπερασμένον), que a continuación identifica con lo uno (τὸ ἓν), y lo ilimitado (τὸ ἄπειρον). Podría pensarse que el estagirita usa esos términos únicamente en ese contexto, que su explicación es coyuntural, pero no es así. Algo más adelante, en *Metaph.* 987a 13-987a 19, cuando Aristóteles retoma la explicación, vuelve a hacer hincapié en los mismos principios:

οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν ὃ καὶ ἰδιὸν ἐστὶν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον [καὶ τὸ ἓν]¹¹³⁴ οὐχ ἑτέρας τινὰς ὠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων.

¹¹³² *Ecl.* 8.75.12-8.75.15: *et impar numerus immortalis, quia dividi integer non potest; par numerus mortalis, quia dividi potest: licet Varro dicat Pythagoreos putare, imparem numerum habere finem, parem esse infinitum.*

¹¹³³ Estobeo 1.1.29b.16-1.1.29b.19: Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ τάγαθόν, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνός φύσις καὶ αὐτὸς ὁ νοῦς, τὴν <δ'> ἀόριστον δυάδα <δαίμονα> καὶ τὸ κακόν, περὶ ἧν ἐστὶ τὸ ὑλικὸν πλῆθος.

¹¹³⁴ Ross, W.D., *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. (Oxford, 1970), explica en el aparato crítico al texto que en el *Codex Parisinus Graecus* 1853, del s.X, no se contiene la secuencia que marca entre corchetes.

Entonces, a pesar de que en los textos en los que se especifica la paternidad pitagórica de esta idea se usan sistemáticamente los términos *μονάς* y *δυάς*, parece ser, al menos según Aristóteles, que ésa no era la denominación acostumbrada en dicha escuela. En lo que respecta al que pudo ser su origen, es, casualmente, el mismo Aristóteles quien arroja un poco de luz a continuación del último texto citado. En *Metaph.* 987b 22-988a 1, el estagirita alude a la adopción del dualismo pitagórico por parte de Platón. Es en aquellas líneas, donde se nos revela que entre las modificaciones introducidas por el fundador de la Academia estuvo la sustitución por la *δίαδα* de aquello que los pitagóricos dieron en llamar *τὸ ἄπειρον*:

τὸ μέντοι γε ἐν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γε τι ὄν λέγεσθαι ἔν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε (sc. Πλάτων), καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις· τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἄπειρου ὡς ἐνὸς *δυάδα* ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον· [...] τὸ δὲ *δυάδα* ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γενεᾶσθαι ὡσπερ ἐκ τινος ἐκμαγείου.

Si ha de confiarse en el testimonio aristotélico, y no hay razón por la que sospechar de él, puesto que el filósofo había pertenecido a la Academia y había conocido de primera mano la doctrina esotérica, la oposición entre lo uno o lo limitado y la dualidad se había debido a una innovación platónica. Paralelamente y en lo que atañe al otro principio, *μονάς* es un término que también parece haber sido usado desde antiguo en la Academia. De hecho, según Estobeo (1.1.29b.44-1.1.29b.50 [= Aecio *DDG* 304.1-304.10 = fr. 213.1-213.6 Parente]), el sucesor de Espeusipo en la dirección, Jenócrates de Calcedonia, ya lo había empleado junto con la *δίαδα* con la misma intención que nuestro autor:

Ξενοκράτης Ἀγαθήγορος Καλχηδόνιος τὴν μονάδα καὶ τὴν *δυάδα* θεοῦς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσας, ἦντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιπτὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρώτος θεός· τὴν δ' ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἣτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός.

Pudiera ser que los miembros de la Academia, movidos por la introducción platónica de la *δίαδα*, comenzaran a llamar al otro principio *μονάς* por analogía. No

obstante, y aunque existen otras referencias que relacionan la mónada y la díada con Jenócrates¹¹³⁵, la noticia de Estobeo debe ser tomada con prudencia. Ambos términos parecen haberse extendido hasta ser la norma en la mayor parte de las alusiones a la doctrina que nos ocupa y cabe la posibilidad de que en ocasiones se los relacione con algunos autores de forma espuria. En cualquier caso, ya se debiera o no a la Academia platónica el cambio en la terminología, el hecho es que en origen las expresiones μονάς y δυάς no parecen haberse usado entre los pitagóricos para referirse a sus dos ἀρχαί. Esto es algo bastante seguro, no sólo por el testimonio de Aristóteles. Gracias, de nuevo, a Estobeo se conserva un texto del pitagórico Moderato de Gades (fr. 3 Ramos Jurado [= fr. 2 Mullach]) en donde en un contexto de índole más matemática que metafísica cuenta cómo los conceptos de par e impar para los seguidores de Pitágoras eran llamados entre los “modernos” (οἱ νεώτεροι) mónada y díada:

Ειδέναι δὲ καὶ τοῦτο χρή, ὅτι τῶν ἀριθμῶν εἰσηγήσαντο τὰς ἀρχὰς οἱ μὲν νεώτεροι τὴν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα, οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ πάσας παρὰ τὸ ἐξῆς τὰς τῶν ὄρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄρτιοί τε καὶ περιττοὶ νοοῦνται.

Si, como explican Aristóteles y Moderato, en este contexto los términos μονάς y δυάς no eran propiamente pitagóricos, por más que de un modo generalizado se atribuyera su uso a esta escuela una vez se hubieron hecho comunes (quién sabe si a través de la Academia), entonces, probablemente la fuente de Ps. Plutarco en el capítulo 145 no fuera pitagórica.

En fin, nuestro autor desarrolla una idea sobre la divinidad que resulta ser un amalgama de elementos platónicos, peripatéticos, estoicos y pitagóricos y que pone en evidencia un eclecticismo coherente con la datación que lo sitúa en época imperial. Sobre este eclecticismo, además, ha de aclararse que no viene condicionado únicamente por la coyuntura filosófica en la que hubo de haber vivido el exégeta. La mescolanza en la que deviene su descripción es consecuencia, además, de un recurso continuo a la doxografía que ya se percibe en estos capítulos y que resulta evidente en los dedicados al alma y las

¹¹³⁵ Fr. 118, 120, 188, 212 Parente.

pasiones; pero, por supuesto, también de su obsesión por hacer depender de Homero absolutamente toda opinión expresada en la filosofía griega sobre lo divino.

Los hexámetros que el autor cita para poner de relieve la profundidad del saber homérico constituyen la espina dorsal no sólo de la sección dedicada a la descripción de la deidad, sino de todo el libro. Por eso, una parte importante de este trabajo consistía en la detección de paralelos que permitieran poner en un contexto algo más definido el tratado y que pudieran arrojar, si fuera posible, algo de luz acerca de su datación. Por claridad, los que se han hallado se resumen en los cuadros que se adjuntan al final de cada sección de esta recapitulación. En general, se considera que en todos los casos incluidos en estos cuadros se sigue la misma tradición exegética de la que depende *De Homero*, pero se han destacado en negrita los que, debido al parecido formal con nuestra obra o a la coincidencia exacta en los versos elegidos, podrían haber hecho uso de la misma fuente. Aquéllos sobre los que hay dudas, bien por la ambigüedad o la excesiva concisión de las explicaciones dadas, bien por la presencia de elementos ajenos a la interpretación recogida en *De Homero*, se han mantenido entre interrogantes.

Cap. 112	μάκαρες θεοί	<ul style="list-style-type: none"> • Heráclito (<i>All. 2.5.1-2.5.6</i>) • Mauro Servio Honorato (<i>Aen.</i> 6.134.18-6.134.24) • Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.178.20-1.178.22 y 2.735.15-2.735.17) • Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> T <i>Il.</i> 15.84-85)
	θεοὶ ῥεῖα ζῶοντες	<ul style="list-style-type: none"> • Heráclito (<i>All. 2.5.1-2.5.6</i>) • Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.62.12-1.62.15 y 4.945.14-4.495.15) • Plutarco (<i>Quomodo adolescens poetas audire debeat</i> 20E 4-20F 5)
	<i>Il.</i> 5.341-5.342	<ul style="list-style-type: none"> • Heráclito (<i>All. 2.5.1-2.5.6</i>) • Plutarco (<i>Septem Sapientium Convivium</i> 160A 6-160B 4) • Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 5.342, <i>sch.</i> D <i>Il.</i> 5.342 y <i>sch.</i> Ge <i>Il.</i> 5.342)

	πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε	· ¿Diodoro de Sicilia (1.12.1.1-1.12.2.7)? · ¿ Estobeo (1.1.15.1-1.1.15.3)? · ¿Proclo (<i>In Ti.</i> 1.318.21-1.319.1 e <i>In Cra.</i> 98.1-98.8, 99.27-99.43 y 114.1-114.7)?
Cap. 114	<i>Il.</i> 8.31 y <i>Od.</i> 1.45, 1.81 y 24.473 <i>Il.</i> 8.27 <i>Il.</i> 8.32	No se han hallado paralelos.
	<i>Il.</i> 1.498	¿Estobeo (1.1.28.36-1.1.28.34)?
	<i>Il.</i> 20.22-20.23	¿ Proclo <i>In Ti.</i> 1.73.4-1.73.8?
	<i>Il.</i> 13.354-13.355 ἐνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησε	No se han hallado paralelos.
Cap. 115	<i>Il.</i> 20.19-20.20 <i>Il.</i> 22.168-22.169	No se han hallado paralelos.
Cap. 116	<i>Od.</i> 1.65-1.67	· ¿Máximo de Tiro (38.7b.1-38.7b.7)? · ¿Eustacio (<i>Ad Od.</i> 1.20.43-1.21.1)?
Cap. 117	<i>Od.</i> 17.485-17.487	· Diodoro de Sicilia (1.12.9.1-1.12.10.6) · Caritón (2.3.6.7-2.3.7.5) · Eunapio (VS 6.7.7.1-6.7.8.1) · Himerio (<i>Declamationes et orationes</i> 38.14-38.19) · Un escolio de <i>Odisea</i> (sch. H <i>Od.</i> 17.485) · ¿Máximo de Tiro (8.8f.4-8.8f.14)? · ¿Plotino (6.5.12.29-6.5.12.36)?
	<i>Od.</i> 14.83-14.84	· Orión (<i>Anthologion</i> 6.12.1-6.12.3) · Estobeo (1.3.31.1-1.3.31.3)
	<i>Il.</i> 16.386-16.387	· Estobeo (1.3.46.1-1.3.46.3)
Cap. 118	<i>Il.</i> 8.526-8.527	· Un escolio de <i>Trabajos y Días</i> (<i>scholia vetera in Op.</i> 96a.7-96a.14 Pertusi)
	<i>Il.</i> 17.645	No se han hallado paralelos
	<i>Il.</i> 22.379	· ¿Un escolio de <i>Ilíada</i> (sch. bT <i>Il.</i> 22.379d)?
	<i>Il.</i> 22.358	· Eustacio (<i>Ad Il.</i> 4.361.15-4.361.18).

Evidentemente, los textos más recurrentes son los de Eustacio y los escolios, puesto que en ambos casos se trata de un comentario minucioso de *Ilíada* y *Odisea*, y también la doxografía, en tanto que en ella, entre otras, solían recogerse pequeñas muestras de la sabiduría homérica sobre variados temas. Pero el caso de Heráclito (*All.* 2.5.1-2.5.6) respecto al capítulo 112 es mucho más contundente que una eventual coincidencia en la interpretación de un verso determinado. Este autor cita exactamente los mismos pasajes que Ps. Plutarco, ni más, ni menos, con la misma intención y les da una lectura semejante. Ambos textos, por tanto, han de estar relacionados. Como se explicaba en páginas anteriores¹¹³⁶, puesto que el conocimiento y el uso mutuo habría devenido en nuevas coincidencias exactas que no se dan con la frecuencia que cabría esperar, sólo puede suponerse que en esos pasajes Heráclito y nuestro hubieron de recurrir a la misma fuente.

3. Sobre el hado y el libre albedrío en *De Homero*.

En los capítulos 119 a 121 el autor, que había cerrado la sección anterior con algunas reflexiones sobre la providencia, volvía su atención a la impronta que, a su entender, había dejado la opinión homérica sobre las creencias respectivas al hado y el libre albedrío de la filosofía posterior. Esta vez, a diferencia de lo que ocurría en los capítulos en los que se ponía de relieve la piedad del poeta, se hacía referencia expresa a determinadas escuelas filosóficas, la platónica, la peripatética y la estoica, aun cuando sus visiones sobre el tema son básicamente incompatibles. En el capítulo 119 se exponía ya una de las doctrinas de la secta en la que se dejaba sentir su perspectiva fatalista. Se trataba, en concreto, de la idea de que el κόσμος, al que los estoicos habían considerado uno sólo, se asemejaba a una gran ciudad en la que tanto dioses como hombres convivían conforme a la justicia. Dicha idea, como pudo verse, aparecía asociada a la Estoa en multitud de textos (fr. 97, 323, 333, 338, 339, 528, 531, 532, 542, 620, 636, 1130, 1131, etc. Arnim). Era, sin embargo, un poco más adelante, al comienzo del capítulo 120, donde se hacía al poeta responsable del determinismo estoico, en concreto, a través de la alusión a *Il.* 6.488-6.489, un pasaje del que sabemos por Eusebio de Cesarea (*PE* 6.8.1.1-6.8.7.5) que había sido

¹¹³⁶ Cf. pp. 32 y 36.

empleado por Crisipo para autorizar su parecer sobre el destino. A ese determinismo el autor oponía a continuación, y también como resultado de la inspiración homérica, la posibilidad de elección frente a lo predestinado, algo que habían supuesto, como él mismo indica, Platón, Aristóteles y Teofrasto. Aunque Ps. Plutarco no sugiere ningún pasaje en especial, se intentó mostrar cuáles podrían haber sido los textos que quizá hubiera tenido en mente en cada caso. El de Platón era especialmente complicado, porque no parece haber abordado abiertamente, en su obra exotérica al menos, la cuestión del libre albedrío. Pese a este inconveniente, podía apelarse a aquellas ocasiones en las que da la impresión de darse por hecho en su filosofía, especialmente, en la capacidad de elección del modo de vida que se desprende de la lectura del mito de Er (*R.* 617d 6-617e 5), o de ciertos pasajes del *Fedro* (237d6-238a 2 y 249b 1-249b 3) o el *Timeo* (42b 2-42c 4). En cuanto a Aristóteles, se advirtió cómo el filósofo aceptaba la existencia de lo azaroso en la naturaleza, en *Ph.* 195b 31-195b 33, *EN* 1112a 31-1112a 33, *EE* 1247b 2-1247b 4 y *Metaph.* 1025a 24-1025a 25; y cómo, además, había propuesto, al igual que Platón, una ética basada en la elección, en *EN* 1113b 6-1113b 21, *EE* 1223a 4-1223a 9 ó *MM* 1.12.22.1-1.12.2.11, lo que llevaba a suponer también en él la asunción del libre arbitrio. Por último, en lo que respecta a Teofrasto, se recogió alguna de las noticias que nos han llegado sobre su filosofía en las que, como ocurriera con su maestro, se apuntaba a lo fortuito como una de las posibles causas del devenir (*Metaph.* 10a 22-10a 28, Cicerón en *Tusc.* 5.25.5-5.25.9 ó Estobeo 1.6.17c.1-1.6.17c.5). Es decir, nada hace pensar que Ps. Plutarco hubiera atribuido erróneamente esta información a los autores que menciona. Es más, como se ha visto, es posible hacerse una ligera idea de los textos en los que podría estar pensando cuando lo hace.

Como se aclaró en su momento¹¹³⁷, Arístides Quintiliano (*De musica* 3.26.2-3.26.26), aun con otra intención, pareció haberse valido de la misma fuente que el autor de *De Homero*, al menos, en lo que atañe al capítulo 120. En uno y otro caso, en un espacio de pocas líneas se hacía alusión a los mismos versos y se les daba exactamente la misma interpretación. Esta circunstancia constituye un buen ejemplo de hasta qué punto el fenómeno de la *alegóresis* era algo extendido y natural en la antigüedad: lo lógico hubiera sido que el paralelo más cercano para la interpretación de aquellos versos estuviera en

¹¹³⁷ Cf. pp. 98-100.

alguno de los comentaristas del poeta y, sin embargo, se encuentra en un tratado sobre música. Por desgracia, el *De musica* de Arístides Quintiliano presenta los mismos problemas que nuestro *De Homero* en cuanto a datación, de modo que la coincidencia que se apuntaba antes no es de mucha ayuda en lo que respecta a la fecha de composición de nuestra obra.

Como se hizo en el epígrafe anterior los paralelos que se han hallado para la interpretación de los hexámetros mencionados por el exégeta en estos capítulos se resumen en el cuadro que se añade a continuación, destacándose en negrita, de nuevo, las coincidencias más llamativas.

Cap. 119	<i>Il.</i> 20.4. <i>Il.</i> 20.16-20.17.	No se han hallado paralelos.
Cap. 120	<i>Il.</i> 6.488-6.489.	<ul style="list-style-type: none"> · Ps. Luciano (<i>Philopatr.</i> 14.4-15.4) · Arístides Quintiliano (<i>De musica</i> 3.26.2-3.26.26) · Ps. Alejandro de Afrodisias (<i>De anima libri mantissa</i> 182.11-182.21) · Porfirio (<i>Ad Il.</i> 6.488) · Eusebio (<i>PE.</i> 6.8.1.1-6.8.7.5) · Estobeo (2.8.42.102-2.8.42.114) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 1.3c)
	<i>Il.</i> 1.1-1.5	<ul style="list-style-type: none"> · Plutarco (<i>Quomodo adolescens poetas audire debeat</i>, 23C 7-23D 14 y <i>De Stoicorum repugnantiis</i>, 1050B 3-1050B 5) · Arístides Quintiliano (<i>De musica</i> 3.26.2-3.26.26) · Porfirio (<i>Ad Il.</i> 1.3) · Eustacio (<i>Ad Od.</i> 1.470.8-1.470.10) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 1.3c, <i>sch.</i> Ge <i>Il.</i> 1.5 y <i>sch.</i> D <i>Il.</i> 1.5)
	<i>Od.</i> 11.110-112.	<ul style="list-style-type: none"> · Arístides Quintiliano (<i>De musica</i> 3.26.2-3.26.26) · Estobeo (2.8.13.1-2.8.13.4) · Escolios de <i>Odisea</i> (<i>sch.</i> H <i>Od.</i> 1.8.50-70)
Cap. 121	<i>Od.</i> 5.436 y 5.427-5.429	No se han hallado paralelos.

4. Sobre la inmortalidad del alma y la transmigración en *De Homero*.

Del capítulo 122 en adelante, el autor volvía su atención, como él mismo indicaba, a la tutela de Homero en los asuntos humanos, τὰ ἀνθρώπεια πράγματα, es decir, en lo relativo al alma, su naturaleza, las pasiones que se originan en ella y las virtudes. También en esto Ps. Plutarco da la impresión de haber seguido una tradición bien establecida, a juzgar por los testimonios, directos o indirectos, que muestran a algunos de los más reconocidos sabios de la antigüedad valiéndose del poeta con la intención de extraer enseñanzas de índole moral. En páginas anteriores se hizo una breve referencia a los casos particulares de Pitágoras (*VP* 32.8-32.9, 25.111.10 y 29.146.4-29.164.6), Anaxágoras (Diógenes Laercio, 2.11.4-2.11.6), Platón (*Phd.* 94d 6-94e 6 ó *Smp.* 179a 7-179b 3) o Aristóteles (*EE.* 1230a 16-1230a 21, *EN.* 1113a 7-1113a 9, 1116a 20-1116a 28, 1116b 24-1116b 29, 1145a 18-1145a 22, *De An.* 427a 17-427a 26, etc.).

En concreto, entre los capítulos 122 y 126 el autor hacía depender de Homero la creencia sobre la inmortalidad del alma defendida por pitagóricos y platónicos, la doctrina de que aquella, según estos últimos, es alada y la tradición que hace de la sangre el sustento del aliento (*De Homero* 2 cap. 122); la convicción de que el verdadero ser del hombre está en el alma (*De Homero* 2 cap. 123); que, como parecen haber afirmado los órficos, de los que no hay mención alguna en el tratado, el cuerpo resulta ser para ésta una especie de cárcel o atadura terrenal (*De Homero* 2 cap. 124); y que, retomando la autoridad de Pitágoras, las almas sufren un proceso de transmigración tras la separación del cuerpo (*De Homero* 2 cap. 125).

Por supuesto, la filiación pitagórica de la creencia en la inmortalidad del alma a la que se alude en el capítulo 122 aparece explícitamente en bastantes textos. Se citaron las referencias a la misma idea en Aristóteles (*De An.* 407b 21-407b 23), Diodoro de Sicilia (5.28.6.1-5.28.6.4 y 18.1.1.1-18.1.1.3), los *Placita Philosophorum* atribuidos a Plutarco (889C 1-889C 2), Clemente de Alejandría (*Strom.* 6.2.27.2.1-6.2.27.3.1), Porfirio (*VP* 19.8-20.1 y 45.4-45.9), etc. Igualmente, sobre la alusión a Platón, la misma doctrina puede leerse en *Men.* 81a 10-81d 5, *Phdr.* 245c 5-246a 2, *R.* 614b 2-621b 7 y *Leg.* 892a 2-899d 2, con el añadido, según indicaba Ps. Plutarco, de *Phdr.* 246b 6-246c 4 en lo que atañe a la metáfora sobre las alas del alma. El autor podría haber manejado cualquiera de estos textos en la

composición del capítulo 122, sin embargo, el parecido que guarda con un escolio, *sch. Li Il. 16.857*, casualmente sobre el primer pasaje citado en ese capítulo, lleva a pensar que su fuente en este caso hubo de ser de naturaleza exegética. Por otro lado, según pudo mostrarse, en otros textos en los que se insinuaba el papel del poeta como inspirador de la misma idea sobre el alma, con o sin la referencia a filósofos concretos, se incluía con frecuencia el episodio usado por el autor. Así ocurría en Ateneo (11.117.3-11.117.10), el *Etymologicum Magnum* (*alpha* 34.22-34.29), el *Etymologicum Gudianum* (*alpha* 114.17-115.6) y los escolios (*sch. T Il. 16.857a* 1, *sch. b Il. 16.857a* 2 y *sch. Q Od. 10.517*). Aquellos hexámetros, *Il. 16.856-16.857*, entonces, parecen haber sido el eje en torno al que se articuló una tradición exegética relativa al alma de la que nuestro tratado no es más que otro eslabón, aunque especialmente cercano a *sch. Li Il. 16.857*.

El autor incluía entre estas reflexiones la identificación del Hades con el aire, junto con una etimología que hacía derivar el sustantivo a partir del adjetivo ἀειδής, esto es, “informe” o “invisible”, una apreciación a la que ya se había referido en el capítulo 97. Aunque el primer testimonio en recoger dicha opinión se remontaba a Platón (*Cra.* 403a 5-403a 8), es muy probable que su origen fuera más antiguo. Así, tanto la etimología como la identificación entre el dios y el aire subterráneo podía ponerse en relación, por un lado, con el tipo más primitivo de exégesis homérica, aquél que buscaba en la épica afirmaciones de corte físico; y, por otro, con unos versos de Empédocles (fr. 31B 6 DK) en los que cuatro dioses, entre ellos Hades, eran empleados como insinuación de los cuatro elementos. La misma opinión sobre el nombre del dios a la que alude Ps. Plutarco podía leerse en otros textos que se resumen en el cuadro adjunto al final de esta sección.

Entre otros episodios en los que se mostraba la interacción de los vivos con los difuntos, el exégeta recurría en el capítulo 122 al de la Νεκυία para señalar la supervivencia del alma tras la muerte. El que allí Odiseo diera de beber sangre de un sacrificio a Tiresias buscando que el adivino le desvelara el camino de vuelta a Ítaca le daba pie para introducir una breve aclaración en la que consideraba a la sangre el alimento del πνεῦμα y, a su vez, éste el vehículo del alma. Aunque, como se indicó, dicho parecer tiene reminiscencias de algunas creencias pitagóricas y estoicas relativas a la sangre ya como alimento del espíritu, ya como éste mismo, el vocabulario elegido parecía ponerlo directamente en relación con determinadas convicciones neoplatónicas. Ps. Plutarco llamaba ὄχημα τῆς ψυχῆς al πνεῦμα

sin dar, desgraciadamente, más explicaciones. Como se indicó, en Proclo (*In Ti.* 3.234.8-3.234.12), Olimpidoro (*In Alc.* 5.7-5.13), Juan Filopono (*In de An.* 15.17.19-15.17.21), Miguel de Éfeso (*In EN IX-X* 560.3-560.7), Sofonias (*In de An.* 125.3-125.5) o Juan Actuario (*De spiritu animali* 1.5.10.1-1.5.10.4) podían leerse menciones sobre un πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς que hacía las veces de catalizador para el alma en la unión con el cuerpo durante su existencia terrena. A pesar de que la idea tiene precedentes en Platón (*Ti.* 41d 8-41e 2) y Aristóteles (*GA* 736b 29-737a 1) que realmente podrían estar tras las afirmaciones de nuestro exégeta, la posibilidad de que el origen de la referencia al vehículo del alma en *De Homero* se encontrara en la filosofía neoplatónica daba de frente con la datación anterior a esta escuela que se ha propuesto para la obra. Por consiguiente, la coincidencia terminológica, según se indicó, podría tener dos explicaciones: o bien que dicha coincidencia realmente no fuera tal y que el autor estuviera aludiendo a una doctrina distinta, o bien que, de hecho, éste se refiera a la misma idea que más tarde desarrollará el neoplatonismo, pero en un estadio aún primitivo de su desarrollo, lo que daría cuenta de las diferencias entre ambas.

En cuanto a los párrafos siguientes, la identificación entre el ser humano y el alma recogida en el capítulo 123 podría tener su origen en una afirmación semejante del espurio *Alcibíades I* (129e 9-130c 7), un diálogo, según se demostró, que se consideraba de vital importancia en la iniciación a la filosofía platónica. Así lo afirmaban, al menos, Albino (*Intr.*5.11-5.17) y el anónimo *De Philosophia Platonica* (26.18-26.20). Los dos únicos versos citados en este capítulo aparecían aproximadamente con la misma interpretación en Proclo (*In R.* 1.172.6-1.172.30), cuyo parentesco con *De Homero* en este caso llevaba a pensar en un eventual recurso a la misma fuente.

La idea que el autor desarrollaba a continuación, la creencia de que el cuerpo resulta ser una especie de cárcel para el alma, en el capítulo 124, parece ser de origen órfico, según indicaba Platón en *Cra.* 400c 1-400c 9. El filósofo es el responsable, además, de las referencias más antiguas sobre la misma, aunque no siempre con menciones sobre el orfismo (*Phd* 62b 2-62b 6, 67c 5-67d 2 y 82d 9-83a 1, *Ti.* 73b 3-73b 5 y 73d 5-73d 7 y *Grg.* 493a 1- 493a 3). Después de él, el tópico es recurrente en la literatura grecolatina y está lo suficientemente extendido como para que el autor no se hubiera visto con necesidad de acudir a una fuente concreta. Como se indicó, la idea también era mencionada por

Cicerón (*Pro Scauro* 4.3-5.1, *Resp.* 6.14.4-6.14.6), Virgilio (*Aen.* 6.733-6.734), Séneca (*De Beneficiis* 3.20.1.1-3.20.2.3), Ps. Dionisio de Halicarnaso (*Rh.* 6.5.13-6.5.19), Máximo de Tiro (7.5a.1-7.5a.7), Dion de Prusa (*Or.* 32.90.9-32.91.1), Flavio Filóstrato (*VA* 7.26.44-7.26.47), Plotino (2.9.7.10-2.9.7.11, 4.8.1.28-4.8.1.33 ó 4.8.3.1-4.8.3.4), Zenón de Verona (*Tractatus* 1.2.2.1-1.2.2.8), Mauro Servio Honorato (*Aen.* 6.703.10-6.703.14), Eustacio (*Ad Il.* 3.510.23), la gran mayoría de los léxicos (por ejemplo, los *Epimerismos Homéricos* [delta 115], *Etymologicum Magnum* [delta 255.36-255.44], *Suda* [delta 269], ó *Etymologicum Gudianum* [delta 344]) o alguno de los escolios homéricos (*sch.* *Ge Il.* 1.115).

Asociados al tópico del cuerpo como cárcel del alma Ps. Plutarco mencionaba dos casos de paronomasia muy conocida en la antigüedad, uno, σῶμα-σῆμα, que de acuerdo con las indicaciones de Platón (*Cra.* 400c 1-400c 9) era de origen órfico, y otro, δέμας-δεσμός o δεσμοπήριον, que podría haberse originado a partir de los comentarios de Aristarco de Samotracia, de acuerdo con Apolonio (*Lex.* 148.23-148.26). Tanto respecto a uno como a otro, se conserva una grandísima cantidad de paralelos, lo que indica la popularidad que debieron alcanzar. Se citaron como ejemplo los casos de Zenodoro (*Περὶ συνηθείας* 255.3-255.5), Clemente de Alejandría (*Strom.* 3.3.17.1.1-3.3.17.2.1), Justiniano (*Epistula ad Synodum de Origene* 124.1-124.5), *David Philosophus* (*Prol.* 31.10-31.13), Juan Lido (*Mens.* 4.159.42-4.159.44), la *Doctrina Patrum* (255.6-255.7), Melecio (*De Natura Hominis* 132.18-132.22), Focio (*sigma* 563.19-563.21), León de Constantinopla (*De Natura Hominum Synopsis* 78.1-78.3), los *Epimerismos Homéricos* (delta 115), Jorge Cedreno (*Compendium Historiarum* 1.662.16-1.662.18), Jorge Hamartolo (*Chronicon* 631.25-632.3), la *Suda* (*sigma* 835.1-835.2), el *Etymologicum Gudianum* (*sigma* 519.37-520.14 y *delta* 344.1-344.6), Eustacio (*Ad Il.* 1.98.18-1.98.25, 1.594.1-1.594.4, 2.405.9-2.405.15 y *Ad Od.* 1.399.28.1.399.29), el *Etymologicum Magnum* (delta 255.36-255.44), los *Lexica Segueriana* (*sigma* 379.14-379.16) y algunos escolios, uno de las Olímpicas de Píndaro (*sch. Patm. OI* 32.21-32.23), otro de la Hécuba de Eurípides (*sch. A Hec.* 368.3-368.5), otro más de la *Alexandra* de Licofrón (41.18-41.24), dos de los *Haliutica* de Opiano de Apamea (1.576.3-1.576.5 y 2.319.2-2.319.12) y otros dos de *Ilíada* (*sch. D Il.* 1.115 y *sch. Ge Il.* 1.115.5-1.115.11).

En relación con este último capítulo, *De Homero* 2 cap. 124, se mostró cómo Estobeo (1.41.10.1-1.41.10.12) había conservado un pasaje bajo el nombre de Plutarco que reproducía con algunas variantes el texto de nuestro tratado. Como se apuntó con anterioridad, pese a las diferencias, parece lógico pensar que las líneas reproducidas por el antólogo pertenecen, de hecho, a *De Homero*¹¹³⁸. El que el texto fuera citado con el nombre Πλουτάρχου indica que ya en el s. V d.C. el tratado circulaba como una más de las obras del de Queronea. Por otro lado, un esolio (*sch. D Il.* 1.115) contenía cinco de los seis pasajes propuestos en aquel capítulo, lo que llevaba a pensar en algún tipo de parentesco con nuestro tratado.

En los capítulos 125 y 126 el exégeta intentaba demostrar el conocimiento de Homero en lo que atañe al proceso de transmigración del alma tras la muerte del cuerpo. Como él, en algunos textos se destacaban ciertos pasajes de *Ilíada* y *Odisea* que podían interpretarse a la luz de dicha idea. Como ejemplo, se citaron algunas líneas de Plutarco (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1105F 8-1105F 10), Eustacio (*Ad Od.* 2.169.6-2.169.8) y dos de los escolios de la *Olímpica* segunda de Píndaro (*sch. Th. O2* 122-128 y *sch. BCDEQ O2* 104a). Para la mayoría de los episodios citados por el autor, sendas conversaciones de Aquiles y Héctor con sus monturas y el robo de las vacas de Helios por los compañeros de Odiseo, no se hallaron interpretaciones equivalentes, con la excepción, quizá, de Luciano (*Gall.* 2.1-2.13 y 4.4-4.13).

Sin embargo, el último de los episodios a los que aludía el autor en el capítulo 126, la transformación de la tripulación de Odiseo en animales por obra de Circe, parece haber gozado de una posición privilegiada en la tradición exegética. Aunque la interpretación del autor, esto es, que la figura de la hechicera había de ser entendida como la personificación de la transmigración, no encontraba más paralelos que unos párrafos de Porfirio conservados por Estobeo (1.49.60.1-1.49.60.67), pudo mostrarse cómo existían otros textos sobre el mismo episodio que parecían estar relacionados con su exégesis y que contenían el que, posiblemente, fue el embrión de la misma: Circe pudo haber sido entendida primero como representación del placer que embrutece al alma, según recogían Heráclito el Homérico (*All.* 72.2.1-72.3.3), Mauro Servio Honorato (*Aen.* 7.19.1-7.19.6), Eustacio (*Ad*

¹¹³⁸ La antología de Estobeo contiene capítulos enteros de *De Homero*, por ejemplo, el cap. 94 en 1.21.4.13-1.21.4.21, el cap. 95 en 1.22.2.1-1.22.2.20 ó el cap. 100 en 1.1d.11b.1-1.1d.11b.20.

Od. 1.378.44-1.378.45) y los escolios (*sch.* HQ Od. 9.98); es posible que luego se creyera que sus transformaciones hubieran acaecido en función de las pasiones a las que los hombres habían sucumbido, como cuentan Dion de Prusa (Or. 8.21.4-8.22.1), Ateneo (1.18.10-1.18.12) o Miguel Pselo (Oratoria minora, 33.17-33.19); y que, después o al tiempo de que empezara, quizá primero en círculos socráticos¹¹³⁹, a considerarse a Odiseo como el sabio prototipo de la ἀπάθεια o la ἐγκράτεια que obedece a la razón encarnada en Hermes, tal como insinúa Ps. Plutarco¹¹⁴⁰, se pasara a ver la figura de Circe ya no como el placer que hace perder la razón, sino como el proceso de la palingenesia que lleva a los hombres a reencarnarse en animales según su comportamiento en vida.

A continuación, el cuadro en el que se resumen los paralelos para las exégesis propuestas en estos capítulos. Como siempre, se han destacado aquellos de los que se sospecha que pudieran haber recurrido a la misma fuente que *De Homero*.

Cap. 122	Il. 16.856	<ul style="list-style-type: none"> · Ateneo (11.117.3-11.117.10) · <i>Etymologicum Magnum</i> (alpha 34.22-34.29) · <i>Etymologicum Gudianum</i> (alpha 114.17-115.6) · Escolios de <i>Ilíada</i> y <i>Odisea</i> (<i>sch.</i> Li Il. 16.857, <i>sch.</i> T Il. 16.857a 1, <i>sch.</i> b Il. 16.857a 2 y <i>sch.</i> Q Od. 10.517)
	Sobre la etimología de Ἄιδης	<ul style="list-style-type: none"> · Platón (<i>Cra.</i> 403a 5-403a 8) · Heráclito (<i>All.</i> 23.9.1-23.11.3, 24.6.1-24.7.3 y 74.6.1) · Estobeo (1.10.11b.1-1.10.11b.6) · Atenágoras (<i>Leg.</i> 22.1.2-22.2.6) · Diógenes Laercio (8.76.1-8.76.7) · Hipólito (<i>Haer.</i> 7.29.4.1-7.29.5.3) · Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.27.3-1.27.5, 2.101.17-2.101.18, 3.719.14-3.719.16, 3.721.22-3.721.23 y 4.661.9-4.661.11) · Juan Galeno (<i>Allegoriae in Hesiodi theogoniam</i> 331.16-331.18)

¹¹³⁹ Recuérdense la opinión de Sócrates sobre Odiseo en Jenofonte (*Mem.* 1.3.7.1-1.3.8.1), su preferencia por el héroe en el *Hippias Minor*, la sabia elección que Platón hace dar al itacense en el reparto de las almas de la *República* (R. 602c 3-620d 2), o la consideración de sabio que se daba al héroe entre cínicos y estoicos.

¹¹⁴⁰ Los numerosos testimonios que coinciden con él se resumen en el cuadro.

Cap. 122	Sobre la etimología de ἄιδης	· Dídimo el Ciego (<i>In Eccl.</i> [3-4.12] 91.2-91.5) · Juan Lido (<i>Mens.</i> 4.64.6-4.64.9)
	<i>Il.</i> 23.65 y 23.72	· Eustacio (<i>Ad Il.</i> 4.684.8-4.684.15) · Libanio (<i>Decl.</i> 2.1.21.1-2.1.21.5) · Proclo (<i>In R.</i> 1.152.8-1.152.12)
	Sobre la Νεκυία	· Plutarco (<i>Quaestiones Convivales</i> 740E 6-740F 1) · Proclo (<i>In R.</i> , 2.111.18-2.111.23) · Estobeo (1.49.53-1.49.70) · Eustacio (<i>Ad Od.</i> 1.400.38-1.400.42 y 1.405.11-1.405.12) · Escolios de <i>Odisea</i> (<i>sch.</i> Q <i>Od.</i> 10.517 y <i>sch.</i> BQ <i>Od.</i> 11.51)
Cap. 123	<i>Od.</i> 11.90-11.91	· Proclo (<i>In R.</i> 1.172.6-1.172.30) · Paladio (<i>In Hp.</i> 2.183.29-2.183.34) · Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.492.10-1.492.16, 3.305.7-3.305.12 y <i>Ad Od.</i> 1.401.2-1.401.9) · Escolios de <i>Odisea</i> (<i>sch.</i> HQ <i>Od.</i> 11.90)
	<i>Od.</i> 11.601-11.602	· Plutarco (<i>De facie in orbe lunae</i> 944F 5-945A 5) · Proclo (<i>In R.</i> 1.172.6-1.172.30) · Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.31.29-1.31.32)
Cap. 124	<i>Il.</i> 1.115	· Estobeo (1.41.10.1-1.41.10.12) · Escolios de <i>Iliada</i> (<i>sch.</i> Ge <i>Il.</i> 1.115 y <i>sch.</i> D <i>Il.</i> 1.115)
	<i>Od.</i> 4.796	· Apolonio (Lex. 148.23-148.26) · Escolios de <i>Iliada</i> (<i>sch.</i> D <i>Il.</i> 1.115)
	<i>Od.</i> 18.251	No se han hallado paralelos.
	<i>Il.</i> 7.79	· Apolonio (Lex. 148.23-148.26) · Estobeo (1.41.10.1-1.41.10.12) · <i>Etymologicum Gudianum</i> (sigma 519.37-520.3) · Eustacio (<i>Ad Il.</i> 2.405.9-2.405.15) · Escolios de <i>Iliada</i> (<i>sch.</i> D <i>Il.</i> 1.115)
	<i>Od.</i> 24.187	· Escolios (<i>sch.</i> D <i>Il.</i> 1.115)
	<i>Od.</i> 11.53	· Eustacio (<i>Ad Il.</i> 2.405.9-2.405.15) · Escolios de <i>Iliada</i> (<i>sch.</i> D <i>Il.</i> 1.115)

Cap. 125	Las palabras de Aquiles y su corcel	· ¿ Luciano (<i>Gall.</i> 2.1-2.13 y 4.4-4.13)?
Cap. 126	Circe como alegoría de la transmigración	· Estobeo (1.49.60.1-1.49.60.67)
	Sobre la etimología de Αἰαίη	· Mauro Servio Honorato (<i>Aen.</i> 7.10.4-7.10.5 y 3.386.5-3.386.7) · Estobeo (1.49.60.27-1.49.60.30) · Hesiquio (<i>alpha</i> 1662.2-1662.6) · <i>Etymologicum Genuinum</i> (<i>alpha</i> 172.1-172.5) · <i>Etymologicum Magnum</i> (<i>alpha</i> 27.5-27.7) · <i>Etymologicum Symeonis</i> (1.122.19-1.122.22) · Escolios de la <i>Alejandra</i> de Licofrón (815.86-815.88) · Escolios de <i>Odisea</i> (<i>sch.</i> MS <i>Od.</i> 9.32)
	La sabiduría de Odiseo	· Jenofonte (<i>Mem.</i> 1.3.7.1-1.3.8.1) · Heráclito (<i>De Incredibilibus</i> 11.1-11.4) · Horacio (<i>Ep.</i> 1.2.18-1.2.26) · Heráclito el Homérico (<i>All.</i> 70.1.1-70.5.2 y 70.3.1-70.3.3) · Séneca (<i>Dialogi</i> 2.2.1.8-2.2.1.10) · Ario Dídimio (<i>Liber de Philosophorum Sectis</i> 59,1.3-59,1.9) · Ateneo (1.18.10-1.18.12) · Arístides Quintiliano (<i>De musica</i> 2.18.32-2.18.36) · Procopio (<i>Ep.</i> 2.20-2.23) · Eustacio (<i>Ad Od.</i> 1.17.7-1.17.11, 1.22.15-1.22.16, 1.200.33-1.200.35, 1.208.6-1.208.8, 1.309.26-1.309.28, 1.313.45, 1.319.7-1.319.10, 1.325.11-1.325.13, 1.332.31-1.332.32, 1.352.26-1.352.27, 1.370.25-1.370.29, 1.378.44-1.379.7, 1.383.45-1.384.2, 1.384.25-1.384.44, 2.3.24-2.3.28, 2.3.40-2.3.43, etc.) · Escolios de <i>Odisea</i> (<i>sch.</i> HMQR <i>Od.</i> 1.1 y <i>sch.</i> T <i>Od.</i> 10.305)
Hermes como alegoría del λόγος	· Filodemo (<i>Mus.</i> 34.29-34.33 Kemke) · Heráclito (<i>All.</i> 55.1.1-55.3.1 y 72.1.1-72.19.3)	

<p>Cap. 126</p>	<p>Hermes como alegoría del λόγος</p>	<ul style="list-style-type: none"> · Ps. Clemente de Roma (<i>Hom. Clem.</i> 6.15.2.1-6.15.3.1) · Cornuto (<i>N.D.</i> 20.18-20.21) · Plutarco (<i>Amatorius</i> 757B 8-757B 10) · Justino Mártir (<i>Apol.</i> 21.2.3-21.2.4 y 22.2.3-22.2.4) · Ateneo (1.18.10-1.18.12) · Porfirio (<i>Ad Il.</i> 20.67sq.17-20.67sq.18) · Hipólito (<i>Haer.</i> 4.48.2.1 y 5.7.29.2-5.7.29.3) · Eusebio (<i>PE</i> 5.3.5.1-5.3.5.3) · Estobeo (1.5.14.1-1.5.14.14 y 1.49.60.63-1.49.60.67) · Proclo (<i>In Alc.</i> 105.1-105.3) · Cirilo de Alejandría (<i>Contra Julianum</i> 1.36.19-1.36.22) · Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.279.21-1.279.25, 2.98.9, 4.863.15, 4.882.5 y <i>Ad Od.</i> 1.15.4, 1.196.17-1.196.18, 1.198.10-1.198.13, 1.275.36-1.275.37) · La <i>Suda</i> (<i>epsilon</i> 3037.1-3037.6) · Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.279.21-1.279.25, 2.98.9, 4.372.4-4.372.7, 4.863.15, 4.882.5 y <i>Ad Od.</i> 1.15.4, 1.196.17-1.196.18, 1.198.10-1.198.13, 1.275.36-1.275.37) · El léxico de Ps. Zonaras (<i>epsilon</i> 863.27-863.29) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch. D Il.</i> 5.385.97-5.385.98, <i>sch. Q Il.</i> 15.319, <i>sch. D Il.</i> 20.67, <i>sch. b Il.</i> 20.72b 2 ó <i>sch. D Il.</i> 20.74, <i>sch. DEJ Od.</i> 1.38.15-1.38.17 y <i>sch. EQ Od.</i> 8.322) · Escolios de los <i>Halieutica</i> de Opiano (2.27.1-2.27.2) · Escolios de Aretas sobre el <i>Iuppiter Tragoedus</i> de Luciano (<i>Sch. VΔ in Jtr.</i> 21.43.12) · Un comentario anónimo a la <i>Retórica</i> aristotélica (<i>In Rh.</i> 149.5-149.7)
---------------------	---------------------------------------	--

5. Sobre la naturaleza del alma en *De Homero*.

Curiosamente, aunque el autor había tratado sobre el alma en los capítulos precedentes, sobre su inmortalidad y la transmigración, no aborda, sin embargo, dos

cuestiones primordiales, como son su naturaleza y las partes de las que se compone, hasta el capítulo 127. En éste se intentaban hacer pasar por homéricas dos definiciones estoicas de alma, una, como πνεῦμα συμφυές, y otra, como ἀναθυμίασις αἰσθητική, que también otros autores relacionaron con la secta: Diógenes Laercio (7.156.5-7.156.8 [= fr. 778.1-778.4 Arnim]), Galeno (*PHP* 3.1.9.1-3.1.10.3 [= fr. 885.1-885.8 Arnim], *PHP* 3.1.10.1-3.1.10.3 [= fr. 885.6-885.8 Arnim], *In Hippocratis Epidemiorum librum VI commentaria* 17b.251.1-17b.251.3 [= fr. 715.1-715.4 Arnim]), Ps. Alejandro de Afrodisias (*De anima libri mantissa* 117.30-118.2 [= fr. 792.9-792.11 Arnim]), Eusebio (*PE* 15.20.2.2-15.20.3.5 [= fr. 141.1-141.13 Arnim]), o Estobeo (2.7.5b7.5-2.7.5b7.6 [= fr. 305.4-305.5 Arnim]). En pocos de estos testimonios se recogían ambas definiciones, como en el caso de *De Homero*. Sin embargo, se apuntó cómo una y otra pueden leerse en aquel esolio de *Ilíada, sch. Li Il. 16.857* (= fr. 778.1-778.3 Arnim), que, recuérdese, seguía a otro sobre el mismo verso y en el mismo manuscrito (el *Lipsiensis Graecus* 32) muy semejante en expresión y contenido a las primeras líneas del capítulo 122. Esa coincidencia llevaba a postular algún tipo de parentesco entre dichos escolios y *De Homero*, aunque, como en otras ocasiones, precisar su naturaleza se hacía imposible.

Sobre la concepción platónica del alma como un ente incorpóreo que se leía en el capítulo 128, se aclaró cómo el término ἀσώματος no es usado por el filósofo en relación con el alma más que una vez, en *Phd.* 85e 3-86d 4, y en el contexto de la teoría pitagórica que la asimilaba a una especie de armonía, rechazada unas líneas más adelante por Sócrates. Por supuesto, el carácter inmaterial del alma o, al menos, separado de lo material, se deduce de la lectura de algunos pasajes de sus diálogos, pero nunca se afirma expresamente. Se recordó cómo en *Phd.* 80a 10-80b 6 se la describe en términos contrarios al cuerpo, cómo en *Ti.* 34c 4-35a 1 se cuenta que fue creada antes que éste, en *Phd.* 64c 4-64c 5, que lo sobrevive tras la muerte, en *Phd.* 66b 7-66e 4, que únicamente cuando se ha separado del cuerpo le es posible al alma alcanzar el verdadero conocimiento, cómo en *Phd.* 79b 16-79e 5, *Plt.* 286a 5-286a 7 y *Sph.* 246b 6-24b 8 la asemeja el filósofo a las ideas, etc. A pesar de la ausencia de referencias explícitas en Platón, la idea es recurrente en autores relacionados con la Academia, lo que lleva a pensar en que aquella concepción del alma pudiera haber sido abordada de un modo más directo en la doctrina esotérica. Se hizo referencia a los casos de Galeno (*Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*

4.785.12-4.785.15 y 4.787.8-4.787.9), Ps. Galeno (*De historia philosophica* 24.10-24.11 y *Definitiones medicae* 19.335.11-19.335.12), Proclo (*In Ti.* 2.154.12-2.154.13), el anónimo del s. VI d.C. *Prolegomena philosophiae Platonicae* (12.3-12.5), Juan Filopono (*In de An.* 15.100.1 y 15.124.2-15.124.3), un comentario sobre el *De Anima* de Aristóteles atribuido a Simplicio (*In de An.* 11.30.26-11.30.30) y Miguel Pselo (*Opuscula logica, physica, allegorica, alia* 55.1279-55.128). En cuanto a Aristóteles, al contrario que Platón, se había expresado más abiertamente en lo que respecta a la naturaleza del alma, de modo que, como puede leerse en *De An.* 414a 14-414a 20, había negado explícitamente su carácter corpóreo. Dicho pasaje podría haber constituido perfectamente la fuente de nuestro autor en su afirmación del capítulo 128, pero, como ocurría en el caso de Platón, existen también otros textos que hacen mención sobre el parecer del filósofo al respecto: el espurio *De anima libri mantissa* atribuido a Alejandro de Afrodisias (113.26-113.28), dos fragmentos del Περὶ Ψυχῆς de Jámblico en la antología de Estobeo (1.49.32.24-1.49.32.26 y 1.49.33.5-1.49.33.8), la *Suda* (*delta* 1573.9-1573.11) o uno de los escolios sobre la *Ética a Nicómaco* (*Scholia in ethica Nicomachea e cod. Paris. gr.* 1854, 1173b 20). Es decir, la concepción incorpórea del alma parece haberse asociado universalmente a los nombres de Platón y Aristóteles, de tal modo que el autor podría haberla leído casi en cualquier escrito. Lo conciso y directo de su expresión, no obstante, lleva a pensar que sus palabras muy probablemente tuvieran como fuente última la doxografía.

El exégeta continuaba con otra doctrina platónica, la que considera al cuerpo como vehículo del alma en tanto dure su existencia terrena, que, según se pudo mostrar, tiene su precedente más antiguo en el *Timeo* (*Ti.* 69c 5-69d 1). Del mismo modo que en los casos anteriores la idea vuelve a aparecer más adelante en autores como Basilio de Cesarea (*Quod rebus mundanis adhaerendum non sit*, 31.549.1-31.459.4), un fragmento del Περὶ Ψυχῆς de Jámblico conservado por Estobeo (1.49.36.30-1.49.36.32), Simplicio (*In Ph.* 10.946.14-10.946.20) o Miguel Pselo (*Theologica* 34.19-34.21). En relación con esta misma idea, Ps. Plutarco proseguía con la creencia en que algún tipo de πνεῦμα sirve al alma como vehículo una vez se ha producido la muerte del cuerpo. Explicaba el exégeta, al parecer, en un intento por justificar las visiones de fantasmas, que a veces ese πνεῦμα conserva la forma del cuerpo. Su punto de vista es muy parecido al de Platón en *Phd.* 81c 4-81d 4 y al

recogido más tarde por Juan Filopono (*In de An.* 15.17.19-15.17.23). La idea parece ser platónica, algo coherente con la perspectiva tomada por el autor en el capítulo 128.

Para terminar dicho capítulo, Ps. Plutarco se disponía a demostrar el origen homérico de la concepción incorpórea del alma. Damascio, en su comentario del *Fedón* (*In Phd.* 222.4-222.7), defendía la misma postura. Este autor, sin embargo, justificaba aquella creencia apoyándose en la descripción que el poeta hace del alma como una sombra. Su demostración era claramente distinta a la observación sobre el uso del sustantivo $\sigma\omega\mu\alpha$ de la que se vale nuestro exégeta, de modo que no parecía probable que hubiera relación entre ambas observaciones.

El autor continuaba la sección dedicada al alma en el capítulo 129 con la doctrina platónica de su división tripartita. Desde el *Fedro* (246a 6-246b 4), el libro cuarto de la *República* (*R.* 436a 9-436b 1 y 439d 4-441a 3), o el *Timeo* (*Ti.* 69c 3-72d 3), la idea se encuentra recurrentemente no sólo en obras filosóficas, sino también en la doxografía y en la tradición exegética sobre Homero: en Filón de Alejandría (*Legum Allegoriarum* 1.70..3-1.70.7), Albino (*Epitome Doctrinae Platonicae* 5.2.1-5.2.4), Ps. Plutarco (*Placita Philosophorum* 898A 2-898A 5), Aecio (*De Placitis reliquiae* [*Theodoreti et Nemesii excerpta*] 389.16-389.20), Apuleyo (*Plat.* 1.13.1-1.13.11), Teodoreto (*Affect.* 5.19.3-5.19.6), Galeno (*PHP* 2.3.24.1-2.3.24.5 e *In Pl. Tim.* fr. 4.1-4.7 Larrain), Ps. Galeno (*De historia philosophica* 24.37-24.38), Eusebio (*PE* 15.60.1.1-15.60.1.3), Troilo (*Prol.* 54.2-54.6), Juan Lido (*Mens.* 2.8.24-2.8.26), Juan Filopono (*In de An.* 15.194.29-15.194.32) o Ps. Zonaras (*Tau* 1744.7-1744.20).

Como ocurre en *De Homero*, también Eustacio (*Ad Il.* 4.415.14-4.415.19) suponía que Platón había encontrado la inspiración en el poeta al considerar que el alma constaba de tres partes. Según se explicó, es posible que tanto el bizantino como nuestro autor tuvieran parte de razón en este caso y que algunas características de la epopeya homérica, como la diferencia entre $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ y $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ que se percibe en *Ilíada* y *Odisea*, hubieran inspirado al filósofo, de un modo intencionado o inadvertidamente. Esta posibilidad se mostraba tanto más plausible, cuanto que el mismo Platón, en *R.* 441b 6-441c 2, se había valido de un verso de *Odisea* (*Od.* 20.17) para indicar el diálogo entre las partes racional e irracional del alma. Ocurría que dicho hexámetro pertenecía al mismo pasaje que el segundo de los citados por Ps. Plutarco. De hecho, era el inmediatamente anterior. Podría ser, por tanto,

que con el tiempo se añadieran más versos al elegido por el filósofo y que Platón, de hecho, estuviera en el inicio de la tradición exegética que terminó dando lugar a afirmaciones como las de nuestro autor en el capítulo 129. Según Galeno (*PHP* 3.2.10.1-3.2.17.1), Crisipo había incluido el mismo verso citado por Platón en una extensa antología que pretendía autorizar las ideas estoicas sobre el alma. A continuación, criticaba su interpretación y la corregía partiendo de un punto de vista platónico. Como se explicó en páginas anteriores, a partir de su testimonio es posible suponer que la antología reunida por Crisipo fuera usada más adelante por otras escuelas filosóficas que buscaran ampararse en la autoridad del poeta, aunque, naturalmente, éstas variarían la exégesis del estoico para hacerla coincidir con la doctrina propia de cada una. Es muy posible que nuestro autor, o su fuente, conocieran dicha antología. Así, la interpretación de dos de los hexámetros citados en el capítulo siguiente con los que se intentaba demostrar el influjo de Homero en la idea tripartita del alma se encontraba también en la crítica de Galeno. Y ocurre, además, que, precisamente en ese capítulo, *De Homero* 2 cap. 130, se contraponen al parecer platónico una creencia estoica, la que consideraba que tanto el raciocinio como las pasiones tienen su sede en el corazón. Esta creencia, por supuesto, también se presumía originada en la poesía homérica. En resumen, tanto el capítulo 129 como el siguiente mostraban paralelismos con el pasaje de Galeno mencionado arriba que, como se indicaba, llevan a pensar en algún tipo de relación entre dicho texto y nuestro tratado.

A continuación, el cuadro en el que se resumen los paralelos para la interpretación de los versos citados en estos capítulos. No se incluye el capítulo 128, porque en él no se interpretaba ningún hexámetro, ni se mencionaba pasaje alguno de la poesía homérica.

Cap. 127	<i>Il.</i> 9.609-9.610 y 10.89-10.90	· ¿Eustacio (<i>Ad Il.</i> 2.816.16-2.816.17 y <i>Ad Od.</i> 2.124.40-2.124.41)?
	<i>Il.</i> 23.100-23.101	· ¿Eustacio (<i>Ad Il.</i> 4.693.1-4.693.2)? · ¿Ecolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> b <i>Il.</i> 23.100)?
	<i>Il.</i> 15.262 y 20.110	No se han hallado paralelos.
	<i>Il.</i> 4.524 y 13.654	· Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> bT ^{III} <i>Il.</i> 13.654a y <i>sch.</i> Ge <i>Il.</i> 13.654)

Cap. 127	<i>Il.</i> 22.475	· ¿Eustacio (<i>Ad Il.</i> 4.656.3-4.656.6)? · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 22.475b y <i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 22.475c)
	<i>Il.</i> 5.697-5.698	· Porfirio (<i>Antr.</i> 25.1-25.7) · ¿Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 5.697-8)?
	<i>Il.</i> 20.440	· Orión (<i>Etymologicum, psi</i> 167.7-167.11) · <i>Etymologicum Gudianum</i> (<i>psi</i> 575.23-575.27)
Cap. 129	<i>Od.</i> 20.18	· Platón (<i>R.</i> 441b 6-441c 2) · Galeno (PHP 3.3.2.4-3.3.4.3 y 3.3.7.4-3.3.10.4) · Proclo (<i>In R.</i> 1.223.22-1.224.5 y <i>De Prov.</i> 17.5-17.9) · Elías (<i>In Cat.</i> 180.14-180.22) · Miguel Pselo (<i>Opuscula psychologica, theologica, daemonologica</i> 32.11-32.15)
	<i>Od.</i> 20.22-20.23	· Plutarco (<i>De garrulitate</i> 506A 1-506B 6)
	<i>Il.</i> 18.112-18.113 ó 19.65-19.66	· Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> A <i>Il.</i> 18.113a, <i>sch.</i> A <i>Il.</i> 18.113b y <i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 112-113)
	<i>Il.</i> 9.108-9.111 <i>Il.</i> 9.645-9.647 <i>Il.</i> 22.129-22.130 <i>Il.</i> 22.136-22.137	No se han hallado paralelos
Cap. 130	<i>Od.</i> 20.13	· Galeno (PHP 3.2.11.3) · ¿Ateneo (15.36.20-15.36.35)? · Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.221.24-.221.29) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> AbT <i>Il.</i> 1.524b)
	<i>Il.</i> 24.128-24.129	· Eustacio (<i>Ad Il.</i> 4.878.18-4.878.24) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> AT <i>Il.</i> 24.192a 1y <i>sch.</i> b <i>Il.</i> 24.192a 2)
	<i>Il.</i> 10.94-10.95	· Ateneo (15.36.20-15.36.35)
	<i>Il.</i> 2.451-2.452	· Galeno (PHP 3.2.12.1-3.2.12.7) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> T <i>Il.</i> 11.12b)
	<i>Od.</i> 18.54 <i>Od.</i> 17.286.	No se han hallado paralelos

6. Sobre la virtud y las pasiones en *De Homero*.

La demostración de que Homero se había anticipado a las generaciones posteriores en determinadas reflexiones de corte filosófico terminaba en los capítulos 131 a 144 con un repaso a las enseñanzas sobre ética contenidas en *Ilíada* y *Odisea*. Las doctrinas expuestas por el autor en esta sección alternaban la perspectiva peripatética y la estoica y en bastantes casos se percibía el recurso no a la fuente, sino a la literatura doxográfica. El exégeta apelaba al origen homérico de ciertas afirmaciones sobre la ira (cap. 131), la indignación y la compasión (cap. 132) y la virtud y el vicio (cap. 133). A continuación, entre los capítulos 134 y 137, se sucedían la definición que habían dado la Estoa y el Liceo respectivamente a la virtud y el papel que ésta jugaba, según una y otra escuela, en la consecución de la εὐδαιμονία. Su exposición seguía en los capítulos 138 a 140 con una enumeración de algunos de los bienes externos (belleza, prudencia, linaje, honra, descendencia, familia, riqueza y poder) sin los que, siguiendo de nuevo a Aristóteles (cap. 141), consideraba que se hacía difícil alcanzar la virtud. La sección terminaba con la opinión también peripatética que concebía la virtud como un tipo de actividad (cap. 142) y, volviendo al estoicismo, con la creencia en que los hombres buenos son amigos de los dioses (cap. 143) y en que la virtud es enseñable (cap. 144).

Tanto la relación que se establecía entre la tristeza y la ira, como la definición de ὀργή en el capítulo 131 tenían, a pesar del silencio del autor, claros precedentes en la filosofía aristotélica. Afirmaciones como las recogidas por el autor en aquellas líneas podían leerse en *An.* 403a 29-403b 1, *Pr.* 889a 15-889a 17, *EN* 1149b 20-1149b 21, *MM* 2.6.26.7-2.6.26.9, *Pol.* 1312b 32-1312b 34, *Rh.* 1378a 30-1378a 32 y 1379a 10-1379a 12. Por supuesto, dichas ideas tuvieron eco en numerosísimos autores, como Alejandro de Afrodisias (*In Metaph.* 550.25-28), Galeno (*De Sanitate Tuenda* 6.138.7-6.138.10, *De Causis Morborum* 7.4.13-7.4.15, *De Differentiis Februm* 7.283.7-7.283.9, *De Causis Pulsuum* 9.58.15-9.58.17), Juan Filopono (*In de An.* 15.44.6-15.44.8, 15.58.24-15.59.2, 15.64.2-15.64.3, 15.64.15-15.64.16 y 15.231.6-15.232.9, *In APo* 13,3.364.22, 13,3.364.24, 13,3.365.12-13,3.365.13, 13,3.365.33-13,3.365.34, 13,3.373.31-13,3.373.32, 13,3.374.15-13,3.374.16), el comentario al *De Anima* aristotélico atribuido a Simplicio (*In de An.* 11.20.19-11.20.20 y 11.23.29-11.23.30), etc. Como ocurre en otras ocasiones, el número de

testimonios que se hacían eco de dichas doctrinas era tan alto que, de nuevo, podía suponerse al exégeta en conocimiento de aquéllas sin necesidad de recurrir a la fuente peripatética. Del mismo modo que en *De Homero*, la definición de ὀργή es puesta en relación con el poeta por Eustacio (*Ad Il. Ad Il.* 1.22.1-1.22.11 ó 4.145.23-4.146.5) y los escolios (*sch. Ge Il.* 9.256, *sch. A Il.* 9.256a, *sch. A Il.* 9.678a ó *sch. AbT Il.* 18.110a).

La explicación en el mismo capítulo sobre los efectos de la ira y el miedo en el organismo como resultado de la condensación y la rarefacción de cierto πνεῦμα era, también, común en los escritos aristotélicos. Según se mostró, ésta podía leerse en *Mete.* 366b14-366b 22 y *Pr.* 889a 15-889b 3, 947b 23-947b 29, 948b 13-948b 19 y 948a 35-948a 38. Para demostrar que Homero se había anticipado a la explicación peripatética, junto con algunos hexámetros, el autor se servía del uso que el poeta había dado en *Ilíada* y *Odisea* de cierto vocabulario, el verbo ῥιγέω, el adjetivo κρυόεις y el sustantivo θαλπωρή. Algunos testimonios, como el de Porfirio (*Zetemata codicis Vaticani* 302.5-302.9 [= *Ad Il. Lib. I, recensiones V et X* 64.5-64.12]), Eustacio (*Ad Il.* 1.648.3-1.648.6, 2.348.7-2.348.9, 2.642.15-2.643.1, 4.23.11-4.23.12 y *Ad Od.* 1.44.39-1.44.42), dos escolios de *Ilíada* (*sch. AbT Il.* 9.2b o *sch. Ge Il.* 9.2) o el *Etymologicum Magnum* (*rho* 703.55-704.10) coincidían con la observación de Ps. Plutarco. Pero entre todos destacaba el *Etymologicum* de Orión (*sigma* 145.32-146.3). En él se relacionaba al gramático Filóxeno de Alejandría como el responsable, en su *Περὶ τῆς Ῥωμαίων Διαλέκτου*, de tal tipo de afirmaciones sobre el léxico homérico y, aunque su interpretación presentaba ligeras diferencias respecto a la de nuestro autor, coincidía con ella a grandes rasgos. Se abría la posibilidad, entonces, de que Filóxeno la hubiera originado o, al menos, de que hubiera sido importante en su transmisión. El testimonio de lexicógrafo, en cualquier caso, permitía suponer la existencia de dicha interpretación en el s. I a.C.

Ps. Plutarco continuaba en el capítulo 132 con la suposición peripatética, según él mismo indica, de que la indignación (νέμεσις) y la compasión (ἔλεος) han de considerarse pasiones nobles (ἀστεῖα). Posiblemente nuestro autor tenía en mente la definición de virtud ética como la elección del medio entre dos extremos que se contenía en la *Ética Eudemia* (1220b 21-1220b 35), la misma a la que alude un poco más adelante, en el capítulo 135. El problema, como se apuntó, es que Aristóteles no usa jamás el adjetivo ἀστεῖα para referirse a pasión alguna. El único caso en que dicho término se relacionaba con la ética del Liceo se

encontraba en un pasaje de Ario Dídimo conservado por Estobeo (2.7.21.1-2.7.21.6). Bajo el título Ἀριστοτέλους καὶ τῶν λοιπῶν Περιπατητικῶν περὶ τῶν ἠθικῶν δόγματα se distinguían tres tipos de pasiones: φαῦλα, μέσα ο, coincidiendo con Ps. Plutarco, ἀστεῖα. Entre estas últimas, precisamente como ocurre en *De Homero*, Ario Dídimo incluía la indignación y la compasión. Este detalle llevaba, de nuevo, a la conclusión de que el exégeta se había valido más de la doxografía que de cualquier escrito del filósofo. De hecho, las definiciones de νέμεσις y ἔλεος contenidas en el mismo párrafo, aun teniendo también un claro origen aristotélico (*EN* 1108a 35-1108b 6, *EE* 1233b.23-26, *Rh.* 1385b13-1385b 16, 1386b 8-1386b 15, *MM* 1.27.1.1-1.27.2.7), resultaban ser más parecidas a las encontradas en otros textos, como en Plutarco (*De virtute morali* 451E 2 y fr. 31.6-31.8 Sandbach [= *Scholia in Hesiodi Op.* 198.6-198.7 Gaisford]), Luciano (*Prom* 1.21-2.2), Eustacio (*Ad Il.* 4.777.3-4.777.7) o un comentario anónimo de la *Ética a Nicómaco* (*In EN* 38.4-38.5).

Ps. Plutarco proseguía con la ética del Liceo en el capítulo 133, al relacionar la virtud y el vicio en grado sumo con la divinidad y la brutalidad respectivamente. Se mostraron algunos textos que hacían referencia a aquella idea, como *MM* 2.4.3.1-2.5.3.6 y, aún más relevante respecto a *De Homero*, *EN* 1145a 15-1145a 27, donde Aristóteles se ayudaba de dos versos de *Ilíada* (*Il.* 24.258-24.259) para ilustrar su argumentación. Es posible que este último pasaje hubiera inspirado a nuestro autor en la composición del capítulo 113, aun cuando los pasajes homéricos usados son distintos en ambos casos. Sin embargo, según se explicó, el filósofo se había hecho eco de la misma creencia sólo para matizarla, pues, a su entender, la actitud de un dios constituía algo “más estimado que la virtud” (τιμιώτερον ἀρετῆς) y la de un animal “una clase distinta del vicio” (ἕτερόν τι γένος κακίας). La postura del filósofo, por tanto, variaba notablemente respecto de la expresada en *De Homero*, de modo que, de nuevo, podía suponerse que Ps. Plutarco se había referido a una doctrina aristotélica sin recurrir a la fuente, sino a través de literatura secundaria. Pese a este detalle, en lo que atañe a las motivaciones del exégeta, se mostró que, al atribuir a *Ilíada* y *Odisea* todo tipo de enseñanzas sobre la virtud, estaba entroncando en una tradición exegética bastante antigua a la que también pertenecían Platón (*R.* 598d 7-598e 2), Dion de Prusa (*Or.* 55.9.1-55.9.6), Juan Galeno (*Allegoriae in Homeri Iliadem* 424.5-424.8) o Máximo de Tiro (26.6a.1-26.6b.1).

En la definición de ἀρετή según las escuelas estoica o peripatética incluida en los capítulos siguientes, 134 y 135 respectivamente, se daban circunstancias parecidas. Por un lado, los textos estoicos que, como se indica en *De Homero*, relacionan la virtud y la ἀπάθεια expresaban la idea de un modo algo más desarrollado, como ocurría en Diógenes Laercio (7.117.1-7.117.3 [= fr. 448 Arnim]), Arriano (*Epict.* 1.4.28.1-1.4.29.3 [= fr. 144.4-144.6 Arnim]), o un comentario anónimo de la *Ética a Nicómaco* (*Anonymi In EN II-V* 128.5-128.8 [= fr. 201 Arnim]). Por otro, el exégeta parecía ignorar los intentos del estoicismo medio por moderar la postura original de la escuela respecto a la ἀπάθεια, concediendo en el hombre virtuoso ciertas pasiones o εὐπάθειαι. Recuérdese que sabemos de este cambio por Andronico Rodio (*De passionibus lib. primus* 6.1.1-6.1.4 [= fr. 432 Arnim]), Plutarco (*De Virtute Morali* 449A 2-449B 7 [= fr. 439 Arnim]), Diógenes Laercio (7.116.1-7.116.6 [= fr. 431 Arnim]), el léxico *Suda* (*epsilon* 3633.1-3633.6) o el de Ps. Zonaras (*epsilon* 910.4-910.8). Ps. Plutarco guarda un curioso silencio sobre esto último, un hecho que permite deducir que o su conocimiento sobre la filosofía estoica, al menos la heterodoxa, era muy superficial, o se había apoyado en una fuente anterior a la moderación en la doctrina de la ἀπάθεια, o, quizá, en una recopilación doxográfica que no hiciera mención sobre las εὐπάθειαι. En cualquier caso, su silencio es problemático, porque conduce irremisiblemente a la conclusión de que, fuera cual fuese el motivo, el exégeta se limita a enunciar una doctrina filosófica en cierto modo anticuada, mientras, sorprendentemente, omite otra conocida en el momento en que hubo de escribir *De Homero*. Esto lleva a preguntarse si es tal la infalibilidad de la ya tradicional datación de la obra en un momento anterior al neoplatonismo, o, dicho de otra manera, si Ps. Plutarco podría haber omitido, de un modo semejante a como parece haberse conducido con las εὐπάθειαι, doctrinas pertenecientes a la escuela neoplatónica aun en el caso de que fueran coetáneas o anteriores a la composición de su obra.

Este mismo capítulo destacaba, además, porque la mayor parte de las citas y los episodios homéricos interpretados allí por el autor, seis de ocho, no encontraban correspondencias en otros textos. Como se ha comentado en alguna otra ocasión, el uso por su parte de una fuente exegética que no hubiera dejado el más mínimo rastro en otros autores no parece verosímil. Siendo así, lo más probable es que las interpretaciones propuestas en aquellas líneas fueran de creación propia.

A la definición estoica de ἀρετή seguía la del Perípato, escuela para la que, como bien se explicaba en el capítulo 135, la virtud había de buscarse en la medida (μεσότης) o, dicho de otro modo, en la negación de las pasiones extremas (τὴν ὑπερβολὴν τῶν παθῶν ἀναιρεῖν). Las palabras de Ps. Plutarco se apoyaban, básicamente, en algunos pasajes de las éticas aristotélicas como *EN* 1106b 36-1107a 8, *EE* 1220b 27-1220b 35, 1222a 6-1222a 12 ó 1227b 5-1227b 11 ó *MM* 1.8.1.1-1.8.2.5 y 1.9.5.1-1.9.6.9. Dicha definición, lógicamente, encontraba ecos en otros autores, como Ario Dídimo (*Liber de philosophorum sectis* 54,2.34-55,1.1 [= Estobeo 2.7.1.37-2.1.7.40], ó 96,1.14-96,1.17 [= Estobeo 2.7.20.73-2.7.20.77]), Simplicio (*In Cat.* 8.280.24-8.280.26) o Alejandro de Afrodiasias (*In Top.* 432.4-432.6). Se destacó, no obstante, que en ninguno de estos textos, incluida la fuente aristotélica, se usaba el término μετριοπάθεια o algún otro relacionado. En este sentido, por el empleo de un vocabulario afín, nuestro exégeta se acercaba más a las referencias sobre la misma doctrina que se leen en Albino (*Epitome doctrinae Platonicae* 30.5.1-30.5.7), Alejandro de Afrodiasias (*In Top.* 239.4-239.6) o Diógenes Laercio (5.31.2-5.31.3). Es decir, de nuevo volvía a ponerse de relieve que Ps. Plutarco no había acudido a la fuente en estos capítulos sobre filosofía, sino más bien a la literatura doxográfica, tal como se desprende de los paralelos en Diógenes Laercio y Albino.

Como era de esperar, en lo que sigue sobre la concepción de la εὐδαιμονία en las mismas escuelas volvían a encontrarse más paralelismos con literatura secundaria que con textos propiamente aristotélicos o estoicos. El convencimiento estoico expresado en el capítulo 136 de que la virtud es suficiente para la felicidad, a pesar de encontrar los paralelos esperados, por ejemplo, en Séneca (*Ep.* 85.2.1-85.2.5 [= fr. 58 Arnim]) o en la crítica de Plutarco (*De communibus notitiis adversus Stoicos* 1060D 7-1060D 10 [= fr. 139 Arnim]), guardaba un mayor parecido al modo en que es enunciado por Diógenes Laercio (7.127.10-7.128.4 [= fr. 49 Arnim]). Esta vez, con todo, el texto de Laercio tenía la peculiaridad de tratarse de un fragmento que él mismo atribuía de un modo bastante ambiguo a Crisipo o a Hecatón de Rodas. Es decir, a pesar de encontrarse en un contexto doxográfico, aquellas líneas eran genuinamente estoicas.

La perspectiva aristotélica se mostraba en el capítulo siguiente. El convencimiento de que la εὐδαιμονία no se alcanzaba sólo a través de la virtud sin la concurrencia de ciertos bienes, que el filósofo dividía en tres géneros (ánimicos, corporales y externos) podía leerse

en *EN* 1098b 12-1098b 16, *EE* 1218b 32-1218b 35, *Pol.* 1323a 24-1323a 27, *Rh.* 1360b 19-1360b o *MM* 1.3.1.2-1.3.2.2. No obstante, un escrito doxográfico, las *Divisiones Aristotélicas* (*Div.* 1.1.9-2.1.9 [= Diógenes Laercio, 3.80.5-3.81.2], *Div.* 1.col2.9-2.col2.9 y *Div.* 60.8-61.14), volvía a contener los paralelos más llamativos. En estos textos los bienes elegidos para ejemplificar cada una de las tres categorías supuestas por Aristóteles coincidían a grandes rasgos con los que pueden leerse en el capítulo 137. El mismo parecido se percibía en otros casos, como Sexto Empírico (*M.* 11.45.1-11.45.7), Orígenes (*Philoc.* 26.1.31-26.1.37) o Hipólito (*Haer.* 1.20.5.1-1.20.6.1).

Aún en el capítulo 137, el autor alababa a quien persiste en el comportamiento virtuoso a pesar de sufrir penalidades. Si bien esta idea podía dar la sensación de ser común en el pensamiento griego, la filiación aristotélica de las doctrinas contenidas en aquellas líneas llevaba a pensar que el autor se estaba refiriendo, probablemente a *EN* 1100b 19-1100b 22, en donde el filósofo desarrollaba la misma opinión.

Ese mismo párrafo concluía destacando la importancia de poner en práctica la ἀρετή, una idea que retoma en el capítulo 142. Probablemente, tanto en uno, como en otro caso, el exégeta debía tener en mente pasajes como *EN* 1098b 30-1099a 7 y 1100b 29-1101a 13, *EE* 1219a 34-1219a 39 ó *MM* 1.4.2.1-1.4.2.5 y 1.4.3.1-1.4.4.4, donde Aristóteles incidía en el ejercicio de la virtud, o como *EN* 1103a 4-1103a 18, 1105b 19-1106a 13 y 1106b 36-1107a 8, en los que se la describía como un tipo de actividad.

En los capítulos que seguían, del 138 al 142, el exégeta ilustraba con la acostumbrada recopilación de hexámetros y episodios de ambos poemas la antelación de Homero en aquella misma exhortación a la práctica de la ἀρετή y en la clasificación tripartita de los bienes. Como ocurriera en el capítulo 134, muchas de las interpretaciones propuestas en aquellas líneas carecían de paralelos, por lo que, por la misma razón, podía suponerse que habían sido creadas *ex nouo* por el autor.

También en el párrafo siguiente se daba la misma circunstancia, de modo que no se encontraron paralelos para la interpretación de los dos versos citados allí. En aquellas líneas, en el capítulo 143, se atribuía al poeta la creencia, un tanto general, de que los dioses consideran amigos a los hombres buenos. El autor apuntaba a la filiación estoica de la misma. Sin embargo, como se explicó en páginas anteriores, parece no haber testimonios que relacionen dicha idea con la secta. En cualquier caso, pueden leerse opiniones

parecidas en Filodemo (*De deorum vita beata* col. I, p. 140, Scott [= fr. 1124 Arnim]) y en Dion de Prusa (*Or.* 69.4.1-69.4.5 [= fr. 584 Arnim]) en las que se afirmaba el amor de la divinidad por los hombres sabios y respetuosos con las tradiciones respectivamente. Es posible que todo se deba a una pequeña confusión del autor y que quizá hayan sido estas reflexiones u otras similares las que pudieran motivar sus palabras.

La reflexión con la que se cerraba no sólo la sección dedicada a la filosofía, sino los párrafos en los que se intentaba demostrar el influjo de Homero sobre la concepción posterior de la virtud terminaba con la idea, estoica según el autor, de que aquélla puede enseñarse. Únicamente se encontró otro testimonio que relacionara la secta con la misma creencia, el de Diógenes Laercio en 7.91.6-7.91.10 (= fr.223 y 567 Arnim). En aquél, no obstante, se aclaraba que tanto Crisipo, como Cleantes, Posidonio y Hecatón de Rodas habían compartido esa misma opinión sobre la virtud. Por lo tanto, a pesar de la escasez de noticias sobre dicha creencia en la secta, las palabras de Laercio parecían asegurar tanto su aceptación como su antigüedad en la Estoa.

Como en las secciones anteriores, los paralelos encontrados para estos capítulos se resumen en el cuadro siguiente

Cap. 131	<i>Il.</i> 1.103-1.104 y <i>Od.</i> 4.661-4.662	· Alejandro de Afrodiasias (<i>Pr.</i> 1.102.1-1.102.8) · Porfirio (<i>Zetemata codicis Vaticani</i> 306.23-307.1)
	<i>Il.</i> 15.4	No se han hallado paralelos.
	<i>Il.</i> 7.479, <i>Od.</i> 11.43, 11.633, 12.243 y 24.450	No se han hallado paralelos.
	<i>Il.</i> 10.95	No se han hallado paralelos.
	<i>Il.</i> 24.358-24.359	No se han hallado paralelos.
Cap. 132	<i>Il.</i> 11.542	· Aristóteles (<i>Rh.</i> 1387a 30-1387a 34)
	<i>Il.</i> 22.268	· ¿Eustacio (<i>Ad Il.</i> 4.599.23-4.599.27)?
Cap. 133	θεοειδής	· Eustacio (<i>Ad Od.</i> 1.235.24-1.235.25) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 3.16b)
	Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον	· Dion Crisóstomo (53.11.1-53.11.5) · Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.365.34-1.366.4)

Cap. 133	Διὶ μητρίν ἀτάλαντον	· Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch. bT Il. 2.169b</i>) · Escolios del Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων de Elio Arístides (<i>Tett. 151,5.4-151,5.7</i>)
	φυζακινοῖς ἐλάφοισιν, προβάτοις ἀσημάντοις y λαγωοῖς διωκομένοις	· Eustacio (<i>Ad Il. 1.141.32-1.142.2, 1.594.18-1.594.19 y 2.642.12-2.643.1</i>) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch. D Il. 1.225, sch. AbT Il. 3.24a, sch. AbT Il. 9.2b, sch. AbT Il. 11.475a y sch. D Il. 22.310</i>)
	<i>Il. 17.20-17.23</i>	· Eustacio (<i>Ad Il. 4.4.21-4.5.5 y 4.6.4-4.6.7</i>) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch. bT Il. 17.20 y sch. A Il. 17.21a</i>)
	<i>Od. 16.218</i>	No se han hallado paralelos.
Cap. 134	<i>Il. 19.218-19.219</i>	· ¿Eustacio (<i>Ad Il. 4.322.3- 4.322.5</i>)?
	<i>Il. 16.7</i>	No se han hallado paralelos.
	<i>Il. 18.107</i>	No se han hallado paralelos.
	<i>Il. 5.252</i>	No se han hallado paralelos.
	<i>Il. 11.388</i>	No se han hallado paralelos.
	<i>Il. 15.494-15.496</i>	No se han hallado paralelos.
	Sobre los combates singulares	· Porfirio (<i>Ad Il. 5.1.11</i>)
Sobre las comparaciones en Homero	· Dion Crisóstomo (<i>Or. 55.9.3-55.10.1</i>) · Luciano de Samosata (<i>Musc. Enc. 5.6-5.13</i>) · Flavio Filóstrato (<i>Her. 700.5-700.10</i>)	
Cap. 135	<i>Il. 13.279-13.285</i>	· Plutarco (<i>De virtute morali 452A 3-452A 8</i>) · Eustacio (<i>Ad Il.3.471.5-3.471.8</i>) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch. bT Il. 13.284b</i>)
	<i>Il. 7.215-7.216</i>	· ¿Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch. bT Il. 7.216</i>)?
	Dolón y Licaón frente a Ayante y Menelao	· Eustacio (<i>Ad Il. 1.179.29-1.180.1, 2.541.9-2.541.11, 3.79.21-3.79.23, 3.89.21-3.89.23, 3.93.4-3.93.6, 3.94.19-3.94.20, 3.95.11-3.95.12, 3.248.20-3.248.22 y 4.23.4-4.23.6</i>) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch. bT Il. 3.19, sch. bT Il. 3.333a, sch. T Il. 6.62b1, sch. Ge Il. 6.62, sch. bT Il. 7.216, sch. bT Il. 10.375a, sch. bT Il. 21.64</i>)
	<i>Od. 9.413</i>	No se han hallado paralelos.

Cap. 135	Od. 18.100	· ¿Eustacio (<i>Ad Od.</i> 2.166.30-2.166.32, 2.166.38-2.166.39, 2.170.7-2.170.9 ó 2.170.26-2.170.30)?
	Od.19.211	· ¿Plutarco (<i>De virtute morali</i> 442D 5-442E 2, <i>De tranquillitate animi</i> 475A 5-475A 11 ó <i>De garrulitate</i> 506A 1-506B 6)? · Escolios de <i>Odisea</i> (<i>sch.</i> B <i>Od.</i> 19.211 y <i>sch.</i> V <i>Od.</i> 19.211)
	Od. 18.212-18.213	No se han hallado paralelos.
Cap. 136	Od. 4.242-4.246	No se han hallado paralelos.
	Circe, alegoría del placer (<i>Od.</i> 4.242-4.246)	· Dion Crisóstomo (8.21.4-8.22.1) · Heráclito el Homérico (<i>All.</i> 72.2.1-72.3.3) · Ateneo (1.18.10-1.18.12) · Plotino (1.6.8.17-1.6.8.21) · Mauro Servio Honorato (<i>Aen.</i> 7.19.1-7.19.6) · Miguel Pselo (<i>Oratoria minora</i> , 33.17-33.19) · Eustacio (<i>Ad Od.</i> 1.352.26-1.352.27, 1.374.6-1.374.7, 1.378.23-1.378.24, 1.378.44-1.378.45, 1.381.15-1.381.22, 1.382.21-1.382.23 ó 1.383.45-1.384.2)
	Calipso, alegoría del placer (<i>Od.</i> 9.29-9.33)	· Plotino (1.6.8.17-1.6.8.21)
	Aquiles y Odiseo, la virtud en distintas circunstancias	· Máximo de Tiro (26.6a.1-26.6c.2) · Heráclito (<i>All.</i> 78.2.1-78.3.3) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 9.622b, <i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 19.218-9)
Cap. 137	Od. 8.325	· Heráclito el Homérico (<i>All.</i> 2.5.1.-2.5.4) · Luciano (<i>Prom.</i> 18.11-18.13) · Proclo (<i>In R.</i> 1.167.10-1.167.14) · Amonio de Hermia (<i>In Porph.</i> 3.9-3.15) · Olimpiodoro (<i>In Grg.</i> 11.2.8-11.2.12) · David de Alejandría (<i>Prol.</i> 17.2-17.9) · Coricio de Gaza (<i>Dial.</i> 18.1.6.3-18.1.6.7) · Escolios de los <i>Siete contra Tebas</i> (<i>sch.</i> in <i>Th.</i> I ¹ 720-721c) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> D <i>Il.</i> 24.527 y <i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 24.527-8b).

Cap. 138	<i>Il.</i> 24.376-24.377	· Eustacio (<i>Ad Il.</i> 4.920.28-4.921.2) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> b <i>Il.</i> 24.376-7a 1 y <i>sch.</i> T <i>Il.</i> 24.376-7a 2)
	<i>Il.</i> 6.156-6.157 <i>Il.</i> 2.670 <i>Od.</i> 6.188	No se han hallado paralelos.
Cap. 139	<i>Il.</i> 8.540 y 13.827. <i>Od.</i> 3.196. <i>Od.</i> 13.39-13.46.	No se han hallado paralelos.
Cap. 140	<i>Il.</i> 2.872-2.873	· Dion de Prusa (<i>Or.</i> 2.50.1- 2.52.1) · Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.578.7-1.578.26) · Clemente de Alejandría (<i>Paed.</i> 2.12.121.4.3-2.12.121.5.5) · Eusebio de Cesarea (<i>PE</i> 15.4.3.2-15.4.4.1)
	<i>Od.</i> 4.93	· ¿Temistio (Περὶ τῶν ὀνομάτων τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ ὑπάτου 365b 4-365c 4)? · ¿Escolios de <i>Odisea</i> (<i>sch.</i> MQ <i>Od.</i> 4.93)?
	<i>Od.</i> 8.169-8.170	No se han hallado paralelos.
Cap. 141	Odiseo y Néstor, dos tipos de virtud	· Ateneo (5.3.28-5.3.32) · Estobeo (3.1.105.1-3.1.105.19)
	<i>Od.</i> 4.208 y 4.210-4.211	· ¿Estobeo (4.39.1a.1-4.39.1a.4)?
	<i>Od.</i> 13.331-13.332	No se han hallado paralelos.
Cap. 142	<i>Il.</i> 16.31-16.32	No se han hallado paralelos.
	<i>Il.</i> 18.104-18.105	· ¿ Plutarco (<i>De tranquillitate animi</i> , 465e 4-465f 3)? · ¿Luciano (<i>Apol.</i> 14.1-14.10)? · ¿Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> A ^{int} <i>Il.</i> 18.104a y <i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 18.104b)?
	<i>Il.</i> 1.490-1.1492	· ¿ Plutarco (<i>De tranquillitate animi</i> 465e 4-465f 3)? · ¿Eustacio (<i>Ad Il.</i> 1.216.17-1.216.22)? · ¿Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 1.490-1a, <i>sch.</i> A ^{int} <i>Il.</i> 1.492 y <i>sch.</i> Ge <i>Il.</i> 1.490)?
	<i>Il.</i> 9.443	No se han hallado paralelos.

Cap. 142	<i>Od.</i> 11.489-11.491 y 11.498-11.499	· Escolios de <i>Odisea</i> (<i>sch.</i> Q <i>Od.</i> 11.489)
Cap. 143	<i>Od.</i> 15.245	No se han hallado paralelos.
	<i>Od.</i> 3.52	No se han hallado paralelos.
Cap. 144	<i>Od.</i> 4.206	No se han hallado paralelos.
	<i>Il.</i> 9.440-9.441	No se han hallado paralelos.
	<i>Il.</i> 6.444	· Plutarco (<i>Quomodo adolescens poetas audire debeat</i> 31E 14-31F 6) · Eustacio (<i>Ad Il.</i> 2.359.10-2.359.11) · Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> AbT <i>Il.</i> 6.444b y <i>sch.</i> Ge <i>Il.</i> 6.444)
	<i>Il.</i> 9.442-9.443	· Escolios de <i>Ilíada</i> (<i>sch.</i> bT <i>Il.</i> 9.443a y <i>sch.</i> Ge <i>Il.</i> 9.443)

7. Conclusiones.

En primer lugar, en general, los capítulos de *De Homero* analizados dan fe de la postura ecléctica de su autor. Ésta no ha de entenderse sólo como el producto de su intento por hacer descender del poeta toda escuela de pensamiento. El eclecticismo del exégeta, que se percibe en toda la obra, se hace patente, sobre todo, en el amalgama inextricable de creencias que conforman sus ideas sobre la divinidad en los capítulos 112 a 118, de cuyo cuño platónico, aristotélico o estoico nada comenta. Tomando como base únicamente el mencionado eclecticismo ya habría sido posible situarlo en época imperial. Esta datación, como se sabe, queda fuera de dudas desde el principio del libro, con la mención de Dionisio Tracio en el segundo capítulo.

Segundo, parece también claro que Ps. Plutarco no pertenecía a ninguna de aquellas escuelas, porque en la exposición de sus doctrinas no pone a ninguna por encima de otra, ni intenta demostrar, al menos en la sección que se ha estudiado, la invalidez de ninguna de ellas¹¹⁴¹. Además, del análisis de estos capítulos se deducía en muchos casos que en su

¹¹⁴¹ Un poco más adelante, sin embargo, en el cap. 150, el autor muestra su rechazo hacia el epicureísmo y, aunque también hace descender de Homero la creencia en el placer como culmen de la εὐδαιμονία tan típica

acercamiento a la filosofía, un acercamiento, por otro lado, muy superficial, no parecía haber recurrido tanto a las fuentes primarias como a la doxografía. Ese recurso a la literatura doxográfica que se distingue inmediatamente en la manera de expresarse del autor y que se ha evidenciado en el estudio de sus paralelos, no sólo da explicación a su estilo breve y elíptico, sino que permite entender por qué pudo haber circunscrito su ensayo a posturas filosóficas que en ningún caso resultan ser posteriores a la época helenística y que debían sentirse ya algo anticuadas en su tiempo.

Tercero y relacionado con esto último, se percibe también que el tipo de exégesis homérica que practica Ps. Plutarco es heredero del que se había cultivado en Alejandría y Pérgamo, o, en tiempos anteriores, el que podrían haber fomentado Teágenes de Regio, Metrodoro de Lámpsaco, Estesíbroto de Tasos, etc. El mismo, en resumen, que puede encontrarse en Heráclito, los escolios o Eustacio (no en vano una parte importante de los paralelos hallados aparecía en ellos). Es decir, también en lo que respecta al comentario del poeta el autor parece haberse servido de una tradición antigua que podría no estar ofreciendo una perspectiva realista respecto a otras prácticas exegéticas, acaso más modernas, en el momento en que se compuso *De Homero*.

Cuarto, pese a que la ausencia de exégesis mística y de doctrinas neoplatónicas en el tratado podría indicar, como opinan algunos, una fecha de composición anterior a la aparición de aquella escuela, dicha ausencia, como se ha explicado, también podría haberse debido a otros motivos, como el desconocimiento de la misma por parte del autor o la elección voluntaria de una postura tradicional en el comentario del poeta, frente a la más reciente de la exégesis mística. Sí parece claro que, de haber tenido contacto con corrientes neoplatónicas, el exégeta habría hecho referencia a alguna de sus doctrinas antes o después en el tratado. Se ha repetido varias veces en este trabajo que la intención de Ps. Plutarco, expresada por él mismo al comienzo del tratado, no era otra que presentar a Homero como el padre del saber griego. Es por esto que, casi con total seguridad, el silencio de Ps. Plutarco indica que no conocía la filosofía neoplatónica. Creo necesario volver a incidir en que aquel desconocimiento no implica obligatoriamente una fecha de composición anterior a la aparición de dicha escuela. Como se comentaba antes, probablemente el autor no tuvo

de dicha escuela, reconoce que se había debido a una mala interpretación. *De Homero* 2 cap. 150 (1888-1889): τούτοις (sc. *Od.* 9.5-9.11) παραχθεις και Ἐπίκουρος τὴν ἡδονὴν τέλος εὐδαιμονίας ἐνόμισε.

más acercamiento a la filosofía que a partir de la literatura doxográfica y ésta, por definición, no se caracterizaba por recoger los frutos más recientes del pensamiento griego. Ps. Plutarco, por tanto, podría haber escrito *De Homero* en un momento coincidente con la aparición del neoplatonismo o, incluso, algo después¹¹⁴², pero tanto las fuentes que parece haber usado, como su escasa formación filosófica no permiten entrever cuál pudo haber sido la coyuntura ideológica concreta de su tiempo.

En lo que atañe a las alusiones sobre Pitágoras y la hipótesis de quienes ven en ellas la posibilidad de datar el tratado coincidentemente con el neopitagorismo, se ha explicado que Ps. Plutarco nombra al filósofo en los contextos esperados. Naturalmente, Pitágoras aparece mencionado como autoridad en relación con la transmigración, las matemáticas y la música en toda la literatura griega conservada, anterior y posterior al neopitagorismo. Es lógico y no tiene nada de extraño, por tanto, que se lo mencionara en los capítulos que intentaban demostrar la anticipación de Homero en aquellas materias. Por otro lado, no hay en el tratado ninguna afirmación que pueda señalarse como típicamente neopitagórica.

Quinto y último, en vista de la poca seguridad que aportan otros argumentos, coincido con R. Volkman, R.D. Lamberton, J.J. Keaney y E.A. Ramos Jurado en que hasta ahora las pruebas más objetivas sobre la personalidad del autor y el momento en que pudo escribirse *De Homero* están en la terminología retórica de la primera parte del tratado, que parece apuntar a un rétor o un gramático perteneciente al círculo de Hermógenes, en el s. II o III d.C.

¹¹⁴² De hecho, como se ha explicado en páginas anteriores, la alusión al πνεῦμα como ὄχημα τῆς ψυχῆς del capítulo 122 podría ser un eco del πνευματικὸν ὄχημα que se rastrea en la filosofía neoplatónica desde Plotino.

Bibliografía.

- **Adam (1891):** Adam, J., “The Myth in Plato’s *Politicus*” *CR* vol.5 n° 10 (1891) 445-446.
- **Algra et. al. (2008):** Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofeld, M. (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge, 2008).
- **Allan (2006):** Allan, W., “Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic” *JHS* 126 (2006) 1-35.
- **Allen (1912):** Allen, T.W., *Homeri Opera. Tomus V, Hymnos, Cyclum Fragmenta, Margiten, Batrachomyomachiam, Vitas continens* (Oxford, 1912).
- **Ast (1835-1838):** Ast, F., *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum Index* (1835-1838).
- **Baedorf (1891):** Baedorf, B., *De Plutarchi quae fertur vita Homeri* (Münster, 1891).
- **Barnes (1711):** Barnes, J., *Homeri Ilias et Odyssea* (Cambridge, 1711).
- **Benseler (1841):** Benseler, G. E., *De hiatu in scriptoribus Graecis*, 2 vols. (Friburgo, 1841).
- **Bernabé (2011):** Bernabé, A., *Platón y el Orfismo: Diálogos entre Religión y Filosofía* (Madrid, 2011).
- **Bernardakis (1896):** Bernardakis, G.N., *Plutarchi Chaeronensis Moralia. Fragmenta vera et spuria*, vol. 7 (Leipzig, 1896).
- **Bernhardy (1861-1867):** Bernhardy, G., *Grundriß der griechischen Litteratur*, 2 vols. (Halle, 1861-1867).
- **Bidez (1913):** Bidez, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien* (Hildesheim, 1964).
- **Bowen (1991):** Bowen, J., *A History of Western Education 1: The Ancient World* (Albany, 1991).
- **Brehier (1927):** Brehier, E., *Plotin. Ennéades* (París, 1927).
- **Bremmer (1983):** Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton, 1983).
- **Buffière (1956):** Buffière, F., *Les Mythes d’Homère et la Pensée Grecque* (París, 1956).
- **Buffière (1962):** Buffière, F., *Héraclite. Allégories d’Homère* (París, 1962).
- **Caird (1904):** Caird, E., *The Evolution of Theology in Greek Philosophers* 2 vols. (Glasgow, 1904).

- **Carnuth (1869):** Carnuth, O., *Aristonici περὶ σημείων Ὀδυσσεΐας reliquiae emendatiores* (Leipzig, 1869).
- **Castellion (1561):** Castellion, S., *Homeri opera graecolatina, quae quidem nunc exstant omnia*, 2 vols. (Basilea, 1561).
- **Chalcocondyles (1488):** Chalcocondyles, D., *Ἡ τοῦ Ὀμήρου ποίησις ἅπασα* (Florentia, 1488).
- **Copeland-Struck (2010):** Copeland, R. y Struck, P.T., *The Cambridge Companion to Allegory* (Pennsylvania, 2010).
- **Crombie (1966):** Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols. (Londres, 1966).
- **Deicke (1937):** Deicke, L., *Die Überlieferung der Pseudoplutarchischen Schrift de vita et poesi Homeri* (Göttingen, 1937).
- **DeLacy (1948):** DeLacy, P., "Stoic Views of Poetry" *AJPh* 69.3 (1948) 241-271.
- **Delatte (1979):** Delatte, A., *Études sur la Littérature Pythagoricienne* (París, 1979).
- **Denyer (2001):** Denyer, N., *Plato: Alcibiades* (Cambridge, 2001).
- **Derenne (1930):** Derenne, E., *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècle avant J.-C.* (Lieja, 1930)
- **Dickey (2007):** Dickey, E., *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period* (Oxford, 2007).
- **Diels (1879):** Diels, H., *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879).
- **Diès (1972):** Diès, A., *Autour de Platon: essai de critique et d'Histoire* (París, 1972).
- **Drachmann (1922):** Drachmann, A.B., *Atheism in Pagan Antiquity* (Londres, 1922)
- **Drozdek (2007):** Drozdek, A., *Greek Philosophers as Theologians: the Divine Arche* (Aldershot y Burlington, 2007).
- **Dübner (1855):** Dübner, Fr., *Plutarchi operum volumen quintum. Fragmenta et spuria cum codicibus contulit et emendavit* (París, 1855).
- **Dudley (1937):** Dudley, D.R., *A History of Cynicism: from Diogenes to the Sixth Century A.D.* (Londres, 1937).
- **Else (1949):** Else, G.F., "God and Gods in Early Greek Thought" *TAPhA* 80 (1949) 24-36.

- **Erbse (1969-1988):** Erbse, H., *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, 7 vols. (Berlín, 1969-1988).
- **Ernesti (1759-1764):** Ernesti, J. A., *Homeroi opera omnia, ex recensione et cum notis Samuelis Clarkii. Accessit varietas lectionum MS. Lips. Et edd. Veterum cura Io. A. E., qui et suas notas adpersit*, 5 vols. (Leipzig, 1759-1764).
- **Estienne (1566):** Estienne, H., *Poetae graeci principes heroici carminis, et alii nonnulli*, 2 vols. (Génova, 1566).
- **Estienne (1573):** Estienne, H., *Homeroi et Hesiodi certamen nunc primum luce donatum* (Génova, 1573).
- **Estienne (1689):** Estienne, H., *Homeroi Ilias, et veterum in eam scholia, quae vulgo appellantur Didymi* (Cambridge, 1689).
- **Feliciano (1547):** Feliciano, G.B., *Homeroi Ilias. Vlysea. Batracomyomachia. Hymni XXXII*, 2 vols. (Venecia, 1547).
- **Francini (1519):** Francini, A., *Homeroi Ilias. Vlysea. Batracomyomachia. Hymni XXXII*, 2 vols. (Florenca, 1519).
- **Gale (1688):** Gale, Th., *Opuscula Mythologica, Physica et Ethica* (Amsterdam, 1688).
- **Gercke (1885):** Gercke, A., *Chrysiptea* (Leipzig 1885).
- **Gildersleeve (1853):** Gildersleeve, B.L., *De Porphyrii studiis Homericis capitum trias* (Gotinga, 1853).
- **Gomoll (1933):** Gomoll, H., *Der stoische Philosoph Hekaton: seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente* (Leipzig, 1933)
- **Gomperz (2000):** Gomperz, Th., *Pensadores Griegos: de los Comienzos a la Época de las Luces*, trad. C.G. Körner, J.R. Bumantel, P. von Haselberg y E. Prieto (Barcelona, 2000).
- **Guthrie (1962):** Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy: the Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge, 1962).
- **Hack (1931):** Hack, R.K., *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (Princeton, 1931).
- **Hackforth (1936):** Hackforth, R., “Plato's Theism” *CQ* 30 n° 1 (1936) 4-9.
- **Hein (1914):** Hein, A., *De optativi apud Plutarchum usu* (Trebnitz, 1914).

- **Hillgruber (1994-1999):** Hillgruber, M., *Die Pseudoplitarchische Schrift De Homero*, 2 vols. (Stuttgart y Leipzig, 1994 -1999).
- **Holzmann (1566):** Holzmann, W., *Plutarchi duo commentarii apprime adolescentibus bonarum litterarum studiosis utiles. Quomodo adolescens poetas audire debeat. De Homeri poesi, eiusque amplitudine, dignitate, ac immensa utilitate* (Basilea, 1566).
- **Homeri Opera (1551):** *Poetarum omnium seculorum longe principis Homeri omnia quae quidem extant opera, graece, adiecta versione latina ad verbum*, 2 vols. (Basilea, 1551).
- **Howes (1895):** Howes, G.E., “Homeric Quotations in Plato and Aristotle” *HSPH* vol. 6 (1895) 153-237.
- **Inwood (2003):** Inwood (ed.), B., *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge, 2003).
- **Jaeger (1936):** Jaeger, W.W., *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1936).
- **Jaeger (2010):** Jaeger, W.W., *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces (México D.F., 2010).
- **Jonsius (1716):** Jonsius, J., *De Scriptoribus Historiae Philosophicae Libri Quattuor* (Jena, 1716).
- **Kindstrand (1990):** Kindstrand, J.F., [*Plutarchi*] *De Homero* (Leipzig, 1990).
- **Kirk-Raven-Schofield (2008):** Kirk, G.S., Raven, J.E., y Schofield, M., *Los Filósofos Presocráticos* (Madrid, 2008).
- **Kissling (1922):** Kissling, R.C., “The OXHMA-IINEYMA of the Neo-Platonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene” *AJPh* 43.4 (1922) 318-330.
- **Korfmacher (1946):** Korfmacher, W.Ch., “Stoic Apatheia and Seneca's *De Clementia*” *TAPhA* 77 (1946) 44-52.
- **Lamberton (1979):** Lamberton, R.D., *Homer the Theologian: the “Iliad” and “Odyssey” as Read by the Neoplatonists of Late Antiquity*, 2. vols. (Yale, 1979).
- **Lamberton (1986):** Lamberton, R.D., *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (Berkeley y Los Ángeles, 1986).
- **Lamberton-Keaney (1992):** Lamberton, R.D. y Keaney, J.J., *Homer's Ancient Readers: the Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes* (Princeton, 1992).

- **Lamberton-Keaney (1996):** Lamberton, R.D. y Keaney, J.J., *[Plutarch] Essay on the Life and Poetry of Homer* (Atlanta, 1996).
- **Lasso de la Vega (1962):** Lasso de la Vega, J. S., “Traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco” *EClás* 6 n° 35 (1962) 451-514.
- **Legido López (1963):** Legido López, M., *El Problema de dios en Platón: la Teología del Demiurgo* (Salamanca, 1963).
- **Lehrs (1833):** Lehrs, K., *De Aristarchi Studiis Homericis* (1833).
- **Lévêque (1959):** Lévêque, P., *Aurea catena Homeri. Une etude sur l'allegorie grecque* (París 1959).
- **Lloyd (2007):** Lloyd, G., “Pneuma between Body and Soul” *JRAI* 13 (2007) 135-146.
- **Lloyd-Jones (1983):** Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus* (Berkeley, 1983).
- **Long (1996):** Long, A.A., *Stoic Studies* (Londres, 1996).
- **Lonicer (1525):** Lonicer, J., Ὀμήρου Ἰλιάς, Ὀδυσσεΐα. Βατραχομυομαχία. “Ὑμνοι λβ”, 2 vols. (Estrasburgo, 1525).
- **Ludwich (1917-1918):** Ludwich, A., “Plutarch über Homer”, *RhM* 72 (1917-1918) 537-593.
- **MacPhail (2011):** MacPhail, J. A., *Porphry's Homeric Questions on the Iliad* (Berlín, 2011).
- **Manutius (1504):** Manutius, A.P., *Homeri Ilias. Vlysea. Batracomyomachia. Hymni XXXII*, 2 vols. (Venecia, 1504).
- **Marrou (1956):** Marrou, H.I., *A History of Education in Antiquity* (Wisconsin, 1956).
- **Mehler (1896):** Mehler, J., *De Plutarchi quae vulgo fertur vita Homeri* (Zwolle, 1896).
- **Monro-Allen (1920):** Monro, D.B. y Allen, T.W., *Homeri Opera*, 5 vols. (Oxford, 1920-1922).
- **Montiglio (2011):** Montiglio, S., *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought* (Universidad de Michigan, 2011).
- **Moralia (1820):** *Plutarchi Chaeronensis varia scripta quae Moralia vulgo vocantur, ad optimorum librorum fidem accurate edita*, 6 vols. (Leipzig, 1820).
- **Nolle (1914):** Nolle, J., *Ps. Archytæ Fragmenta* (Münster, 1914).
- **Pepin (1976):** Pepin, J., *Mythe et Allégorie: Les Origines Grecques et les Contestations Judéo-Chrétiennes* (París, 1976).

- **Pusch (1889):** Pusch, H., *Quaestiones Zenodoteae* (Halle, 1889).
- **Ramelli-Luccheta-Radice (2004):** Ramelli, I., Luccheta, G. y Radice, R., *Allegoria. L'Età Classica* (Milán, 2004).
- **Ramos Jurado (1984):** Ramos Jurado, E.A., “La metáfora, su origen y tipos a la luz de un alegorista de Homero, el Pseudo-Plutarco”, *EClás* 26 nº 87 (1984) 427-434
- **Ramos Jurado (1993):** Ramos Jurado, E. A. “Homero Pitagórico” *Fortunatae* 5 (1993) 157-167.
- **Ramos Jurado (1999):** Ramos Jurado, E.A., “Un ejemplo de exégesis alegórica, la «Teomaquia» homérica de Teágenes de Regio”, *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C.: Veintiséis estudios filológicos*, J.A. López Férez coord. (Madrid, 1999) 45-59.
- **Ramos Jurado (2002):** Ramos Jurado, E.A., “En torno a la datación y autoría de *Sobre Homero* del Pseudo-plutarco”, *TIMHΣ XAPIN. Homenaje al Profesor Pedro A. Gainzarain* (Vitoria-Gasteiz 2002) 165-170.
- **Ramos Jurado (2009):** Ramos Jurado, E.A., “Tropos y figuras en *De Homero* del Pseudo-plutarco” *Habis* 40 (2009) 239-245.
- **Ramos Jurado (2009):** Ramos Jurado, E.A., “Del antialegorismo de Platón al alegorismo de su entorno. Poesía y filosofía en Grecia en el siglo IV a.C.”, *Cuatro estudios sobre exégesis mítica, mitografía y novela griegas* (Zaragoza, 2009) 9-60.
- **Rist (1969):** Rist, J.M., *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969).
- **Rohde (1942):** Rohde, E., *Psiche. El Culto de las Almas y la Creencia en la Inmortalidad entre los Griegos*, trad. Salvador Fernández Ramírez, 2 vols. (Madrid, 1942).
- **Ross (1970):** Ross, W.D., *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. (Oxford, 1970).
- **Ruault (1624):** Ruault, J., *Plutarchi Chaeronensis omnium quae exstant operum tomus primus: continens Vitas parallelas... et tomus secundus continens moralia...*, *Typis regiis, apud Societatem Graecarum Editionum* (París, 1624).
- **Schmidt (1850):** Schmidt, R., *De Plutarchea quae vulgo fertur Homeri vita Porphyrio vindicanda* (Berlín, 1850).
- **Schrader (1880-1882):** Schrader, H., *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias...*, 2 vols. (Leipzig, 1880-1882).

- **Schrader (1899):** Schrader, H., *De Plutarchi Chaeronensis Ὀμηρικᾶς Μελέταις et de eiusdem quae fertur Vita Homeri* (Gotha, 1899).
- **Scott (1885):** Scott, W., *Fragmenta Herculaneisia: a descriptive catalogue of the Oxford copies of the Herculanean rolls together with the texts of several papyri accompanied by facsimiles* (Londres, 1885).
- **Sengebusch (1855):** Sengebusch, M., *Homeri Carmina ad optimorum librorum fidem expressa* (Leipzig, 1855).
- **Sharples (2003):** Sharples, R.W., *Stoics Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy* (Nueva York, 2003).
- **Shcleiermacher (1836):** Shcleiermacher, F., *Introductions to the Dialogues of Plato*, tr. W. Dobson (Londres, 1836).
- **Snell (1965):** Snell, B., *Las Fuentes del Pensamiento Europeo*, trad. José Vives (Madrid, 1965).
- **Sodano (1970):** Sodano, A.R., *Porphirii quaestionum Homericarum liber I* (Nápoles, 1970).
- **Schwartz (1885):** Schwartz, E., “Hekataeos von Teos” *RhM* 40 (1885) 223-262.
- **Tate (1934):** Tate, J., “On the History of Allegorism”, *CQ* 28 n° 2 (1934) 105-114.
- **Theseus (1811):** Theseus, N., Ὀμήρου Ἰλιάς, μετὰ παλαιᾶς παραφράσεως ἐξ ἰδιοχείρου τοῦ Θεοδώρου Γάζη νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθείσης, 4 vols. (Florenzia, 1811).
- **Villoison (1788):** Villoison, J.B.G.A., *Homeri Ilias ad veteris codicis veneti fidem recensita. Scholia in eam antiquissima ex eodem codice aliisque, nunc primum edidit cum asteriscis, obeliscis aliisque signis criticis* (Venecia, 1788).
- **Volkman (1869):** Volkman, R., *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, 2 vols. (Berlín, 1869).
- **Von Fritz (1945):** Von Fritz, K., “NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I.From the Beginnings to Parmenides”, *CPh* 40.4 (1945) 223-242.
- **Von Fritz (1946):** Von Fritz, K., “NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II.The Post-Parmenidean Period” *CPh* 41.1 (1946) 12-34.
- **Warden (1971):** Warden, J. R., “The Mind of Zeus” *JHI* 32.1 (1971) 3-14.

- **Weissenberger (1895):** Weissenberger, B., *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften* (Straubing, 1895).
- **West (2001):** West, M.L., *Studies in the Text and Transmission of the Iliad* (Múnich y Leipzig, 2001).
- **Westerink (1962):** Westerink, L.G., *Prolegomena Philosophiae Platonicae* (Amsterdam, 1962).
- **Westermann (1845):** Westermann, A., Βιογράφοι. *Vitarum scriptores graeci minores* (Brunswick, 1845).
- **Willamowitz (1916):** Willamowitz-Moellendorff, U. von, *Vitae Homeri et Hesiodi in usum scholarum* (Berlín, 1916).
- **Wolff (1856):** Wolff, G., *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* (Berlín, 1856).
- **Wolfson (1947):** Wolfson, H.A., “The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle”, *HSPh* 56/57 (1947) 233-249.
- **Wytttenbach (1795-1830):** Wytttenbach, D., *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis vitis, reliqua*, 9 vols. (Oxford, 1795-1830).
- **Zeller (1876):** Zeller, E., *Plato and the Older Academy*, trad. S.F. Alleyne y A. Goodwin (Londres, 1876).
- **Zeller (1881):** Zeller, E., *A History of Greek Philosophy: from the Earliest Period to the Time of Socrates I*, trad. S.F. Alleyne (Londres, 1881).
- **Zeller (1892):** Zeller, E., *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, trad. O.J. Reichel (Londres, 1892).
- **Zeller (1897):** Zeller, E., *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, trad. B.F.C. Costelloe y J.H. Muirhead (Nueva York, 1897)
- **Ziegler (1951):** Ziegler, K., “Plutarchos von Chaironeia” *PW* 41, cols. 636-962 (1951).

Ediciones utilizadas.

- **Aelius Aristides:** Dindorf, W., *Aristides*, vol. 1 (Hildesheim, 1964).
- **Aeneas Gazaeus:** Colonna, M.E., *Enea di Gaza. Teofrasto* (Nápoles, 1958).
- **Aëtius:** Diels, H., *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879).
- **Albinus:**
 - Hermann, K.F., *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. 6 (Leipzig, 1853).
 - Louis, P., *Albinos. Épitomé* (París, 1945).
- **Alexander Aphrodisiensis:**
 - Hayduck, M., *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca vol. 1)* (Berlín, 1891).
 - Wallies, M., *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo (Commentaria in Aristotelem Graeca 2.2)* (Berlín, 1891).
- **Ps. Alexander Aphrodisiensis:** Bruns, I., *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora (Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. 2.1)* (Berlín, 1887).
- **Ammonius:** Busse, A., *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.3)* (Berlín, 1891).
- **Andronicus Rhodius:** Kreuttner, X., *Andronici qui fertur libelli περὶ παθῶν* (Heidelberg, 1884).
- **Anonymus:**
 - Cramer, J.E., *Anecdota Graeca e Codicibus Manuscriptis Bibliothecae Parisiensis* (París, 1839).
 - Flashar, H., "Beiträge zur spätantiken Hippokratesdeutung" *Hermes* 90 (1962) 404-405.
 - Heylbut, G., *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca 20)* (Berlín, 1892).
 - Rabe, H., *Anonymi et Stephani in artem rhetoricam commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca 21.2)* (Berlín, 1896).
 - Westerink, L.G., *Anonymous prolegomena to Platonic philosophy* (Amsterdam, 1962).

- **Antisthenes:** Caizzi, F., *Antisthenis fragmenta* (Milán, 1966).
- **Aphthonius:** Rabe, H., *Aphthonii progymnasmata (Rhetores Graeci 10)* (Leipzig, 1926).
- **Apollonius:** Bekker, I., *Apollonii Sophistae lexicon Homericum* (Hildesheim, 1967).
- **Apuleius Madaurensis:** Beaujeu, J., *Apulée: Opuscules Philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa Doctrine, Du Monde) et Fragments* (Perís, 1973).
- **Archilochus:** West, M.L., *Iambi et elegi Graeci*, vol. 1 (Oxford, 1971).
- **Aretaeus:** Hude, K., *Aretaeus (Corpus medicorum Graecorum, vol. 2)* (Berlín, 1958).
- **Aristides Quintilianus:** Winnington-Ingram, R.P., *Aristidis Quintiliani de musica libri tres* (Leipzig, 1963).
- **Aristonicus:**
 - Carnuth, O., *Aristonici perì σημείων Ὠδυσσεΐας reliquiae emendatiores* (Leipzig, 1869).
 - Friedländer, L., *Aristonici perì σημείων Ἰλιάδος reliquiae emendatiores* (Amsterdam, 1965).
- **Arius Didymus:** Mullach, F.W.A., *Fragmenta philosophorum Graecorum*, vol. 2 (Aalen, 1968).
- **Aristoteles:**
 - Bekker, I., *Aristotelis opera*, vol. 2 (Berlín, 1970).
 - Fobes, F.H., *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor* (Hildesheim, 1967).
 - Jaeger, W., *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu* (Leipzig, 1913).
 - Louis, P., *Aristote. Les parties des animaux* (París, 1956).
 - Morau, P., *Aristote. Du ciel* (París, 1965).
 - Mutschmann, H., *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae* (Leipzig, 1906).
 - Ross, W.D., *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. (Oxford, 1970).
 - Ross, W.D., *Aristotelis ars rhetorica* (Oxford, 1964).
 - Ross, W.D., *Aristotelis politica* (Oxford, 1964).
 - Ross, W.D., *Aristotle. De anima* (Oxford, 1967).
- **Athenaeus:** Kaibel, G., *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv*, 3 vols. (Stuttgart, 1965-1966).

- **Athenagoras:** Schoedel, W.R., *Athenagoras. Legatio and De resurrectione* (Oxford, 1972).
- **Atticus:** Baudry, J., *Atticos. Fragments de son oeuvre* (París, 1931).
- **Basilus:** Migne, J.P., *Quod rebus mundanis adhaerendum non sit* (MPG vol. 31 540564) (París, 1857).
- **Chariton:** Blake, W.E., *Charitonis Aphrodisiensis de Chaerea et Callirhoe amatoriarum* (Oxford, 1938).
- **Choricus:** Foerster, R. y Richtsteig, E., *Choricii Gazaei opera* (Leipzig, 1929).
- **M. Tullius Cicero:**
 - Atzert, C., *De Officiis. M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 48 (Stuttgart, 1932).
 - Ax, W., *De Natura Deorum. M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 45 (Leipzig, 1933).
 - Clark, A.C., *Pro Scauro. M. Tulli Ciceronis Orationes*, Vol. 6 (Oxford, 1911).
 - Müller, C. F. W., *De Divinatione. M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Part 4, Vol. 2 (Leipzig, 1890).
 - Müller, C. F. W., *De Republica. M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Part 4, Vol. 2 (Leipzig, 1890).
 - Peterson, W., *De Haruspicum Responso. M. Tulli Ciceronis Orationes*, Vol. 5 (Oxford, 1911).
 - Plasberg, O., *Academica. M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 42 (Lepzig, 1922).
 - Plinval, G. de, *De Legibus. Cicéron: Traité des Lois* (París, 1968).
 - Pohlenz, M., *Tusculanae Disputationes. M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 44 (Leipzig, 1918).
 - Schiche, T., *De Finibus Bonorum et Malorum. M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 43 (Leipzig, 1915).
- **Claudius Aelianus:** Hercher, R., *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii* (Graz, 1971).

• **Clemens Alexandrinus:**

Marrou, H.I., Harl, M., Mondésert, C. y Matray, C., *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, 3 vols. (París, 1960-1970).

Stählin, O., Früchtel, L. y Treu, U., *Clemens Alexandrinus*, vols. 2 y 3 (Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 [15], 17) (Berlín, 1960 y 1970).

• **Ps. Clemens Romanus:** Rehm, B., Irmischer, J. y Paschke, F., *Die Pseudoklementinen I. Homilien* (Die griechischen christlichen Schriftsteller 42) (Berlín, 1969).

• **Cornutus:** Lang, C., *Cornuti theologiae Graecae compendium* (Leipzig, 1881).

• **Cyrrillus Alexandrinus:** Burguière, P. y Évieux, P., *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien*, vol. 1 (*Sources chrétiennes* 322) (París, 1985).

• **Damascius:** Westerink, L.G., *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2 (Amsterdam, 1977).

• **David Alexandrinus:** Busse, A., *Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.2) (Berlín, 1904).

• **Demosthenes:** Butcher, S.H., *Demosthenis orationes*, vol. 1 (Oxford, 1966).

• **Didymus Caecus:** Gronewald, M., *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes* (*Papyrologische Texte und Abhandlungen* 22) (Bonn, 1977).

• **Dio Chrysostomus:** von Arnim, J., *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, 2 vols. (Berlín, 1962).

• **Diodorus Siculus:** Fischer, K.T. (post Bekker, I. y Dindorf, L.), *Diodori bibliotheca historica*, 5 vols. (Stuttgart, 1964).

• **Diogenes Laertius:** Long, H.S., *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. (Oxford, 1966).

• **Ps. Dionysius Halicarnassensis:**

Jacoby, K., *Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt*, 4 vols. (Stuttgart, 1967).

Usener, H. y Radermacher, L., *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vol. 6 (Stuttgart, 1965).

• **Doctrina Patrum:** Diekamp, F., *Doctrina patrum de incarnatione verbi* (Münster, 1907).

- **Elias:** Busse, A., *Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.1) (Berlín, 1900).
- **Epictetus:** Schenkl, H., *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae* (Stuttgart, 1965).
- **Epicurus:** Arrighetti, G., *Epicuro. Opere* (Turín, 1973).
- **Epimerismi Homerici:** Dyck, A.R., *Epimerismi Homerici, pars prior epimerismos continens qui ad Iliadis Librum A Pertinent* (*Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker* 5.1) (Berlín, 1983).
- **Epiphanius:** Holl, K., *Epiphanius (Bände 13). Ancoratus und Panarion* (*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 25, 31 y 37) (Leipzig, 1915-1933).
- **Etymologicum Gudianum:**
 - de Stefani, A., *Etymologicum Gudianum*, fasc. 1 y 2 (Amsterdam, 1965).
 - Sturz, F.W., *Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta* (Hildesheim, 1973).
- **Etymologicum Magnum:** Gaisford, T., *Etymologicum magnum* (Amsterdam, 1967).
- **Etymologicum Symeonis:** Lasserre, F. y Livadaras, N., *Etymologicum magnum genuinum. Symeonis etymologicum una cum magna grammatica. Etymologicum magnum auctum* (Roma, 1976).
- **Eunapius:** Giangrande, J., *Eunapii vitae sophistarum* (Roma, 1956).
- **Euripides:** Diggle, J., *Euripidis fabulae*, vol. 2 (Oxford, 1981).
- **Eusebius:** Mras, K., *Eusebius Werke (Band 8). Die Praeparatio evangelica* (*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 43.1 y 43.2) (Berlín, 1954-1956).
- **Eustathius:**
 - Stallbaum, G., *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam* (Leipzig, 1970).
 - Van der Valk, M., *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vols. 1-4 (Leiden, 1971-1987).
- **Eustratius:** Hayduck, M., *Eustratii in analyticorum posteriorum librum secundum commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 21.1) (Berlín, 1907).
- **Evagrius:** Guillaumont, A y Guillaumont, C., *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine* (*Sources chrétiennes* 171) (París, 1971).
- **Favorinus:** Barigazzi, A., *Favorino di Arelate. Opere* (Florenca, 1966).

- **Flavius Iosephus:** Niese, B., *Flavii Iosephi opera*, vols. 1-4 (Berlín, 1955).
- **Flavius Philostratus:** Kayser, C.L., *Flavii Philostrati opera*, vol. 1 y 2 (Hildesheim, 1964).
- **Galenus:**
 - de Boer, W., *Galenus de animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione* (*Corpus medicorum Graecorum*, vol. 5.4.1.1) (Leipzig, 1937).
 - De Lacy, P., *Galenus. On the doctrines of Hippocrates and Plato*, 3 vols. (*Corpus medicorum Graecorum*, vol. 5.4.1.2) (Berlín, 1978 [el texto en TLG es el del editor en 1975]).
 - Koch, K., *Galenus de sanitate tuenda libri vi* (*Corpus medicorum Graecorum*, vol. 5.4.2) (Leipzig, 1923).
 - Kühn, C.G., *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 7 (Hildesheim, 1965).
 - Kühn, C.G., *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 9 (Hildesheim, 1965).
 - Larrain, C.J., "Ein unbekanntes Exzerpt aus Galens Timaioskommentar" *ZPE* 85 (1991) 17-30.
 - Marquardt, J., Müller, I. y Helmreich, G., *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 2 (Amsterdam, 1967).
 - Wenkebach, E., *Galenus in Hippocratis sextum librum epidemiarum commentaria vi* (*Corpus medicorum Graecorum*, vol. 5.10.2.2) (Leipzig, 1940).
- **Ps. Galenus:**
 - Diels, H., *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879).
 - Kühn, C.G., *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 19 (Hildesheim, 1965).
- **Aulus Gellius:** Marshall, K., *A. Gelli Noctes Atticae*, 2 Vols. (Oxford, 1968).
- **Georgius Cedrenus:** Bekker, I., *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, 2 vols. (Bonn, 1838-1839).
- **Georgius Hamartolus:** de Boor, C., *Georgii monachi chronicon*, 2 vols. (Leipzig, 1978).
- **Georgius Syncellus:** Mosshammer, A.A., *Georgius Syncellus. Ecloga chronographica* (Leipzig, 1984).
- **Heracledes Ponticus:** Wehrli, F., *Herakleides Pontikos* (Basel, 1969).
- **Heraclitus:** Buffière, F., *Héraclite. Allégories d'Homère* (París, 1962).

- ***Heraclitus Paradoxographus***: Festa, N., *Palaephati peri áπίστων* (*Mythographi Graeci* 3.2) (Leipzig, 1902).
- ***Herodotus***: Legrand, Ph.-E., *Hérodote. Histoires*, 9 vols. (París, 1963-1970).
- ***Hesychius***:
 - Latte, K., *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 1 y 2 (Copenhague, 1953 y 1966).
 - Schmidt, M., *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 3 y 4 (Amsterdam, 1965).
- ***Himerius***: Colonna, A., *Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis* (Roma, 1951).
- ***Hippolytus***: Marcovich, M., *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (Berlín, 1986).
- ***Q. Horatius Flaccus***: Klingner, F., *Epistulae. Q. Horati Flacci Opera* (Leipzig, Teubner).
- ***Iamblichus***:
 - Klein, U. (post L. Dübner), *Iamblichi de vita Pythagorica liber* (Stuttgart, 1975).
 - Pistelli, H., *Iamblichi protrepticus ad fidem codicis Florentini* (Stuttgart, 1967).
- ***Ioannes Actuarius***: Ideler, J.L., *Physici et medici Graeci minores*, vol. 1 (Amsterdam, 1963).
- ***Ioannes Chrysostomus***: Migne, J.P., *In epistulam ii ad Timotheum* (MPG vol. 62 col. 599-662) (París, 1862).
- ***Ioannes Galenus***: Flach, H., *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie* (Leipzig, 1970).
- ***Ioannes Laurentius Lydus***: Wünsch, R., *Ioannis Lydi liber de mensibus* (Leipzig, 1898).
- ***Ioannes Philoponus***:
 - Hayduck, M., *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 15) (Berlín, 1897).
 - Wallies, M., *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum anonymo in librum II* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 13.3) (Berlín, 1909).
- ***Ioannes Stobaeus***: Wachsmuth, C., y Hense, O., *Ioannis Stobaei anthologium* (Berlín, 1958).
- ***Iulianus Imperator***:
 - Lacombrade, C., *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, vol. 2.2 (París, 1964).
 - Rocheftort, G. *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, vol. 2.1 (París, 1963).

- ***Iustinianus Imperator***: Amelotti, M. y Zingale, L.M., *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano* (Milán, 1977).
- ***Iustinus***: Goodspeed, E.J., *Die ältesten Apologeten* (Göttingen, 1915).
- ***Ps. Iustinus***: Otto, J.C.T., *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, vol. 3 (Wiesbaden, 1971).
- ***Leo Constantinopolitanus***: Renehan, R., *Leo the physican. Epitome on the nature of man* (*Corpus medicorum Graecorum*, vol. 10.4) (Berlín, 1969).
- ***Lexica Segueriana***: Bachmann, L., *Anecdota Graeca*, vol. 1 (Leipzig, 1828).
- ***Libanius***: Foerster, R., *Libanii opera*, vols. 5-7 (Hildesheim, 1997).
- ***Ps. Longinus***: Russell, D.A., “*Longinus*”. *On the sublime* (Oxford, 1964).
- ***Lucianus***:
 - Harmon, A.M., *Lucian*, vol. 1 (Cambridge, 1913).
 - Harmon, A.M., *Lucian*, vol. 2 (Cambridge, 1915).
 - Kilburn, K., *Lucian*, vol. 6 (Cambridge, 1968).
 - Macleod, M.D., *Lucian*, vol. 8 (Cambridge, 1967).
- ***Macrobius***:
 - Willis, J.A., *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in somnium Scipionis* (Leipzig, 1970).
 - Willis, J.A., *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia* (Leipzig, 1970).
- ***Ammianus Marcellinus***: Seyfarth, W., Jacob-Karau, L., Ulmann, I., *Rerum gestarum libri qui supersunt* (Leipzig, 1978).
- ***Marcus Aurelius Imperator***: Farquharson, A.S.L., *The meditations of the emperor Marcus Aurelius* (Oxford, 1968).
- ***Maximus Tyrius***: Hobein, H., *Maximi Tyrii philosophumena* (Leipzig, 1910).
- ***Meletius***: Cramer, J.A., *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium* (Amsterdam, 1963).
- ***Michael Ephesius***:
 - Heylbut, G., *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 20) (Berlín, 1892).
 - Wendland, P., *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 22.1) (Berlín, 1903).

• **Michael Psellus:**

Duffy, J.M., *Michaelis Pselli philosophica minora* (Leipzig, 1992).

Littlewood, A.R., *Michaelis Pselli oratoria minora* (Leipzig, 1985).

O'Meara, D.J., *Michaelis Pselli philosophica minora*, vol. 2 (Leipzig, 1989).

• **Moderatus Gaditanus:**

Mullach, F.W.A., *Fragmenta philosophorum Graecorum*, vol. 2 (Aalen, 1968).

Ramos Jurado, E.A., “Moderato de Gades: testimonios y fragmentos”, *Habis* 44 (2013) 85-92.

• **Nemesius:** Einarson, B., *Nemesius of Emesa* (Chicago, 1932).

• **Numenius:** des Places, É., *Numénius. Fragments* (París, 1974).

• **Olympiodorus:**

Westerink, L.G., *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria* (Leipzig, 1970).

Westerink, L.G., *Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato* (Amsterdam, 1982).

Westerink, L.G., *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 1 (Amsterdam, 1976).

• **Oribasius:** Raeder, J., *Oribasii collectionum medicarum reliquae*, vol. 4 (*Corpus medicorum Graecorum*, vol. 6.2.2) (Leipzig, 1933).

• **Origenes:**

Borret, M., *Origène. Contre Celse*, 4 vols. (*Sources chrétiennes* 132, 136, 147, 150) (París, 1967-1969).

Robinson, J.A., *The philocalia of Origen* (Cambridge, 1893).

• **Orion:**

Schneidewin, F.G., *Coniectanea critica* (Göttingen, 1839).

Sturz, F.G., *Orionis Thebani etymologicon* (Hildesheim, 1973).

• **Orphica:** Kern, O., *Orphicorum Fragmenta* (Berlín, 1972).

• **Palladius:** Dietz, F.R., *Scholia in Hippocratem et Galenum*, vol. 2 (Amsterdam, 1966).

• **Panaetius:** van Straaten, M., *Panaetti Rhodii fragmenta* (Leiden, 1962).

• **Philo Alexandrinus:**

Cohn, L., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1 (Berlín, 1962).

Cohn, L., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 4 (Berlín, 1962).

Reiter, S., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 6 (Berlín, 1962).

Wendland, P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 2 (Berlín, 1962).

Wendland, P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 3 (Berlín, 1962).

• **Philodemus:**

Kemke, J., *Philodemi de musica librorum quae exstant* (Leipzig, 1884).

Obbink, D., *Philodemus. On piety, part 1: critical text with commentary* (Oxford, 1996).

• **Philoxenus:** Theodoridis, C., *Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 2)* (Berlín, 1976).

• **Photius:**

Porson, R., Φωτίου τοῦ πατριάρχου λέξεων συναγωγή, vol. 1 y 2 (Cambridge, 1822).

Theodoridis, C., *Photii patriarchae lexicon*, vol. 1 (A—Δ) (Berlín, 1982).

• **Pindarus:** Maehler, H. (post B. Snell), *Pindari carmina cum fragmentis* (Leipzig, 1971).

• **Plato:** Burnet, J., *Platonis opera*, 5 vols. (Oxford, 1967-1968).

• **Plotinus:** Henry, P. y Schwyzer, H.R., *Plotini opera*, 3 vols. (Leiden, 1951-1973)

• **Plutarchus:**

Babbitt, F.C., *Plutarch's moralia*, vol. 1 (Cambridge, 1969).

Babbitt, F.C., *Plutarch's moralia*, vol. 2 (Cambridge, 1962).

Hubert, C., *Plutarchi moralia*, vol. 4 (Leipzig, 1971).

Hubert, C., *Plutarchi moralia*, vol. 5.3 (Leipzig, 1960).

Hubert, C., *Plutarchi moralia*, vol. 6.1 (Leipzig, 1959).

Pohlenz, M., *Plutarchi moralia*, vol. 3 (Leipzig, 1972).

Pohlenz, M., *Plutarchi moralia*, vol. 5.3 (Leipzig, 1960).

Sieveking, W., *Plutarchi moralia*, vol. 2.3 (Leipzig, 1972).

Westman, R (post Pohlenz, M.), *Plutarchi moralia*, vol. 6.2 (Leipzig, 1959).

Ziegler, K., *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 1.2 (Leipzig, 1964).

• **Ps. Plutarchus:**

Kindstrand, J.F., [*Plutarchi*] *De Homero* (Leipzig, 1990).

Mau, J., *Plutarchi moralia*, vol. 5.2.1 (Leipzig, 1971).

• **Pomponius Porphyrio:** Holder, A., *Pomponi Porfyronis commentum in Horatium Flaccum* (Hildesheim, 1894).

• **Porphyrius:**

Bidez, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien* (Hildesheim, 1964).

Nauck, A., *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta* (Hildesheim, 1963).

Schrader, H., *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias...*, 2 vols. (Leipzig, 1880-1882).

Schrader, H., *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae* (Leipzig, 1890).

Seminar Classics 609 (Department of Classics, State University of New York), *Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey (Arethusa Monographs 1)* (Buffalo, 1969).

Sodano, A.R., *Porphyrii quaestionum Homericarum liber I* (Nápoles, 1970).

von Harnack, A., *Porphyrius. Gegen die Christen* (Berlín, 1916).

• **Praesocratici:** Diels, H., and Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. (Dublín-Zurich, 1966).

• **Proclus:**

Boese, H., *Procli Diadochi tria opuscula* (Berlín, 1960).

Diehl, E., *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. (Amsterdam, 1965).

Kroll, W., *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vols. (Amsterdam, 1965).

Pasquali, G., *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria* (Leipzig, 1908).

Westerink, L.G., *In Platonis Alcibiadem i* (Amsterdam, 1954).

• **Procopius:** Garzya, A. y Loenertz, R.J., *Procopii Gazaei epistolae et declamationes (Studia patristica et Byzantina 9)* (Ettal, 1963).

• **Scholia in Aelium Aristidem:** Dindorf, W., *Aristides*, vol. 3 (Hildesheim, 1964).

• **Scholia in Aeschylum:** Smith, O.L., *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, vols. 1 y 2.2 (Leipzig, 1976 y 1982).

• **Scholia in Aratum:** Martin, J., *Scholia in Aratum vetera* (Stuttgart, 1974).

- **Scholia in Aristophanem:** Holwerda, D., *Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem* (*Scholia in Aristophanem* 4.2) (Groningen, 1960).
- **Scholia in Aristotelem:** Cramer, J.A., *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae* (Hildesheim, 1967).
- **Scholia in Euripidem:** Schwartz, E., *Scholia in Euripidem*, 2 vols. (Berlín, 1966).
- **Scholia in Hesiodum:**
 - Gaisford, T., *Poetae minores Graeci*, vol. 2 (*Scholia ad Hesiodum*) (Leipzig, 1823).
 - Pertusi, A., *Scholia vetera in Hesiodi opera et dies* (Milán, 1955).
- **Scholia in Homerum:**
 - Dindorf, W., *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, 2 vols. (Amsterdam, 1962).
 - Erbse, H., *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, 7 vols. (Berlín, 1969-1988).
 - Heyne, C.G., *Homeri Ilias*, 2 vols. (Oxford, 1834).
 - Nicole, J., *Les scolies genevoises de l'Iliade*, 2 vols. (Hildesheim, 1966).
- **Scholia in Lucianum:** Rabe, H., *Scholia in Lucianum* (Stuttgart, 1971).
- **Scholia in Lycophronem:** Scheer, E., *Lycophronis Alexandra*, vol. 2 (Berlín, 1958).
- **Scholia in Oppianum:** Bussemaker, U.C., *Scholia et paraphrases in Nicandrum et Oppianum* (París, 1849).
- **Scholia in Pindarum:** Semitelos, D., *Πινδάρου σχόλια Πατμιακά* (Atenas, 1875).
- **Seneca:**
 - Reynolds, L.D., *Epistulae Morales ad Lucilium. L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, 2. Vols (Oxford, 1965).
 - Reynolds, L.D., *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim* (Oxford, 1977).
- **M. Servius Honoratus:** Thilo, G., *In Vergilii Aeneidos Libros Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, 2 Vols. (Leipzig, 1878-1884).
- **Sextus Empiricus:** Mutschmann H., y Mau, J., *Sexti Empirici opera*, 3 vols. (Leipzig, 1912-1914 y 1961).
- **Simplicius:**
 - Diels, H., *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, 2 vols. (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 9 y 10) (Berlín, 1882-1895).

Hayduck, M., *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 11) (Berlín, 1882).

Kalbfleisch, K., *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 8) (Berlín, 1907).

• **Solon:** West, M.L., *Iambi et elegi Graeci*, vol. 2 (Oxford, 1972).

• **Sophonias:** Hayduck, M., *Sophonias in libros Aristotelis de anima paraphrasis* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 23.1) (Berlín, 1883).

• **Stoici:** von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols. (Stuttgart, 1968).

• **Suda:** Adler, A., *Suidae lexicon*, 4 vols. (Stuttgart, 1967-1971).

• **Tertullianus:** Refoulé, R.F., Labriolle, P. de, *Traité de la prescription contre les hérétiques* (París, 1957).

• **Themistius:**

Heinze, R., *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 5.3) (Berlín, 1899).

Schenkl, H., Downey, G. y Norman, A.F., *Themistii orationes quae supersunt*, vol. 2 (Leipzig, 1971).

Schenkl, H., *Themistii in Aristotelis physica paraphrasis* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 5.2) (Berlín, 1900).

• **Theodoretus:** Canivet, P., *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies* (*Sources chrétiennes* 57) (París, 1958).

• **Theognis:** Young, D. (post E. Diehl), *Theognis* (Leipzig, 1971).

• **Theophanes Continuatus:** Bekker, I., *Theophanes continuatus: Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae* 45) (Bonn, 1838).

• **Theophilus Antiochenus:** Grant, R.M., *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum* (Oxford, 1970).

• **Theophrastus:** Ross, W.D. y Fobes, F.H., *Theophrastus. Metaphysics* (Hildesheim, 1967).

• **Tragicorum Graecorum fragmenta:** Nauck, A., *Tragicorum Graecorum fragmenta* (Hildesheim, 1964).

• **Troilus:** Walz, C., *Rhetores Graeci*, vol. 6 (Osnabrück, 1968).

- **Xenocrates:** Parente, M.I., *Senocrate. Ermodoro. Frammenti* (Nápoles, 1982).
- **Xenophon:**
 - Marchant, E.C., *Xenophontis opera omnia*, vol. 2 (Oxford, 1971).
 - Marchant, E.C., *Xenophontis opera omnia*, vol. 5 (Oxford, 1969).
- **Zenodorus:** Miller, E., *Opuscles divers (Lexica Graeca minora)* (Hildesheim, 1965).
- **Zeno Veronensis:** Löfstedt, B., *Tractatus (CCSL 22)* (Turnhout, 1971).
- **Ps. Zonaras:** Tittmann, J.A.H., *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, 2 vols. (Amsterdam, 1967).

Índice de autores citados

- Aecio, 44, n. 176, n. 178, n. 179, n. 273, 227, n. 725, 410, 428.
- Aftonio de Antioquía, 367.
- Albino,
Epitome Doctrinae Platonicae,
n. 167, 96, n. 284, 114, 227, 307,
317, 320, 428, 435.
Intr., 147, 419.
- Alejandro de Afrodisias,
In Metaph., 28, n. 92, 69, 259,
261, 401, 431.
In Top., 306, 307, 317, 320, 435.
Pr., 260, 265, 437.
- Allen, T.W., n. 26, 21, n. 61, n. 62;
Monro, D.B. y Allen T.W., n. 594, n.
595, n. 659, n. 664, n. 798, n. 817, n.
818, n. 847, n. 880, n. 966, n. 1060,
- Amonio, 344, 345.
In Int., n. 137.
In Porph., 259, 263, 334, 439.
- Anaxágoras, 30, 43, 44, 45, 56, 59, 63,
121, 417.
- Andronico Rodio, 293, 434.
- Anónimo,
De Philosophia Platonica, 147,
419.
In aphorismos Hippocratis, 214,
n. 645.
In EN, 272, 276, 433.
In EN II-V, 291, 434.
In Rh., 175, 199, 425.
Περὶ Ἱππομάχου, 392.
- Prol. philosophiae Platonicae*,
214, 217, 427.
- Antístenes, 180, n. 515, 190, 317, 320,
369, 370, 373, 374.
- Apolonio, n. 103, 93, 153, 157, 160,
188, 194, 253, n. 981, 380, 420, 423.
- Apuleyo, 228, 428.
- Areteo, 265.
- Ario Dídimo, 92, 174, 179, n. 602, 272-
275, 304, 306, 317, 322, 323, n. 973,
395, 424, 433, 435.
- Aristarco de Samotracia, 26, n. 344,
156-157, 160-161, n. 801, 382, 403,
420.
- Arístides Quintiliano, 96, 98, 113-115,
174, 180, 401, 415, 416, 424.
- Aristófanes, 50.
- Aristófanes de Bizancio, 156.
- Aristónico, n. 44, n. 266, 128, n. 380,
136, 148, 213, n. 627, n. 981, 349, 355,
380, 403.
- Aristóteles, 5, 9, 60, 65, 68, 95, 97, 103,
112, 121, n. 357, 123, 214, 272, 273,
274, 278, 279, 295, 307, 337, 353, 360,
393, 411, 415, 431, 432.
Cael., 30, 401.
De An., 124, n. 412, 163, 165,
218, n. 708, 259, 261, 401, 417,
427.
Div., 333, 436.
EN, 109, 110, 259, 272, 275,
276, 279, 280, 282, 333, 334,
338, 339, 340, 376, 380, 392,
401, 415, 417, 433, 435, 436.

- EE*, 272, 273, 275, 299, 304, 305, 333, 334, 341, 380, 415, 417, 435, 436.
- GA*, 143, 419.
- MM*, 272, 275, 279, 280, n. 828, 304, 306, 333, 334, 338, 339, 380, 415, 433, 435, 436.
- Metaph.*, n. 90, 37, 40, 44, 45, 55, 401, 405, 409, 410, 415.
- Mete.*, 260.
- MA*, 51.
- Ph.*, 108, 109, 415.
- Pol.*, 48, 111, 333, 334, 436.
- PA*, 40.
- Pr.*, 260, n. 772, 401.
- Rh.*, 272, 274, 276, 333, 435, 437.
- Arquíloco, 49, 401.
- Arriano, 44, 56, 291, 406, 434.
- Ast, F., n. 301.
- Atenágoras, 74, 120, 134, 277, 422.
- Ateneo, 34, 120, 129, 130, 131, n. 486, 174, 175, 178, 181, n. 537, 193, 199, 249, 252, 253, 254, 317, n. 941, 327, 366, 367, 372, 373, 374, 418, 422, 424, 425, 430, 439, 440.
- Ático, 357, 359, 360.
- Aulo Gelio, 10, n. 62, 229, n. 740, 294, 295, 296, 317, 319.
- Baedorf, B., 18, 21, 23.
- Basilio de Cesarea, 214, 220, 427.
- Barnes, J., 11-12.
- Benseler, G.E., 13.
- Bernardakis, G.N., 19-20, 24, 26.
- Bernhardy, G., n. 42.
- Bowen, J., n. 359.
- Buffière, F., 23-24, 27, n. 115, n. 173, 133, n. 519, n. 538, n. 626, n. 730, 398, n. 1123.
- Calcidio, 251.
- Caritón, 77, 81, 413.
- Castellion, S., 9.
- Chalcocondyles, D., 8.
- Cicerón, 39, 41, 112.
- Acad.*, n. 858.
- De Haruspicum Responso*, 30.
- De legibus*, n. 274.
- Diu.*, n. 199.
- Fin.*, n. 274, 295, 317, 318.
- Luc.*, 401.
- ND*, 30, 37, 38, 40, 44, n. 175, n. 176, 67, 72, 77, 78, 84, 87, n. 274, 405, 406, 407.
- Off.*, 295.
- Orat.*, n. 78.
- Pro Scauro*, 156, 420.
- Resp.*, n. 274, n. 486, 420.
- Tusc.*, 30, 96, 111, 290, 292, 415.
- Cirilo de Alejandría, n. 173, 175, 196, n. 558, 425.
- Claudio Eliano, n. 200, 354.
- Cleantes, 141, 393, 437.
- Clemente de Alejandría,
- Strom.*, 28, 31, 37, 39, n. 136, n. 138, 102, 125, 155, 317, 320, 321, 401, 405, 417, 420.
- Paed.*, 357, 359, 440.

Coricio de Gaza, 334, 342, 345, 439.
 Cornuto, 10, 175, 197, 424.
 Crisipo, 69, 71, 73, 97, 102, 141, 231, 240, 243, 251, 255, 256, 319, 321, 329, 393, 415, 429, 435, 437.
 Critias, 120, 141.
 Cruser, H., 10.
 Damascio, 153, 162, 214, 219, 222, 428.
 David de Alejandría, 259, 263, 334, 344, 345, 439.
 Deicke, L., n. 7.
 Demóstenes, 401.
 De Falsa Legatione, 102.
 Denyer, N., n. 424.
 Dídimos, 209, 403.
 Dídimos el Ciego, 120, 135, 422.
 Diels, H., 16, n. 44, 17, n. 47, n. 48, 20, 21, 25, 27, 133, n. 388, 134, n. 602.
 Diodoro de Sicilia, 47, 49, 77, 80, 124, 151, 163, 166, 401, 413, 417.
 Diógenes Laercio, 37, 39, 44, n. 144, n. 159, n. 175, n. 179, 63, 64, 66, n. 199, n. 273, 120, n. 355, 134, n. 411, n. 414, 163, 164, 166, 171, 202, 203, 229, 251, 290, n. 853, 293, 304, 307, 317, 319, 320, n. 972, 336, 392, 394, 401, 405, 406, 408, 417, 422, 426, 434, 435, 436, 437.
 Dion Crisóstomo, 8, 9, 11, 37, 39, 48, n. 274, 156, 178, 181, 246, 280, 281, 284, 290, 301, 317, 326, 327, 357, 358, n. 1023, 385, 389, 405, 420, 422, 433, 437, 438.
 Dionisio de Halicarnaso, 10, 14, 307, 368.
 Dionisio Tracio, 6, 26, 296, n. 876, 441.
 Doctrina Patrum, 153, 158, 420
 Dübner, F., 18, 26.
 Elías de Alejandría, n. 642, 225, 241, 430.
 Elio Arístides,
 Eis Día, 54, 84, 85, 87, 407.
 Tett., 280, 285, 438.
 Pròs Plátωνα Περί Ῥητορικῆς, 362, 363, 385.
 Eneas de Gaza, 153, 162.
 Epicuro, 29, 37, 39, 41, 69.
 Epifanio, 44, n. 179, 153, 162.
Epimerismos Homéricos, 153, 156, 158, 394, 420.
 Ernesti, J.A., 12.
 Estienne, H., 9, 11, 12.
 Espeusipo, 408, 410.
 Estobeo, 14, 17, 18, 20, 44, 49, 57, 58, 82, 84, 86, 87, 96, 101, 106, 112, 114, 120, 133, 136, 139, 153, 158, 159, 160, 161, 174, 175, 180, n. 512, 181, n. 519, 183-186, n. 527, 187, 188, 198, 199, 202, 204, 207, 214, 219, 220, 253, 265, 272, 273, 298, n. 875, 304, 306, 317, 322, n. 971, n. 973, 351, 366, 373, 374, 375, 389, 392, n. 1098, 395, 401, 408, n. 1133, 410, 411, 413, 415, 416, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 433, 435, 440.
 Estoicos, 30, 44, n. 159, n. 179, 63, n. 189, 66, n. 199, 69, 84, n. 256, 91, n.

273, 91, n. 274, 97, 120, n. 414, n. 484,
n. 553, n. 569, 202, 203, 204, 230, 249,
250, 251, 255, n. 746, 290, 291, n. 857,
n. 858, 293, 294, 317, 318, 319, 320,
321, 329, 335, n. 971, 388, 389, 392,
393, n. 1098, 394, 395, 406, 407, 414,
426, 434, 435, 437.

Etymologicum Gudianum, n. 103, 35,
120, 130, n. 386, 153, 156, n. 455, 158,
160, 161, 202, 212, 260, 263, 341, 395,
418, 420, 422, 423, 430.

Etymologicum Magnum, 34, 87, n. 261,
120, 127, n. 382, 130, 153, 156, 158,
174, 187, 188, 260, 269, n. 796, n. 800,
381, 395, 418, 420, 422, 424, 432.

Etymologicum Symeonis, n. 261, 174,
188, 424.

Eunapio, 77, 81, 413.

Eurípides, 401.

Tr., 84, 85, 407.

Eusebio, 37, 39, 44, n. 159, 57, n. 180,
67, 71, n. 273, 92, 96, 97, n. 391, 175,
198, 202, 204, 227, 357, 359, 401, 406,
414, 416, 425, 426, 428, 440.

Eustratio, 260, 263.

Eustacio, 5, 8, 36

Ad Il., 28, n. 92, 32, 33, 35, 50,
52, 53, 59, n. 173, 63, 64, 66, 73,
74, 84, 86, 88, 89, 90, 93, 94,
103, 115, 120, 127, n. 382, 135,
136, 145, 148, 149, 153, 156,
157, 158, 160, n. 458, 167, 168,
175, 196, n. 558, 198, 202, 206,
207, 208, 209, 211, 225, 228,

235, 246, 247, 249, 252, 254,
256, 260, 263, 264, 265, 268,
272, 275, 277, 280, 284, 285,
286, 287, 290, 298, 299, n. 875,
n. 876, 304, 308, 309, 311, 317,
323, n. 981, 346, 347, 348, 349,
353, 354, 357, 359, 368, 371,
379, 381, 385, n. 1080, 386, 392,
396, 397, 406, 412, 413, 420,
422, 423, 425, 428, 429, 430,
432, 433, 437, 438, 440, 441.

Ad Od., 64, 74, 75, 76, 81, 96,
114, 116, 120, 140, 145, 148,
158, n. 458, 163, n. 470, 166,
174, 175, 177, 179, 180, 181,
193, n. 543, n. 546, 194, 195,
198, 199, 202, 206, 243, 244,
256, 260, 268, 280, 283, 287,
297, 304, 312, 313, 315, 317, n.
941, 323, 324, 325, 327, 328,
329, n. 981, 350, 353, 354, 355,
361, 363, 375, 376, n. 1080, 390,
395, 413, 416, 420, 421, 422,
423, 424, 425, 432, 437, 439.

Evagrio, 259, 263.

Favorino, 77, 78, 406.

Feliciano, G.B., 8.

Fernández de Palencia, A., 25.

Filodemo de Gádara,

De deorum vita beata, 388, 389,
437.

Mus., 175, 197, 424.

De Pietate, 44, n. 159, n. 176, n.
274.

- Filolao de Crotona, 154, n. 445, 229, n. 703.
- Filón de Alejandría, n. 274, 228, 232, 307, 392, 393, 394, 395, 428.
- Filóxeno de Alejandría, 270, 432.
- Flavio Filóstrato, 156, 290, 301, 420, 438.
- Focio, n. 103, 153, 158, 381, n. 1072, 401, 420.
- Francini, A., 8
- Gale, Th., 10, 11, 12, 14, 398.
- Galeno,
Adhortatio ad Artes Addiscendas, 363.
De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione, n. 273.
De Causis Morborum, 259, 431.
De Causis Pulsuum, 259, 431.
De Differentiis Februm, 259, 431.
De Sanitate Tuenda, 259, 431.
In Pl. Tim., 228.
PHP, n. 62, 73, 120, 141, 202, 203, 225, 230, 239, 240, 243, 246, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, n. 746, 329, 392, 393, 426, 428, 429, 430.
Quod animi mores corporis temperamenta sequantur, 214, 217, 228, 426.
- Gildersleeve, B.L., n. 42.
- Gomperz, Th., n. 442.
- Guthrie, W. K. C., n. 442.
- Hein, A., 21, 22.
- Heráclides Póntico, 34.
- Heráclito de Éfeso, 30, 204.
- Heráclito el Homérico, 5, 10, 17, n. 78, 28, n. 92, 32, 33, 36, 51, n. 173, 120, 123, 133, 134, 135, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 192, 193, 196, 199, 209, 225, 232, 233, 234, 235, 242, 298, 317, 318, 327, 331, 334, 342, 345, 372, 402, 412, 414, 421, 422, 424, 439, 442.
- Heráclito el Paradoxógrafo, 174, 179, 424.
- Hermógenes, 17, 24, 443.
- Heródoto, 28, 30, 124, 164, 165.
- Hesíodo, 9, 11, 22, 30, n. 182, 84, 121, 231, 407.
- Hesiquio, n. 103, 174, 188, 189, 194, 253, 380, 424.
- Hillgruber, M., 27, 72, 87, n. 404.
- Himerio, 77, 81, 401, 413.
- Hipólito,
Haer., 120, 134, 163, 166, 175, 198, 337, 401, 408, 422, 425, 436.
- Holzmann, W., 9, 10.
- Horacio, 174, 192, 320, 424.
- Howe, G.E., n. 357.
- Jaeger, W.W., n. 89, n. 353, n. 359.
- Jámblico, n. 426.
In Nic., 401.
Περὶ Ψυχῆς, n. 648, n. 655.
Protr., 164, n. 486, 171, n. 740.
Theol. Ar., 401.
VP, n. 354, 164, 170, 401.

- Jenócrates, 44, n. 178, 295, 317, 320, 410, 411.
- Jenófanes, 30, 37, 43, 44, 59, 164, 170.
- Jenofonte,
Smp., 122.
Mem., 174, 189, 190, 193, n. 1139, 242.
Cyn., 372.
- Jonsius, J., 12.
- Jorge Cedreno, 153, 158, 420.
- Jorge Hamartolo, 153, 158, 420.
- Jorge Sincelo, 63.
- Juan Actuario, 120, 143, 419.
- Juan Crisóstomo, 69
In Epistulam II ad Timotheum, 153, 162.
- Juan Filopono
In de An., 49, 120, 143, 214, 217, 220, 221, 228, 242, 431.
In APo., 259, 262, 263, 431.
In Cat., 380.
- Juan Galeno, 120, 135, 281, 285, 422, 433.
- Juan Laurencio Lido,
Mens., 15, 120, 136, 153, 158, 225, 227, 236, 420, 423, 428.
- Juliano el Apóstata,
Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας, 44, 62.
Εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον, 353.
- Justiniano,
Epistula ad Synodum de Origene, 153, 158, 420.
- Justino Mártir,
Apol., 175, 198, 425.
- Keaney, J.J., 25, n. 115, n. 626, n. 730, 398, 443.
- Kindstrand, J.F., 7, n. 7, 26, 27, 398.
- Kissling, R.C., 142, 144.
- Lamberton, R.D., 24, 25, 27, n. 92, n. 115, n. 354, n. 519, n. 626, n. 701, n. 730, 398, 399, n. 1114, 443.
- Lasso de la Vega, J.S., n. 73.
- Lehrs, K., n. 452.
- León de Constantinopla,
De Natura Hominum Synopsis, 153, 158, 260, 263, 420.
Lexica Segueriana, 153, 158, 420.
- Libanio,
Decl., 120, 137, 423.
- Lonicer, J., 8.
- Luciano, 169, 345.
Am., 362.
Apol., 379, 384, 440.
Im., n. 458.
JTr., 67, 72.
Gall. 163, 168, 421, 424.
Musc. Enc., 290, 300, 438.
Prom., 272, 275, 334, 342, 433, 439.
- Ludwich, A., n. 7, 22, 23.
- Macrobio,
Sat., 34.
Comm., 54, 239.
- Manucio, A., 8.
- Marcelino,
Rerum Gestarum Libri, 67, 72.

- Marco Aurelio, 312.
- Marrou, H.I., n. 359.
- Matrón de Pitane, 9.
- Mauro Servio Honorato,
Aen., 28, 32, 36, n. 189, n. 199,
 156, 174, 177, 189, 317, 412,
 420, 421, 424, 439.
Ecl., 401, 408.
- Máximo de Tiro, 35, 37, 40, n. 173, 75,
 76, 77, 78, 82, n. 404, 156, 163, 166, n.
 537, n. 558, 229, 233, 236, 281, 318,
 325, 330, 332, 370, 371, 401, 405, 406,
 413, 420, 433, 439.
- Mehler, J., 10, 20, 21.
- Melecio, 153, 158, 242, n. 876, 420.
- Miguel de Éfeso,
In EN IX-X, 120, 143, 419.
In PN, 260, 262
- Miguel Pselo,
*Opuscula logica, physica,
 allegorica, alia*, 211, 214, 218,
 401, 427.
*Opuscula psychologica,
 theologica, daemonologica*, 225,
 242, 260, 263, 430.
Oratoria minora, 178, 317, 422,
 439.
Theologica, 214, 220, 427.
- Nemesio, n. 199, 69, n. 202, 96, 114,
 142, 259, 263, 317, 321.
- Numenio, 24, 44, 57, n. 180, 406.
- Olimpiodoro, 345.
In Alc., 34, 143, 147, 419.
- In Grg.*, 54, 153, 162, 334, 344,
 439.
In Phd., 120, n. 378, 207.
- Oribasio, 259, 263.
- Orígenes,
Cels., 170.
Philoc., 337, 436.
- Orión de Tebas, 271.
Anthologion, 84, 86, 413
Etymologicum, n. 103, 35, 153,
 162, 202, 260, 270, 430, 432.
- Paladio,
In Hp., 145, 148, 260, 263, 423.
- Paléfato, 10.
- Panecio, 294-296, 319.
- Píndaro, 165.
O., 164, 349.
- Pitágoras, 26, 37, 119, 120, 123, 124,
 130, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170,
 172, 398, 400, 402, 403, 404, 407, 408,
 411, 417, 443.
- Planudes, M., 8, 25.
- Platón,
Cra., 120, n. 392, 134, 153, 154,
 167, n. 701, 246, 418, 420, 422.
Grg., 153, n. 443, 155, 419.
Io., 67, 72.
Lg., 30, 37, 40, 84, n. 257, 88, n.
 302, n. 486, 334, n. 974, 405,
 407, 417.
Men., 393, 417.
Mx., 302.
Phd., 84, n. 302, 108, n. 356,
 153, 155, 176, 206, 214, 215,

- 221, 239, 288, 407, 417, 419, 427.
- Phdr.*, 106, 107, 185, 417.
- Phlb.*, 177.
- Plt.*, 46, 104, n. 309.
- Prt.*, n. 303, 393.
- R.*, 43, 73, 84, 105, n. 310, 122, 127, 177, 189, 196, 225, 226, 230, 238, 239, 252, 281, 343, 386, 415, 419, n. 1139, 428, 430, 433.
- Smp.*, 325, 417.
- Tht.*, 52.
- Ti.*, n. 90, n. 302, 104, 106, 142, 153, 155, 176, 177, 185, 214, 219, n. 672, 256, 419.
- Plotino, 14, 16, 44, n. 181, 77, 82, 142, 144, 156, 184, 185, 186, n. 526, 210, 237, 238, 317, 328, 329, 399, 408, 413, 420, 439, n. 1142.
- Plutarco, 6, 8, 10, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 36, 158, 159.
- Aduersus Colotem*, 307.
- Amatorius*, 175, 197, 425.
- An seni respublica gerenda sit*, 386.
- Consolatio ad Apollonium*, 49, 307, 389.
- Cor.*, 116.
- De cohibenda ira*, 307.
- De communibus notitiis aduersus Stoicos*, n. 99, 249, 250, 315, 317, 318, 435.
- De esu carniū I*, 172.
- De facie in orbe lunae*, 145, 149, 423.
- De fraterno amore*, 307.
- De garrulitate*, 225, 243, 304, 430.
- De Iside et Osiride*, 44.
- De laude ipsius*, 90.
- De Primo Frigido*, n. 173, n. 558.
- De Stoicorum repugnantiis*, n. 159, 66, 67, 69, 70, 84, n. 256, 96, 114, 406, 407, 416.
- De tranquillitate animi*, 379, 383, 384, 385, 440.
- De virtute morali*, 208, 272, 275, 290, 291, 294, n. 866, 304, 309, 313, 433, 434, 438, 439.
- Epitome libri de animae procreatione in Timaeo*, n. 167.
- Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 163, 166, 421.
- Quaestiones Convivales*, 106, 120, 138, 325, 423.
- Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 28, n. 102, 44, 61, 70, 96, 113, n. 344, 127, 276, 321, 360, 390, 392, 396, 412, 416, 441.
- Quomodo adulator ab amico internoscatur*, 75, 246.
- Septem Sapientium Convivium*, 29, 35, n. 486, 412.
- Polemón, 320.

- Pomponio Porfirión, 317, 320, 401.
- Porfirio, 5, 14, n. 39, 15, n. 41, 16, 17, 19, 35, 182, 183, 184, 196, 199, 207, 212, 270, 301, 331, 376, 399.
- Ad Il.*, 5, n. 115, 53, n. 173, 67, 71, 96, 101, 113, n. 393, 136, n. 483, n. 829, 300, 380, 416, 425, 432, 437, 438.
- Ad Od.*, n. 515.
- Antr.*, 5, 11, 24, 202, 210, 402, 430.
- Chr.*, 37, 39, 405.
- In Ti.*, 265.
- VP*, n. 354, 125, 163, 164, 166, 171, n. 740, 401, 417.
- Περὶ ἀγαλμάτων, 37, 41, 64, 66, 405, 406.
- Proclo, 49, 59, 62, 138, 147, 151, 345.
- Chr.*, 11.
- De Prov.*, 225.
- In Alc.*, 120, 175, 198, 425.
- In Cra.*, 44, 57, 93, 167, 406, 413.
- In R.*, n. 99, 93, 106, 118, 120, 137, 140, 145, 150, 225, 241, 334, 419, 423, 430, 439.
- In Ti.*, 44, 47, 58, 93, 143, 214, 217, 344, 406, 413, 419, 427.
- Procopio, 174, 180, 194, 424.
- Ps. Alejandro de Afrodisias,
- De anima libri mantissa*, n. 190, 96, 100, 202, 204, 214, 218, 317, 319, 416, 426, 427.
- Ps. Dionisio de Halicarnaso, 156, 246, 368, 420.
- Ps. Galeno, n. 144, n. 414, 214, 217, 227, 408, 427, 428.
- Ps. Justino Mártir,
- Coh. Gr.*, 54, 74, 277, 401.
- Res.*, 410.
- Ps. Longino, 89.
- Ps. Luciano,
- Am.*, 362.
- Philopatr.*, 96, 416.
- Ps. Clemente de Roma,
- Hom. Clem.*, 175, 197, 425.
- Ps. Plutarco,
- De fato*, 66, n. 202
- De musica*, 401, 428.
- Placita Philosophorum*, 227
- Ps. Zonaras, n. 103, n. 382, 175, 198, 227, 293, n. 863, 425, 428, 434.
- Quintiliano, 11, n. 39, n. 78.
- Ramos Jurado, E.A., 25, n. 74, n. 75, 26, n. 76, n. 77, n. 78, n. 115, n. 173, n. 354, n. 528, n. 558, n. 560, n. 1043, 411, 443.
- Rohde, E., n. 353, n. 442, n. 468
- Ruault, J., 10, n. 19, 11, 398.
- Schmidt, R., 14, n. 38, 15, 16, 19, 24, 398.
- Scholia in Aelium Aristidem*,
- Tett.*, 285, 438.
- Scholia in Aeschylum*,
- Th.*, 334, 342, 439.
- Scholia in Aratum*, n. 189.
- Scholia in Aristotelem*,

- EN*, 214, 219, 427.
- Scholia in Euripidem*
Alcestis, n. 62.
Hécuba, 153, 158, 420.
- Scholia in Hesiodum*,
Op. 66, 68, 84, 88, 413,
- Scholia in Homerum*,
Il., n. 44, n. 62, 28, 29, 32, n.
109, 35, 50, n. 159, 58, 59, n.
173, 63, n. 189, 64, 66, 84, 86,
88, 89, 90, 94, 96, 101, 113, 114,
120, 126, 127, 128, n. 380, 129,
n. 382, n. 385, 130, n. 385, 136,
151, 153, 156, 158, 160, n. 458,
161, n. 476, 168, 175, 196, n.
558, 197, 199, 202, 204, 207,
208, 209, 211, 213, n. 627, 225,
235, 244, 245, 246, 247, 248,
253, 254, 255, 260, 264, 269,
277, 280, 283, 284, 285, 286,
287, n. 872, 298, 299, n. 874, n.
875, n. 876, 304, 308, n. 901,
310, 311, n. 908, 317, 318, 324,
330, 331, n. 981, 342, 343, 346,
347, 348, 349, 354, n. 1049, 379,
381, 382, 384, 385, 386, 392,
396, 397, 401, 403, 412, 413,
416, 418, 420, 421, 422, 423,
425, 426, 429, 430, 432, 437,
438, 439, 440, 441.
Od., n. 104, 53, 63, 64, 74, 77,
81, 96, 115, 120, 131, 140, 145,
148, 151, n. 492, n. 493, n. 494,
174, 175, 177, n. 509, 180, n.
515, 188, 194, 199, 244, 304,
314, 315, 317, 324, 332, 350,
353, 355, 357, 361, 369, 376,
379, 386, 389, 395, 413, 416,
418, 422, 423, 424, 425, 439,
440, 441.
- Scholia in Lucianum*
JTr., 175, 199, 425.
- Scholia in Lycophronem*, 128, 153, 158,
420, 424.
- Scholia in Oppianum*, 153, 158, 175,
199, 420, 425.
- Scholia in Pindarum*,
O., 153, 158, 163, 420, 421.
Schrader, H., 17, n. 49, 20, 21, n. 62,
25, 35, n. 111, n. 191, n. 556, 376, 399,
n. 1112.
Séneca, 14, 192, n. 859, 319
De Beneficiis, 156, 420
Dialogi, 174, 191, 424
Ep., 44, 56, 84, n. 256, 317, 318,
406, 407, 435.
Sengebusch, M., n. 40, n. 41.
Sexto Empírico, 171.
M., 17, 132, 163, 170, 304, 308,
317, 321, 326, 335, 337, 408,
436.
P., n. 88, 49.
Shleiermacher, F., n. 424.
Simplicio,
In de An., 214, 218, 260, 262,
427, 431.
In Cat., 299, 306, 435.

- In Ph.*, 44, n. 139, 56, n. 175, n. 176, 214, 220, 406, 427.
- Snell, B., n. 353, n. 457, 229, n. 676, 230.
- Sofonias, 120, 143, 260, 262, 263, 419.
- Solón, 84, 85, 407.
- Suda, 13, n. 41, n. 103, n. 382, 153, 156, 158, 175, 198, 214, 219, n. 649, n. 801, 293, n. 862, n. 981, 401, 420, 425, 427, 434.
- Tales, 4, 30.
- Teágenes de Regio, 5, 38, n. 115, 134, 167, 195, 196, 199, 232, n. 701, 442.
- Temistio,
In de An., 44, 49, n. 179, 259, 261.
 Πενταετηρικός, 265.
 Περί τῶν ὀνομάτων τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ ὑπάτου, 357, 361, 440.
 Τίς ἡ βασιλικωτάτη τῶν ἀρετῶν, n. 817.
- Teodoreto,
Affect., 36, n. 199, 153, 155, 162, 227, 428.
Haereticarum fabularum compendium, 401.
- Teófilo de Antioquía, 128.
- Teofrasto, 68, 95, 97, 103, 110, 112, 295, 415.
Metaph., 96, 111.
- Teognis, n. 855.
- Tertuliano,
De Praesc., 27.
- Theophanes Continuatus*, 354
- Theseus, N., 13.
- Troilo, 227, 428.
- Tucídides, 88.
- Valerio Probo, 17.
- Villoison, J.B.G.A., 16.
- Virgilio, 17, 156, 420.
- Volkman, R., n. 42, 17, n. 46, 18, 20, 24, 25, 443.
- Weissenberger, B., 18, 19, 27.
- Westermann, A., 14, n. 37, 18.
- Willamowitz-Moellendorff, U. von, 22.
- Wolff, G., n. 40, n. 41.
- Wytttenbach, D., 12, n. 30, n. 31, n. 36, 26.
- Zeller, E., n. 325, n. 413, n. 442, 229, n. 674, n. 859,
- Zenodoro, 153, 158, 420.
- Zenón de Citio, 26, 68, 69, 141, 190, 231.
- Ziegler, K., 23.