Los dioses griegos en el s.I: Hermes

Marta Alesso
Instituto de Estudios Clásicos
Universidad Nacional de La Pampa
Argentina

Los dioses griegos en el s.I: Hermes

Resumen: El problema que se plantea es si la acepción de λογισμός adjudicada a Hermes debe entenderse como construcción alegórica o simbólica en el marco de la filosofía del lenguaje. Se analiza la descripción del 'mensajero de los dioses' en dos autores del s.I: Cornuto y Heráclito el *rhetor*. Ambos utilizan el análisis de la etimología del nombre del dios y sus epítetos como eslabones que encadenan el sentido literal a las significaciones ocultas del texto. Consideran la poesía épica –especialmente a Homero- el vehículo primario para la transmisión de la teología, si bien mediante el término 'teología' quieren significar una explicación proto-filosófica sobre las divinidades.

Palabras clave: Hermes | etimología | alegorismo | simbolismo

The Greek Gods in the first Century: Hermes

Abstract: The outlined problem refers to the meaning of the word λογισμός applied to Hermes: if the expression –in the frame of the philosophy of language- is either an allegorical or a symbolic construction. The description of the 'messenger of the gods' is analysed according to two authors who lived in the first century: Cornutus and Heraclitus *rhetor*. Both put forward the analysis of the etymology of the name Hermes and his epithets as links, which connect the literal sense to the hidden signification of the text. These writers consider epic poetry –especially Homer- the primary vehicle for the transmission of theology, understanding 'theology' as a proto-philosophical explanation about deities.

Keywords: Hermes | etymology | allegorism | symbolism

Alegoría y símbolo

Es opinión generalizada que, en la Antigüedad, las nociones de alegorismo y simbolismo se confunden. La oposición entre alegoría y símbolo no fue percibida, posiblemente, hasta el surgimiento de autores románticos como Goethe, Schiller, Schlegel y Schelling, para quienes el último de estos dos términos comienza a representar la alternativa organicista romántica ante la supuesta inmovilidad y rigidez clásicas.

Según Umberto Eco, la distinción entre alegorismo y simbolismo es tardía; hasta el s.XVIII los dos términos siguieron siendo prácticamente sinónimos. Aún antes del nacimiento de la tradición escrituraria patrística "los griegos interrogaban alegóricamente a Homero" y percibieron en la épica clásica "el enmascaramiento mítico de verdades naturales". En otras palabras, que un texto religioso o poético se rija por el principio de *aliud dicitur, aliud demonstratur* es una idea muy antigua que "se suele etiquetar ya sea como alegorismo, ya sea como simbolismo" (Eco, 1997: 73).

Bice M. Garavelli (1991: 297) afirma, como Umberto Eco, que los antiguos no distinguieron entre símbolo y alegoría; "entre ésta y la metáfora la diferencia era sólo cuantitativa". Sin embargo, señala que los comentarios medievales de la *Rhetorica ad Herennium* consolidan algunas distinciones: distinguen entre la metáfora como palabra aislada (que actúa en el plano de los *verba*) y la alegoría que funciona como un discurso complejo (*sermo*

complexus). La primera gran diferencia entre metáfora y símbolo es que la primera nunca debe interpretarse literalmente, en tanto que el símbolo es inseparable de la expresión y el contenido.

Para referirse a las enseñanzas de Pitágoras, los autores dicen que hablaba συμβολικῶς o διὰ συμβόλων ante extranjeros o profanos,[1] del mismo modo se hacen todas las referencias a filósofos y pensadores que enuncian un argumento que no debe entenderse literalmente, sino que implica una connotación asociativa de variada índole (polisemia, sinonimia, códigos hermenéuticos, etc.).

La alegoría comparte con el símbolo la posibilidad de ser entendida literalmente, pero, a diferencia de éste, se extiende como un sistema sobre un segmento amplio del texto. En la alegoría, la misma palabra sirve para expresar un contenido diverso según los distintos niveles de sentido; remite a dos referentes diferentes, pero dispuestos de tal modo que el referente del primero pueda convertirse en significante del segundo.

¿Cómo debe entenderse el procedimiento de los estoicos para explicar los nombres propios divinos a partir de su etimología? ¿Es lícito catalogar como 'alegoría', 'metáfora' o 'símbolo' el recurso literario-filosófico que utiliza Lucio Anneo Cornuto[2] para explicar la concepción del mundo en vigencia en el s.I?

La adscripción de Cornuto al 'alegorismo' debe realizarse con cierto recaudo, puesto que no menciona en toda la extensión de su obra la palabra 'alegoría'. La tesis doctoral de Robert Stephen Hays (1983) reproduce la edición de Lang (1881) titulada '*Epidrome'. Cornuti Theologiae Graecae Compendium* e inscribe al autor desde el primer capítulo, en "the history of allegory." Hays incorpora a Cornuto en la línea ideológica apologética que promueve una "allegorical interpretation of Homer" para rehabilitar los mitos homéricos y hesiódicos desacreditados, corriente a la que pertenecen pensadores como Teágenes de Regio, Metrodoro de Lámpsaco, Diógenes de Apolonia y Pródico el sofista entre otros, quienes tampoco son 'alegoristas'

stricto sensu si atendemos a la circunstancia de que la palabra ἀλληγορία no existía cuando estos pensadores produjeron sus escritos.

Cornuto usa la etimología como una de las vías para comprender el mundo natural y entender una idea difícil de explicar: la 'emanación' de una realidad respecto de otra; el nombre de la divinidad implica una relación directa entre λέξις (la dicción, el modo de articular una palabra) y τὸ λεκτόν ("el significado": τὸ σημαινόμενον). Cornuto afirma que hay una relación natural y física entre los nombres (*nomina*) y los objetos: la esencia de una cosa forma parte del significado de la palabra que se utiliza para nombrarla, a través de los elementos fónicos que la componen. Por ejemplo, según Cornuto, el mundo tiene un alma que lo mantiene unido y es llamada Ζεύς porque está viva (ζῶσα). Zeus puede ser llamado Δία porque es "a causa de" (διά) él que cada cosa deviene a la existencia; es llamado Δεύς a partir de δεύειν, que significa "rociar" la tierra y distribuir la vivificante humedad sobre las cosas existentes (*Epid.* 3).

Cuando Ernst Cassirer (1974: 49) definió al hombre como *animal symbolicum*,[3] sintetizó la idea de que no es posible enfrentar nunca la realidad de un modo inmediato, estamos envueltos en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, de tal manera que no podemos ver o conocer nada sino a través de la interposición de medios artificiales. "El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la especie humana" (Cassirer, 1974: 47-8). Todo progreso del pensamiento y de la experiencia refuerza esa red.

Cassirer (1979: 29) afirma que todo el proceso de formación del lenguaje muestra cómo el caos de las impresiones inmediatas se aclara y ordena para nosotros cuando lo nombramos y penetramos con la función del pensamiento y de la expresión lingüística.

La exégesis etimológica de Cornuto, muchos siglos antes de que se organizara una 'filosofía de las formas simbólicas', muestra que su concepción del origen de los nombres parte de la convicción de que los

antiguos fueron capaces de percibir 'presencias aprehensibles' provenientes del mundo que los rodeaba, pudieron captar la esencia de los elementos y 'nombrarlos'. Por lo tanto, se puede develar la esencia de los elementos naturales realizando el proceso inverso: analizar el nombre de cada uno de los personajes de los mitos, para descubrir el elemento cósmico que representan. En todo caso, según Cornuto, fue obra de un antiguo mitógrafo permitir el ordenamiento de nuestro ambiente como un mundo a partir de la simbolización del lenguaje que consiste en un conjunto de signos o significantes.

En el caso de las filosofías religiosas, los símbolos son la expresión de una realidad no inteligible, inaccesible al lenguaje. En ciertas concepciones míticas y religiosas se consideran como la manifestación de lo sagrado.

El filósofo espiritualista Mircea Eliade afirma que el símbolo permite una forma de participación mística en lo sagrado, es un aspecto esencial de la *hierofanía* (Eliade, 1973: 18-21). Mediante el símbolo, el hombre puede percibir la presencia de lo sagrado. Según Eliade, el mito revela una ontología primitiva, una explicación de la esencia del mundo. Existen símbolos que permiten distinguir el tiempo sagrado del profano (Eliade, 1973: 25-28) y símbolos de la naturaleza cósmica, en correspondencia con la naturaleza humana, que explican la relación macrocosmos-microcosmos. El mito se sirve de ellos para expresar un conocimiento completo y coherente. Aunque los mitos puedan trivializarse y vulgarizarse a través de los siglos, las personas los siguen usando para volver al principio del tiempo y redescubrir su naturaleza más esencial.

Esta concepción sobre los mitos estuvo expresada por Cicerón en *De Natura Deorum* (II.63-72). El representante del estoicismo, Balbo, cuando expone su pensamiento sobre mito y poesía, afirma que las historias que Hesíodo cuenta –tales como la castración de Urano por Cronos y el sometimiento de Cronos por Zeus- son necias y erróneas. Se trata de una deformación ficcional y supersticiosa de una correcta versión que se refiere a los fenómenos naturales (*physica ratio non inelegans inclusa est impias*

fabulas), que significa que el éter, como entidad suprema, no necesita genitales para procrear, y Cronos, el tiempo, está "regulado y limitado". Balbo desprecia el antropomorfismo de los dioses y su participación en la guerra de Troya (II.70); defiende como propia la teoría de que hubo una transmisión de la filosofía de la naturaleza por medio de un panteón de dioses ficticios, que derivó en errónea superstición.[4]

Lucio Anneo Cornuto ratifica al final de su opúsculo que "los antiguos" (οἱ παλαιοί) trataban de comprender "la naturaleza del cosmos" (τὴν τοῦ κόσμου φύσιν) y explicarlo en términos filosóficos "mediante símbolos y enigmas" (διὰ συμβόλων καὶ αἰγνιμάτων) (*Epid.* 76).

Jung (1956: 47) distingue entre símbolos naturales –que proceden del inconsciente colectivo- y símbolos culturales, que a partir de las mismas raíces colectivas se han ido modelando y elaborando según la imaginación de cada pueblo. Los 'arquetipos' son modelos de origen arcaico que conforman el contenido del inconsciente colectivo y constituyen el nexo de unión entre símbolos, mitos y creencias religiosas.

La hermenéutica de Paul Ricoeur considera que los símbolos tienen valor ontológico. "El símbolo da que pensar" afirma Ricoeur y aclara que esto significa que "el símbolo da": no soy yo quien le pone el sentido, es él quien lo da; pero aquello que da es "qué pensar". A partir de esta posición, se sugiere, a la vez, que todo está ya dicho en enigmas y que es preciso volver a comenzar y recomenzar en la "dimensión del pensar" (Ricoeur, 1969: 283-4).

En el Libro IX de las *Quaestiones convivales* de Plutarco (745e) se discute la interpretación de Platón sobre las Sirenas tal como aparecen en Homero.[5] Se trata de la explicación de un mito que expresa mediante enigmas que la fuerza de la música de las Sirenas no es "ni inhumana ni funesta" (οὐκ ἀπάνθρωπον οὐδ' ὀλέθριον), sino que infundiendo amor "hacia las cosas celestes y divinas", significa que las almas que vagan tras la muerte son hechizadas y retenidas. Aquí en la tierra los oídos de la mayoría están recubiertos y embadurnados con obstáculos y pasiones carnales

(σαρκίνοις ἐμφράγμασι καὶ πάθεσιν), no de cera. Amonio, quien está exponiendo la interpretación platónica, no está de acuerdo y da la suya propia.

La Antigüedad percibía que en los antiguos poemas épicos existía una verdad oculta acerca de la naturaleza, expresada de manera simbólica. Una de las vías para entender ese mundo natural es la etimología de los nombres, que permite al intérprete identificar y articular las creencias correctas que motivaron esos mitos. Fue éste el camino elegido por la escuela estoica. Las reflexiones cosmológicas genéticamente iluminadas por las etimologías no se manifiestan de manera aislada sino que forman parte de un sistema filosófico.[6]

Hermes y la interpretación etimológica: el nombre y sus epítetos

Los autores del s.I son proclives, con mayor frecuencia que en otras épocas, a utilizar las etimologías como eslabones que encadenan el sentido literal a las significaciones ocultas del texto. El mejor exponente de este sistema de pensamiento es Lucio Anneo Cornuto, quien toma como fuente la poesía épica –especialmente a Hesíodo-, porque cree que es el vehículo primario para la transmisión de la teología, si bien mediante el término 'teología', Cornuto quiere significar una explicación proto-filosófica sobre las divinidades.

Heráclito el rétor es un representante de las bases ideológicas que se trasmitían en las escuelas o institutos donde se formaba la clase dirigente en la época imperial. Consideraba a Homero el primer filósofo y teólogo, lo defendía de sus detractores históricos como Platón y Epicuro y en sus *Alegorías de Homero*, transmitió una representación del universo que coincidía con la estoica.

Heráclito afirma que Iris, la mensajera de Zeus, es el λόγος "que habla" (τὸν εἴροντα) y Hermes es el λόγος "que interpreta" (τὸν ἑρμηνεύοντα)

(*A.* 28.2). Es "la persuasión por medio de la palabra" (η᾽ διὰ τοῦ λόγου πειθώ) (*A.* 59.3); es la "elocuencia persuasiva" (τὴν πειθὼ τῶν ποικίλων λόγων) y llega del Olimpo adoptando la forma de un pájaro, porque las palabras son "aladas" (πτεροέντα) (*A.* 67.5-6).

Pero Hermes es también "la palabra que experimentamos en nuestro interior" (λόγος ἐστὶ τῶν ἔνδον ἐν ἡμῖν παθῶν), Hermes y Leto son antagonistas. Contra el λόγος combate siempre Λητώ como si fuera ληθώ; en efecto "lo que se olvida" (τὸ ἀμνημονούμενον) no puede ser expresado (*A.* 55.1-3).

Respecto del heraldo de los dioses, Heráclito sigue puntualmente la interpretación terminológica de Cornuto, lo cual constituye la tradición estoica más pura, avalada por el análisis etimológico de sus epítetos y cualidades. Hermes, según Cornuto, es el *logos* "que los dioses envían desde el cielo" (ὃν ἀπέστειλαν ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί) y hacen que el hombre sea la única criatura "razonable" (λογικόν) entre los animales (*Epid.* 20).

Hermes es, para Heráclito, como un "intérprete" (ἑρμηνέα) de todo lo que se piensa en el alma. Pintores y escultores lo representan "cuadrado" (τετράγωνον) porque "todo discurso recto" (πᾶς ὀρθὸς λόγος) tiene una base firme (*A.* 72.5-6).

Cornuto, por su parte, afirma que Hermes está representado sin manos y sin pies, "cuadrado" (τετράγωνος) porque tiene "firmeza y seguridad" (τὸ ἑδραῖόν τι καὶ ἀσφαλές) pues aún sus "caídas" (ταπτώσεις) son marcha recta (*Epid.* 23).

Heráclito explica que Homero lo llama Argifonte, no porque sea el matador de Argos, sino porque la palabra ilumina "de manera clara/evidente" (ἐναργῶς) lo que se piensa y por eso es "de apariencia brillante" (ἀργειφόντην) (*A.* 72.9-11). Cornuto utilizó prácticamente los mismos términos para expresar que Hermes es Argifonte puesto que es "brillante" (ἀργεφάντης) y porque hace que "todo aparezca claramente" (λευκῶς πάντα φαίνειν) (*Epid.* 21).

Otros epítetos como "bienhechor" (ἐριούνιον) "poderoso" (σῶκον) y "el que no hace el mal" (ἀκάκητα) son términos significativos, pues "el razonamiento" (ὁ λογισμός) se construye fuera de la maldad, salva a quien hace uso de él y es de gran utilidad (*A.* 72.12-13). El epónimo σῶκος, en la opinión de Cornuto, proviene de la convicción de que es el "salvador de los hogares" (σωτητῶν οἴκων); es llamado ἀκάκης (inocente/sin maldad), lo cual es también un indicador (σημεῖον), porque el λόγος no se ha acercado a lo malo y al dolor, sino más bien a la salvación (*Epid.* 21).

Homero –según Heráclito- honra a Hermes en dos ocasiones: bajo tierra, como a una divinidad ctónica y por encima de nosotros, como una divinidad del cielo; se debe a que hay dos clases de lenguaje: uno "interior" (ἐνδιάθετον) y otro "exteriorizado" (προφορικόν). El λόγος ἐνδιάθετος "es el intermediario de los razonamientos recónditos" (τῶν ἔνδον λογισμῶν ἐστὶ διάγγελος); por esa razón, Homero llama ctónico al lenguaje interior, y al λόγος προφορικός –como se percibe desde lejos-, lo ha situado en el cielo (*A.* 72.14-18). Al dios se le ofrecen las últimas libaciones "al ir a dormir" (κατὰ κοίτην ἰόντες), porque el sueño supone el fin del quehacer de toda palabra (*A.* 72.19).

Afirma Cornuto que en los sacrificios "le consagran las lenguas" (ταγλώττας αὐτῷ καθιεροῦσιν) (*Epid.* 21). La lengua es el órgano del cuerpo que mayor relación tiene con el lenguaje. Es denominado "el de la vara de oro" (χρυσόρραπις) porque es "preciado" (πολύτιμος) a pesar de su "golpe" (ῥαπισμός) (*Epid.* 21).

No obstante, respecto del epíteto Χρυσόρραπις, Heráclito no adhiere a la opinión común que le otorga el significado de 'el de la vara de oro', sino que afirma que está compuesto por χρυσοῦν en el sentido de "lo bello" (τοῦ καλοῦ) y el verbo ῥάπτειν en el sentido de "confeccionar y urdir" (συντιθέναι τε καὶ διανοεῖσθαι). Homero habla de "historias entrelazadas" (μύθους πλοκίους), porque una palabra sucede a la otra. Por eso llama a la palabra "la que cose con primor" (χρυσόρραπιν) por su capacidad de deliberar e hilvanar los hechos (*A.* 73.3-7).

El texto de Heráclito no avanza como su contemporáneo, el Pseudo Plutarco, autor de *De vita et poesi Homeri*, en elucubraciones sobre la transmigración de las almas –propias de una lectura mística como la del neoplatonismo posterior-, sino que reflexiona sobre la capacidad del λόγος para vencer la cólera incontrolada, los impulsos nocivos y, en este sentido, afirma que Odiseo, asistido "por el razonamiento" (λογισμοῦ), obtiene la fortaleza necesaria para vencer los filtros de Circe (*A.* 73.13).

En el texto del Pseudo Plutarco se hace una enumeración de "los que participan de naturaleza contraria" (τὰ τῆς ἐναντίας φύσεως τετυχηκότα), expresados por Homero alegóricamente (ἀλληγορικῶς) – como por ejemplo Febo, lo cálido y seco, frente a Poseidón, lo húmedo y frío, o Atenea y Ares como lo racional frente a lo irracional- y se menciona a Hermes opuesto a Leto, en tanto que el λόγος "siempre indaga y recuerda" (ἀεὶ ζητεῖ καὶ μέμνηται) mientras que el olvido es su contrario (*De Vit. Hom.* B102).

Buffière (1956: 290) advierte que según la exégesis más frecuente, Hermes es el adversario de Leto en la *Theomachia*, como lo demuestra un escolio de Porfirio, cuya interpretación de la batalla de los dioses se remonta a Teágenes de Regio en los tiempos de Cambises.[7]

Fue tendencia del neoplatonismo posterior concertar la tradición clásica con algunos rasgos del misticismo oriental. Respecto de Hermes, Salustio (VI.3),[8] lo ubica entre los dioses "que armonizan el mundo". Salustio clasifica a los dioses en "encósmicos" (ἐγκόσμιοι) e "hipercósmicos" (ὑπερκόσμιοι).[9]

Los dioses 'hipercósmicos' hacen las esencias de los dioses, otros el intelecto y otros, las almas. Los dioses 'encósmicos', es decir "que hacen el mundo" (ποιοῦσι τὸν Κόσμον) son Zeus, Poseidón y Hefesto, es decir, son "los creadores" (οἱ ποιοῦντες); otros son "los que lo animan" (οἱ δῆντες): Deméter, Hera y Ártemis, otros "los que lo armonizan" (οἱ δερμόζοντες): Apolo, Afrodita y Hermes.

El neoplatonismo no sólo fue la filosofía pagana dominante en los primeros siglos de nuestra era, sino también el pensamiento cristiano recibió su impronta desde los tiempos de Clemente de Alejandría y de Orígenes. Heráclito el rétor no pudo sustraerse a este manantial inagotable para el examen de orden ético de la poesía homérica, en la que las cuestiones morales están en relación estrecha con el problema de los métodos, posibilidades y límites de la razón. Cuando Odiseo se dirige al palacio de Circe, se le aparece Hermes, es decir, el discurso "cargado de razón" (ὁ ἔμφρων λόγον). Esta denominación de Hermes es acorde con su sentido etimológico, ya que es "como un intérprete de todo lo que se piensa en el alma" (παντὸς τοῦ νοουμένου κατὰ ψυχὴν ἑρμηνέα τινὰ ὄντα) (*A.* 72.4-5).

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

Matices de lo simbólico

El problema que se plantea es si la acepción de λογισμός (facultad de razonar o discurso persuasivo que indaga y recuerda) adjudicada a Hermes debe entenderse como construcción alegórica o simbólica.

En el ámbito de la teoría y crítica literarias, el estudio de los comportamientos simbólicos va estrechamente unido a los de la metáfora. La función de la literatura es la de "crear e instituir símbolos" (Barberi-Squarotti, 1982: 21). La preferencia concedida a la metáfora frente a la alegoría, en el Romanticismo, coincidiría con la intención de despojar a la literatura de la pretensión y de los instrumentos cognoscitivos en favor de los fantásticos y decorativos. Por esta razón se desplaza, se relega, la

construcción alegórica, que opera "en el nivel máximo de intención cognoscitiva" (*Ibidem*: 24).

No obstante, existe en la retórica actual una polarización que restringe al *polo metonímico* las figuras de relación –como el símbolo y la alegoría- y al *polo metafórico* las figuras de analogía, como la metáfora, la comparación, etc. "Metáfora" según Genette (1972: 30) es uno de "los raros términos que sobreviven al gran naufragio de la retórica, debido a su calidad de esencial en el lenguaje poético". Sucede que el símbolo pertenece desde la Antigüedad al ámbito de la filosofía del lenguaje. Los estoicos ya habían sabido distinguir tres relaciones de la parte perceptible del signo: con la 'cosa real' (denotación), con la 'imagen psíquica' (representación) y con lo 'decible' (significación). Denotación y representación son casos particulares de un uso más general del signo, que llamaremos "simbolización" (Ducrot y Todorov, 1979: 124).

Ocurre que tanto en la simbolización como en la alegorización entra en juego el argumento de la 'doble jerarquía' que consiste en "una correlación entre los términos de la jerarquía que se discute y la jerarquía admitida". (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989: III §76). Un ejemplo de razonamiento de doble jerarquía es la reconvención de Plutarco en *De Iside et Osiride* (355B), donde advierte que no llaman a Hermes "el perro" (τὸν κύνα) en un sentido literal; sino porque se aprecia del animal "la guardia" (τὸ φυλακτικὸν), la vigilancia (τὸ ἄγρυπνον) y "la sabiduría" (τὸ φιλόσοφον), por ser capaz de distinguir al amigo del enemigo, para decirlo con palabras de Platón,[10] lo asocian con el más sagaz de sus dioses (τῷ λογιωτάτῳ τῶν θεῶν).

Plutarco de Queronea (ca. 46-125), el mayor ensayista del s.I, en *De Iside et Osiride* –tratado en forma de carta dirigida a Clea, sacerdotisa de Isis-, se detiene a analizar las religiones orientales, tan en boga en su tiempo. Plutarco profundiza especialmente en el culto a Osiris, cuyas características respondían a las aspiraciones monoteístas de la filosofía de entonces y busca en esos relatos, más o menos exóticos, un trasfondo simbólico. El autor

señala que, entre los egipcios, Osiris es el Nilo e Isis la tierra que se une con él. Estos hombres son "como los griegos que *alegorizan* a Cronos como el tiempo" (ὥσπερ Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον), a Hera como el aire y afirman que el nacimiento de Hefesto es "el cambio de aire en fuego" (τὴν εἰς πῦρ ἀέρος μεταβολήν) (363d). En esta ocasión, Plutarco está utilizando el verbo ἀλληγορεύω con la acepción de 'simbolizar'.

El método de Cornuto no es, al menos explícitamente, la 'alegoría' – palabra que nunca aparece en su texto-, sino la etimología. Y etimología no es sinónimo de alegoría, aunque los alegoristas hayan hecho abundante uso de ellas como recurso didáctico. Cornuto piensa que los antiguos teólogos se expresan en forma de historias primitivas y extrañas, su objetivo no es una apología de la religión antropomórfica tradicional, sino más bien una investigación que se podría llamar mitología comparada –aunque la denomina *teología*- cuyo propósito es confirmar los principios estoicos.

Por otra parte, el sistema de análisis que Heráclito aplica a los poemas homéricos, presenta mayor afinidad con la concepción de lectura alegórica de Filón de Alejandría que con la interpretación de filósofos estoicos, que citan o parafrasean a Homero con la intención de avalar su cuerpo doctrinario. La exégesis del rétor implica mucho más que la explicación de la etimología de los nombres. La perspectiva heraclitea de que Homero compuso episodios narrativos enteros como alegorías puede observarse con mayor claridad en las interpretaciones que realiza del episodio de la revuelta contra Zeus (*Ilíada*, 1.399ss.) o el episodio de Hera colgada por su esposo con un cadena de oro en el firmamento (*Ibidem*, 15.18-21), pero no en su análisis de la figura de Hermes. En el caso particular del mensajero de los dioses, la construcción es más simbólica que alegórica.

Heráclito y Cornuto utilizaron procedimientos exegéticos que tienen relación con la filosofía del lenguaje y no con la retórica –en su acepción de ornamentación poética, en la cual estaría inscripta la metáfora. Ambos autores intentaron revelar la presencia de una ontología primitiva o pre-

filosófica en los mitos antiguos. En el caso de la construcción del dios Hermes recurren a un proceso de simbolización mediante argumentaciones que ponen en relación dos jerarquías de significaciones: una avalada por la tradición –en especial, platónica- y otra, que se incorpora a partir de la explicación etimológica propia del nombre y sus epítetos.

Notas:

[1] *Cfr.* Iamblichus. *De vita pythagorica*, 122.3-5 y *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, 36.14-5.

[2] Las referencias a la obra de Cornuto se realizarán con la abreviatura *Epid.* y el número de páginas corresponde a la edición de Lang (1881), que forma parte de la tesis doctoral de Hays (1983).

[3] "A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza, (pero) la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización" (Cassirer, 1974: 49).

[4] "*Videtisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios et fictos deos? Quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitones paene anilis*" (*De Natura Deorum* II.70).

[5] *Cfr.* Platón, *Crátilo* 403 c-d.

[6] La acepción que los estoicos daban al término σύστημα se refiere, en primer lugar a un orden cósmico, una organización del mundo donde cada elemento es funcional y está en relación constante con el conjunto.

[7] *Quaestiones homericae ad Iliadem* XX.67: 240.14 (citado por Buffière, 1956: 290, n. 55).

[8] Salustio fue prefecto de Flavio Claudio Juliano, filohelenista acérrimo que se opuso, radicalmente, al cristianismo triunfante por esos años (mediados del s.IV). Su obra, es una especie de catecismo neoplatónico, usado para refutar los ataques cristianos.

[9] *Cfr.* Salustio, VI.10; la misma clasificación en Proclo: *Theologia Platonica*, V.26ss e *In Platonis Timaeum commentaria*, I.142ss.

[10] *Cfr. Res publica* 375E ss.

Bibliografía

- Ediciones

BUFFIÈRE, F. (1989_2). *Heráclite. Allégories d'Homère* (1962_1) Paris.

BURNET, J. (1978). "Cratylus", "Res publica" en *Platonis Opera*. Oxford.

DEUBNER, L. (1937). *Iamblichus. De vita pythagorica*. Leipzig.

DIEHL, E. (1965). *Proclus. In Platonis Timaeum commentaria* (1903-6) 3 vols. Amsterdam.

HUBERT, C. (1938). *Plutarchus. Quaestiones convivales*. Leipzig.

KEANEY, J. J. y R. LAMBERTON (1996). *Ps.-Plutarch. The Life and Poetry of Homer (De Vita et Poesi Homeri)* Atlanta. Georgia.

LANG, C. (1881). *'Epidrome'. Cornutus. Theologiae Graecae Compendium.* Leipzig, en HAYS, Robert Stephen (1983). *Lucius Annaeus Cornutus: "Epidrome" (Introduction to the traditions of Greek Theology). Introduction, translation and notes.* Ph.D. University of Texas.

NACHSTÄDT, W., SIEVEKING, W. y J. B. TITCHENER (1971). "De Iside et Osiride" en *Plutarchi Moralia* II (1935_1). Leipzig; 1-80.

NAUCK, A. (1963). "De antro nympharum. Vita Pythagorae" en *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta* (1887_2) Leipzig.

RACKHAM, M.A. (1961). *Cicero. De Natura Deorum. Academica* (1933_1) London.

ROCHEFORT, G. (1960). *Saloustios. Des Dieux et du Monde*. Paris.

SAFFREY, H.D. y L.G. WESTERIN (1968-94). *Proclus. Théologie Platonicienne*. Paris.

- Bibliografía citada

BARBAERI-SQUAROTTI, Giorgio (1982). "Qualche dubbio sulla metafora" en *Ipotesi* 80; 3-26.

BUFFIÈRE, Félix (1956). *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque.* Paris.
CASSIRER, Ernst (1974). *Antropología filosófica*. México: FCE.
--- (1979). *Filosofía de las formas simbólicas*. México: FCE. Vol.2.
DUCROT, Oswald y Tzvetan TODOROV (1979). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Siglo XXI.
ECO, Umberto (1997). *Arte y belleza en la estética medieval.* Barcelona: Lumen.
ELIADE, Mircea (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
GARAVELLI, Bice Mortara (1991). *Manual de Retórica.* Madrid: Cátedra.
GENETTE, Gerard (1972). "La Rhétorique restreinte" en *Figures* III. París: Seuil.
JUNG, Carl Gustav (1956). *Psicología y religión*. Buenos Aires: Paidós.
PERELMAN, Chaim y Lucie OLBRECHTS-TYTECA (1989). *Tratado de la argumentación.* Madrid: Gredos.
RICOEUR, Paul (1969). *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.* París: Seuil.

Fecha de recepción: 2 de noviembre de 2001
Primera evaluación: 26 de noviembre de 2001
Segunda evaluación: 13 de diciembre de 2001