

Circe en la trama de las alegorías

Marta E. Alesso



La certeza platónica de que nuestro mundo es una mera sombra de un universo de formas de existencia independiente, implica que la lectura del filósofo debe tener en consideración que un texto sacralizado supone un doble significado: un *sensus litteralis* y un *sensus allegoricus*. Comienza entonces -o mejor dicho se afirma- una línea de pensamiento sumamente autoritaria donde la interpretación alegórica se constituye en la excusa para imponer una "moral" particular, o una "verdad" indiscutible sobre la comunidad receptora del mensaje. Con este fin, algunos filósofos atacaron y otros defendieron la mitología homérica. Platón focalizó su ataque en los episodios más entretenidos, más atractivos para la audiencia, porque distraían de un sistema de pensamiento serio y verdadero (el ejemplo más claro, en *Rep.* X 598d-600d); no obstante, él mismo utilizó la alegoría para explicar los principios del universo. La concepción platónica de la inspiración entiende que el reino de los sentidos es una percepción distorsionada de la verdad ideal. Los mitos pueden, algunos, expresar la verdad divina. A este respecto recordemos que Máximo de Tiro es el primero y Proclo el último, cronológicamente, en realizar el esfuerzo de reconciliar a Platón con Homero.

La filosofía estoica también utilizó los textos homéricos para hacer su interpretación de los fenómenos naturales; baste como

ejemplo que el episodio de Zeus enojado con Hera y el consiguiente castigo a la esposa, colgándola desde los cielos con una cadena de oro y yunques en los pies (*Il.* XV, 14-33), fue interpretado como una referencia al orden astronómico y los *phenomena* naturales.

"Interpretación alegórica" es la denominación común a todo tipo de análisis donde hay, por lo menos, dos niveles en un texto: a) el *locus*, que como punto de partida para una interpretación, generalmente de tipo filosófico, está citado, parafraseado, o resumido, y b) la doctrina, que el intérprete dice estar implícita en ese texto, en una suerte de anticipación profética.

La poesía oral de los siglos IX al VI a.C. tiene la función primordial de entretener a una audiencia que disfruta con la narración de antiguas hazañas y aventuras de los dioses. ¿Por qué, entonces, *Iliada* y *Odisea* han sido pasibles de lecturas hermeneúticas del mismo nivel y aun más profusas que los mismos textos bíblicos?

En primer lugar, la organización hexamétrica produce una identificación con los textos filosóficos de las cosmologías. Los filósofos presocráticos rivalizaron con los antiguos poetas no sólo en sus enseñanzas, sino también en su estilo y lenguaje; Parménides eligió el hexámetro como instrumento idóneo para la filosofía; Empédocles también escribió en hexámetros, tal como lo afirma

Aristóteles en la *Poética* (1447b, 15). Esta apropiación de la poética y de la mitología por parte de los primeros filósofos se debe a que existe una fuerte relación del tratamiento mitológico de los poemas homéricos -e incluso de los mitos órficos- con las primeras doctrinas teológicas.

El fr. 93 de Heráclito afirma que su propio estilo oscuro es como el del oráculo de Delfos (τὸ μαντεῖόν τὸ ἐν Δελφοῖς) que ni habla (οὔτε λέγει) ni oculta (οὔτε κρύπτει), sino señala (ἄλλα σημαίνει).

Los oráculos órficos (Ὁ ὀρφικός πάπυρος τῆς θεσσαλονίκης) del s. IV a. C., -recopilados en los *Deverni Papyri*- son textos deliberadamente crípticos, están también expresados en hexámetros, y en ellos, los dioses manifiestan su pensamiento con términos cuyo significado explícito oculta siempre otro diferente.

Diógenes Laercio (II, 11) afirma que, según dice Favorino (κατὰ φησι Φαβωρίνος) en su *Historia Miscelánea* (ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ), Anaxágoras fue el primero en afirmar que Homero en sus poemas, trata sobre la virtud y la justicia (περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης); y esta tesis fue defendida en mayor medida por su discípulo Metrodorus de Lampsaco, el primero en ocuparse de la doctrina física de Homero (ὄν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν).

Se menciona frecuentemente a Teágenes de Regio como ejemplo de la actitud "defensiva" que asumió el alegorismo en época temprana. El dato sólo se conoce por la cita en la *Teomaquia* de Porfirio, escoliasta que no dice, en verdad, que Teágenes haya sido éste el primer alegorista, si bien la mayoría de los críticos le adjudica ese mérito. Porfirio sólo menciona que fue el primero que asumió una actitud defensiva para interpretar un pasaje particular de *Ilíada*. Teágenes, lamentablemente, no es más que un nombre y ninguno de sus textos sobrevivió.

Podríamos señalar también que a partir de Proclo (*In Rep.* 1, 193-4) la tradición comienza a identificar a Homero con Tiresias, el adivino ciego y sabio de expresión también oracular.

La portada de la *Odisea* de George Chapman (1611) cuya traducción se constituyó en la versión inglesa canónica de Homero, muestra al poeta rodeado de sombras, y el epígrafe sobre su cabeza: *solus sapit hic homo*, como en las leyendas laterales: *reliqui vero umbrae moventur*, claramente remite a la descripción de Tiresias hecha por Circe en *Od.* X, 491-5: *tienes que llegarte a la mansión de Hades y la terrible Perséfone para pedir oráculo al alma del divino Tiresias, el adivino ciego, cuya mente todavía está inalterada. Pues sólo a éste, incluso muerto (τῷ καὶ τεθνηῶτι), ha concedido Perséfone que pueda pensar (νόον), que los demás revolotean como sombras (τοὶ δὲ σκιαὶ αἰσσοουσιν).*



Portada de la *Odisea* de George Chapman (1611)

I. Circe *poliphármakon*

El poder de Circe como *pharmakeutria* está determinado por su genealogía. La versión hesiódica de la genealogía de la diosa (*Th.* 956-7) coincide con la homérica (*Od X*, 137-9), y ambas constituyen la versión canónica. Circe es la hija de Helios, y de la ninfa oceánica Perses; es la hermana de Aetes, el padre de Medea. Así lo expresa la *Argonautica* (III, 311-3) de Apolonio de Rodas: Aetes llevó a su hermana Circe (ἐμείο κασιγνήτην Κίρκην) a la tierra del poniente y alcanzaron la costa del país Tirreno. En la versión de Dionisio Escitobraquión, recogida por Diodoro Sículo (IV, 45, 1-3) es la hija de Hécate y de Aetes, y por tanto, hermana de Medea.

Circe *poliphármakon*, se desdobra en dos líneas mitográficas, probablemente de la misma antigüedad. Una es la versión homérica del *nostos* de Odiseo, es decir perteneciente al ciclo troyano, como una de las diosas iniciáticas que conducen al héroe por su largo camino de retorno al hogar. Las aventuras de Odiseo y sus compañeros en la isla de la diosa Circe son transmitidas por la misma *Odisea* (X, 133-574), por Higino, (*Fab.* 125), por Ovidio (*Metamorf.* XIV, 246-440) y están magníficamente resumidas en el

Epítome VII, de la *Biblioteca* de Apolodoro¹.

La otra línea mitográfica en la que Circe es eslabón fundamental pertenece a las llamadas *ktiseis* sagas, es decir, leyendas de fundación o de exploración, donde la mujer está en franca relación mimética con el paisaje -como lugar de purificación o de muerte-. Se trata del ciclo de los argonautas y el vellocino de oro y es transmitido en su expresión artística más completa por las *Argonauticas* de Apolonio de Rodas (III a.C.), resultado de una complicada trama previa de relatos etiológicos cuyos héroes principales participan en episodios ubicados en la generación cronológicamente anterior a la guerra de Troya².

¹ Los compañeros de Odiseo atraídos por la dulce voz de Circe, que cantaba aplicada a su enorme e inmortal telar (Od. X, 222-3) entraron a la morada de la diosa quien les abrió las brillantes puertas y los invitó a entrar; todos lo hicieron menos Euríloco. Y a cada uno ella le ofreció una pócima hecha con queso y miel, harina y vino, mezclada con un *phármakon* (Ap, VII, 15: ἡ δ' ἐκάστῳ κυκεῶνα πλήσασα τυροῦ καὶ μέλιτος καὶ ἀλφίτων καὶ οἶνο δίδωσι, μίξασα φαρμάκῳ). Y cuando ellos la hubieron consumido, la diosa los tocó con una vara y cambió sus figuras, algunos de ellos se transformaron en lobos, otros en cerdos y algunos otros en leones. En la *Odisea* los compañeros del héroe quedan transformados en cerdos, si bien otros visitantes de la isla han sido convertidos, en otra época, en leones o lobos y vagan mansamente en torno del palacio.

² El episodio de las *Argonauticas*, donde Circe que en calidad de hechicera y de pariente de Medea debe purificar a ésta y a Jasón de la muerte de

I.1. Podríamos articular tres ejes funcionales dentro del mitema que corresponde al *nostos* de Odiseo;

a) la profecía: que determina los caminos que debe seguir el héroe para volver a su patria. Esta función primaria del texto homérico ha sido suprimida en parte, con el fin de permitir la inserción de la *katábasis*. Tiresias, el adivino ciego, caudillo de hombres, finalmente no va a *señalar el viaje, la longitud del camino y el regreso para que Odiseo marche sobre el ponto lleno de peces*, como le ha anunciado Circe en X, 539-40. Ningún elemento previo del canto X hace prever el grave anuncio de Circe en 490-2, que Odiseo *"tiene que" bajar a la mansión de Hades y la sabia Perséfone*. Es posible que todas las predicciones sobre el extenso

Apsirto, narra cómo los prófugos encuentran a Circe, quien todas las mañanas lava sus rizos con aguas de mar para evitar las nocturnas pesadillas (νυχίοσιν όνειράσιν έπτοίσητο). Las paredes de su casa gotean sangre y las drogas despiden llamas (φλδξ δ'άθρόα φάρμακ'έδαπεν). Los hombres transformados, han quedado con sus metamorfosis a medias, mezclados los miembros de uno y otro animal, seres de forma confusa (τώς οίγε φυήν άίδηλοι έποντο). El ritual de purificación de Jasón y Medea consiste en degollar el vástago de una cerda recién parida (σουδς τέκωω), quemar tortas o pasteles rituales (μείλικτρά τε νηφαλίησιν καίεν) e invocar al Zeus de las purificaciones y de los crímenes. Circe ha recibido a Medea puesto que ha llegado como suplicante, y es, además, de su propia estirpe, pero no quiere que Medea abrace sus rodillas, pues Circe no aprueba ni su decisión, ni su huida ignominiosa μηδέ με γουνάσσηαι έφέστιος ού γάρ έγωγε αινήσω βουλάς τε σέθεν και άεικέα φύξιν (Ar. 4. 660- 749).

periplo del héroe, en una versión más antigua, fueran profetizadas por la diosa misma. Parecen demostrarlo las palabras de Odiseo hacia sus compañeros: *Ya no durmáis más tiempo con dulce sueño. Marchémonos, que la soberana Circe me ha revelado todo* (X, 447-50). La aparición de Elpenor en el mundo subterráneo funcionaría a manera de estrategia poética para conectar un poema independiente sobre el mundo de los muertos con las aventuras del héroe errante³.

b) el juego *phármakon-antiphármakon*: está relacionado con la memoria de potajes o bebedizos que borran la voluntad de los hombres, y otros, que actúan como antídoto, productos vegetales que preservan de males. La *moly*, planta de raíz negra y flor blanca da ocasión a la aparición de Hermes (Ἑρμείας χρυσόραπις), oportuno mensajero de los dioses que tiene la clave de la salvación. La *moly*, cuya capacidad simbólica, pudo haber fomentado infinitas interpretaciones alegóricas, no despertó más que disquisiciones botánicas o etimológicas, como la de Teofrasto (*Hist. Plant.* IX, 15, 7), que dice que recuerda la *Allium nigrum*, hallada en el valle de Feneo en Arcadia, o la de Tzetzes

³ Nos estamos refiriendo a un poema independiente interpolado que constituiría el núcleo mismo de la *katabasis* (XI, 1-97), y no al Hades de Minos ni al Catálogo de mujeres beocias, que son interpolaciones clara y ampliamente demostradas.

(*Sobre Licofrón*, 679) quien dice que los farmacéuticos la denominaban ruda silvestre. La interpretación de la *Teología* de Cornuto que relaciona $\mu\omega\lambda\nu$ con el verbo $\mu\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, como señala Long (1992: 63-64) es más bien un juego etimológico que una interpretación alegórica.

c) La facultad de convertir a los hombres en cerdos: es la potestad de Circe preferida por los alegoristas. Está en relación con las facultades más amplias que se le adjudican a Circe de efectuar cualquier tipo de metamorfosis. Ovidio (*Met.* XIV) cuenta que Escila era una bellísima joven hasta que Circe la transformó por celos en el monstruo con cabezas de perro; el escritor latino habla también de un pájaro profeta, sería el viejo rey Picus, abuelo de Latino, metamorfoseado por Circe en pájaro carpintero (*Met.* XIV, 312 ss.).

I.2. La inserción de Circe en el periplo de los argonautas se articula en torno a dos ejes:

a) Circe catártica, purificadora de crímenes: Medea queda contaminada con la sangre del hermano Apsirto, descuartizado para detener la persecución de Eetes, aunque en algunas versiones no es ella misma la que comete el crimen. Circe, la hermana de su padre

es la única que puede llevar a cabo los ritos de purificación⁴.

b) Circe-Eea, isla más allá del mundo de los vivos donde la diosa de la Muerte canta mientras teje. Los viajeros descienden de la nave a la llanura que llaman de Circe, allí crecen πρόμαλοι τε καὶ ἰτέαι, es decir, árboles típicamente funerarios, sobre cuyas copas penden cadáveres atados con sogas (νέκυες σειρήσι κρέμανται δέσμιοι, *Ar.* III, 196-209).

II. Circe geográfica:

Antiguas y persistentes metáforas identifican a la mujer con la tierra (territorio virgen, tierra violada, llanura fecunda, la madre patria). En general se trata de la mujer como un espacio fértil, fija en la tierra que personifica, a la espera del héroe fundante, del viajero que en su errar por el mundo depositará en su seno la

⁴ Cuando Medea y Jason son contaminados por la miasma que proviene del hermano muerto injustamente (*Ap. Arg.* 4.472-3: μέλαν αἷμα), deben ser purificados por Circe (*Ap. Arg.* 4.559-61: Αἰαίης δ'όλοόν τεκμήρατο δῆνεσι Κίρκης αἷμα y 4. 587-8: ὄτε μὴ Κίρκη φόνον Ἄψυρτοι νηλέα νίψειεν). En la *Biblioteca* de Apolodoro (I, 9, 24) Medea asesina a su hermano, lo corta en pedazos y lo arroja al abismo (καὶ μελίσασα κατὰ τοῦ βυθοῦ ῥίπτει). Zeus envía una furiosa tormenta y cuando los criminales están pasando frente a las islas Apsírtides (Ἄψυρτίδας νήσους) el barco habla (ἡ ναῦς φθέγγεται) y dice que la ira de Zeus solamente va a cesar cuando viajen a Ausonia (εἰς τὴν Αὐσονίαν) y sean purificado por Circe.

semilla de una dinastía poderosa y hará a la ninfa, madre de reyes. Los hijos de Odiseo y de Circe fueron, según distintas versiones Romo, Latino o Telégono, todos, de algún modo, relacionados con mitos fundacionales de la estirpe latina.

Dionisio de Halicarnaso, *rhetor* e historiador griego que vivió en Roma durante muchos años desde el 30 a.C. menciona distintas versiones sobre la fundación de Roma (I,72). Entre ellas, la de Jenágoras⁵, dice que de Odiseo y Circe (Cary 1968; I,72,5) nacieron tres hijos, Romo, Anteias y Ardeas, que construyeron tres ciudades y las llamaron con sus propios nombres⁶. Latino, héroe epónimo de los latinos, constituiría otra línea genealógicas, es hijo de Odiseo y de Circe (Hes. *Theog.* 1011-13, versos probablemente espúrios) o bien nieto de Odiseo, siendo la madre Circe en unión con Telémaco (Hyg. *Fab.* 127).

Telégono no aparece en los poemas odiseicos, pero sí

⁵ Dionisio de Halicarnaso cita también a Cefalón de Gergis, que señala como fundador a Romo, hijo de Eneas y Dionisio de Calcis, quien señala a Romo como fundador de la ciudad (I, 72).

⁶ Roma, Ancio y Ardea; *Antium*, en el Lacio y *Ardea*, capital de los rítulos, al sur de Lavinio. Romo fue el nombre inventado por los griegos antes de conocer la leyenda de Rómulo y Remo; Romo más tarde fue identificado con Remo.

prácticamente en todos los otros mitógrafos, quienes lo mencionan como el hijo de Odiseo y Circe. Dio origen a un poema entero la *Telegonía*, escrita por Eugamón de Cirene, poema cuyo resumen ocupa el final de la *Chrestomatía*⁷. Τηλέγονος fue enviado por Circe en busca de Odiseo, arribó a las costas de Itaca, y mató a Odiseo sin saber que era su propio padre. Por orden de Atenea, Telégono acompañado por Telémaco y Penélope regresó junto a su madre Circe; termina la *Telegonía* con el doble matrimonio de Circe con Telémaco y de Telégono con Penélope, quien fueron progenitores de Italo, héroe epónimo de Italia. La leyenda fue sintetizada por Luciano en el siglo II d.C. (*Verae Historia* II, p. 118-9).

¿Dónde estaba ubicada la isla Eea? Homero dice que la isla de Circe está ubicada hacia el este, "donde el sol se levanta" (*Od.* XII, 4). Cuando deja Eea, Odiseo encuentra las Rocas Errantes, que estaban identificadas tradicionalmente con las Simplégades a la entrada del Helesponto, es decir, cerca del estrecho de los Dardanelos, estrecho que conecta por el NO el mar Egeo con la Propóntide-mar de Mármara-, que separa Europa de Asia.

⁷ La *Chrestomatía* fue obra de juventud del filósofo neoplatónico Proclo (412-485 d.C.), constituía una especie de manual de literatura, del que sólo existe un extracto.

Howard Clarke (1981; 192), traza un interesante paralelo - que tomó de Karl Meuli (1921) *Odyssee und Argonautika*, quien a su vez desarrolla observaciones anteriores de Kirchhoff y Wilamowitz-, entre las aventuras odiseicas de los cantos X y XII y la saga de la nave Argo y el vellocino de oro -que pone en descubierto que todas las aventuras que siguen al episodio de la isla de Eolo son una interpolación del ciclo de los argonautas en la *Odisea*-. Estos episodios son: la pérdida de los barcos debido a los brutales Lestrigones y su paralelo con los salvajes gigantes que habitaban el Monte de los Osos y atacaron la nave Argo (*Ar.*1.957); las Sirenas, que son vencidas en musical contienda por Orfeo en el viaje de regreso de los argonautas (*Ar.*4.891); Helios, cuyo ganado consumen los hombres de Odiseo, es paralela a la divinidad que pierde su vellocino de oro. Todas estas aventuras transcurren en las costas del mar Negro según Las Argonauticas de Apolonio de Rodas. Se mencionan lugares identificables, previos al arribo a la isla Eea: las islas Libúrnidas (Λιβυρνίδες νῆσοι) que se extienden a lo largo de la costa de Iliria, Cercira (Κέρκυρα) o Córcira, hasta llegar al mar de Ausonia (Αύσονίης ἔντοσθε πορεῖν ἄλός) en el cual estaba justamente la isla de Circe... Pero este periplo no puede conciliarse con la versión más difundida que ubica la isla de Circe en Italia, desde época tan antigua como la de Hesíodo, pasando por Eratóstenes citado por la *Geografía* de Estrabón

(1,2,14) hasta la *Biblioteca* de Apolodoro. La combinación del viaje oriental con el occidental y la imposibilidad de resolverlo, ha suscitado cuantiosas polémicas.

A los efectos de considerar a Circe como lugar geográfico, punto legendario, origen nada menos que de la raza latina, tiene más coherencia la versión de Apolodoro⁸.

III. La trama de las alegorías:

El estoicismo y el neoplatonismo posterior a las versiones mitográficas que hemos señalado, van a tomar los mitos de Homero en general, y la figura de Circe en particular, para legitimar su propia concepción monoteísta del mundo, privilegiando sólo algunos elementos del politeísmo griego.. Proclo va a denominar "teólogos" (θεολόγοι) a los poetas que hablan "por inspiración divina", como Homero en el sentido que son hombres con una especial facultad para acceder a lo divino: Ὀμήρῳ τῷ ἀρίστῳ καὶ θειοτάτῳ τῶν ποιητῶν (*In Rep.* 1.158.9).

Estoicos y neoplatónicos van a realizar entonces, lo que se

⁸ Costearon las regiones de los ligures y los celtas (τὰ Λιγύων καὶ Κελτῶν ἔθνη) y luego de pasar el mar de Cerdeña (τοῦ Σαρδονίου πελάγους), pasando junto a Tirrenia llegaron a Eea (Τυρρηνίαν ἦλθον εἰς Αἰαίην), donde convertidos en suplicantes de Circe, fueron purificados por ella (*Ar I*, 9, 24).

llamó una "lectura alegórica" de los textos. La definición retórica clásica de alegoría se basa en la etimología del término griego, de deriva de ἄλλος (otro) y ἄγορεύειν, "hablar en el *ágora*", en suma, alegoría es "decir, públicamente, otra cosa"; el término pone énfasis en la decisión del alocutor; el primer testimonio escrito de la palabra data de la primera centuria antes de Cristo⁹. Para Filodemo, (filósofo epicúreo del s. I a.C.) es un término asociado con figuras de la lengua como metáfora o "enigma".

Plutarco asevera que el término ὑπόνοια precedió a ἀλληγορία, en su función de explicar la relación entre sentido literal y un concepto ideal cuya presencia se conjetura.

Ante los ataques de filósofos como Jenofonte de Colofón y del mismo Platón, se comienza a defender a Homero como el filósofo por excelencia, un sabio que enseña los misterios de la cosmogonía y que comprende los secretos del destino y de la providencia. Empieza a gestarse una identificación entre Homero y el adivino ciego Tiresias, y la ceguera se convierte en metáfora de una percepción trascendental (Proclo, *In Rep.* 1, 193-4). Se cita

⁹ Sobre las definiciones en la antigua retórica del término "alegoría", se pueden consultar: Rollison Ph. y Matsen P.(1981) *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, Pittsburgh: Duquesne Univ. Press; 112-3 o Whitman, Jon (1987) *Allegory*, Appendix I; 263-8.

frecuentemente -a partir de Porfirio- como creador de la interpretación de la lectura alegórica de Homero a Teágenes de Regio (VI a. C.)¹⁰, probablemente un rapsoda, contemporáneo de Cambises.

Respecto concretamente de Circe, podemos citar como ejemplo clásico de la lectura alegórica realizada por el estoicismo a Heráclito el *rhetor*, autor de las *Alegorías de Homero*, que dice textualmente en 72.2, "el brebaje de Circe es la copa del placer (κυκεών ἡδονῆς), que beben los libertinos (ἀκόλαστοι) a través de la saciedad efímera viven una vida más miserables que los cerdos (συνῶν). Por esto los compañeros que eran un grupo insensato (ἡλίθιος) son dominados por la glotonería (γαστριμαργία), pero la inteligencia (φρόνησις) de Odiseo venció el libertinaje (τροφήν) en torno de Circe". Es decir, que según los lexemas determinantes de sentido, tenemos que los libertinos beben la copa del placer, pero no se hace mención directa al placer erótico o sexual, sino del placer gastronómico (γαστριμαργία). Circe en este caso alegoriza la τροφή, término polisémico que significaría según los distintos autores:

¹⁰ Teágenes de Regio era probablemente un rapsoda, contemporáneo de Cambises, en su tratado *Sobre Homero*, reinterpretaba -probablemente bajo la influencia del orfismo del sur de Italia-, ciertos pasajes considerados escandalosos. Theagenes Rheginus 8,2 (= I, 52, 12-14 Diels, H. y Kranz, W.)

molicie, delicadeza, vida cómoda, sensualidad, libertinaje, pero también orgullo, altivez.

El antecedente de este tipo de exégesis está en los Cínicos. En Diógenes, que a su vez sigue a Antístenes, Circe encarna el placer, más peligroso que cualquier otro enemigo, puesto que ataca traidoramente. Y según Antístenes es la temperancia de Odiseo la virtud que le permite escapar del encantamiento de la maga. Dión Crisóstomo, en un discurso (*Diógenes, o la virtud*) interpretando las ideas de Diógenes el Can, afirma que existe una batalla que no se libra en las naves, que es más terrible, porque es contra el ataque del placer, similar a la Circe en los poemas homéricos, que engaña a los compañeros de Odiseo y los convierte en cerdos, en lobos u otros animales. La táctica del placer es que todos los caminos le son favorables, la vista, el oído, el olor, el tacto: *Lors donc que le plaisir, par les philtres, devient maître et seigneur de l'âme, alors arrive la suite de l'histoire de Circé.* Dión Chrisostomo *Oratio* 8, 33 y 78, citado por Pépin (1976; 110-1).

En el denominado Pseudo Plutarco aparece la idea de que el cuerpo es cárcel del alma y -en un ejercicio etimológico tan frecuente en los alegoristas- dice que el cuerpo de los vivientes se denomina $\delta\epsilon\mu\alpha\varsigma$ (II 124), término relacionado con el verbo $\delta\epsilon\omega$, encarcelar, mientras que al cuerpo que carece de alma se lo designa

como $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ ¹¹, y cita como ejemplo *Od.* XI 53, *habíamos abandonado su cadáver en casa de Circe*. El Pseudo-Plutarco opina (II 126) que la transformación de los compañeros de Odiseo en cerdos, significa que las almas de los hombres insensatos pasan a cuerpos de bestias, porque caen en el movimiento circular del Todo, que en Homero se denomina Circe, quien es hija del Sol y habita la isla Eea. Esta miscelánea doxográfica se relaciona con la filosofía pitagórica en lo que respecta a la doctrina de la *metensomatosis*¹². Los caballos de Aquiles que hablan, el viejo perro que reconoce a Odiseo, las vacas sagradas del Sol están en relación simbólica con los animales-hombres transformados por Circe. Odiseo logra liberarse del proceso de reencarnación porque representa la razón, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (Buffière, 1956; 289-290).

Entre los neoplatónicos, Plotino alude con claridad en algunos pasajes generalmente breves, a los poemas homéricos. Los

¹¹ El Pseudo Plutarco en este aspecto sigue a Aristarco. Lamberton, especialista en la lectura alegórica de los poemas de Homero en el período helenístico, ha editado en 1996 una excelente versión de esta obra adjudicada a Plutarco.

¹² En el párrafo 125 de la *Vita* se explicita respecto de la *metensomatosis*: ἕτερον δόγμα τοῦ Πιθαγόρου, τὸ μεταβαίνειν τὰς ψυχὰς τῶν τελευτησάντων εἰς ἕτερα σώματων εἶδη (otra doctrina de Pitágoras, principalmente la que se refiere a almas que entran en otros cuerpos)

episodios de Circe y Calipso, entre las que el filósofo no hace distinción, le da oportunidad de asegurar que hay significados escondidos bajo la superficie de los mitos¹³.

En un fragmento conservado por Estobeo (*Ecl.* 1.41.60), Porfirio (fines del s. III d.C.) interpreta alegóricamente a Circe, y deja claro que la doctrina pitagórica forma parte de la lectura neoplatónica (Lamberton 1992; 115). Asegura que en los textos de Homero yacen ciertas verdades sobre el destino y las almas¹. De acuerdo con Porfirio, este mito de la conversión de los hombres en cerdos, es claramente un αἴγνυμα que coincide con lo que Pythagoras y Platón habían dicho acerca del alma (περὶ ψυχῆς). Ésta es indestructible y eterna por naturaleza, si bien no inmune a la experiencia (μεταβολήν) y al cambio (μετακόσμησιν). Porfirio dice que Empédocles llama δαίμων al destino y natura-

¹³ *Eneada* V.9.1.20-21: φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ἀληθέστερον ἂν τις παρακελεύοιτο. Τίς οὖν φυγή; καὶ πῶς ἀναξόμεθα; οἷον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεὺς αἰνιττόμενος, δοκεῖ μοι, μείναι οὐκ ἄρεσθεις, καίτοι ἔχων ἡδονὰς δι' ὀμμάτων καὶ κάλλει πολλῶ αἰσθητῶ συνῶν. ("Huyamos hacia nuestra propia tierra", alguien podría sentirse urgiendo. ¿Pero qué es esta huida? ¿Cómo podría soportarse? ...justamente como Odiseo dice que se ha librado de una maga, como Circe o Calipso, declamando - y apunta a una significación muy profunda- que no le causaba placer permanecer allí, aunque disfrutara de los deleites de la vista y estuviera en presencia de una enorme belleza a nivel de los sentidos).

leza que rige las transformaciones. Homero, por su parte, llama a este proceso cíclico (τῆν ἐν κύκλῳ περίοδον) de rotación de la metemempsicosis (περιφορὰν παλιγγενεσίας) "Circe", haciéndola hija del Sol (ἡλίου παῖδα), quien genera una cadena de destrucción (φθορὰν) de nacimiento en nacimiento (γενέσει καὶ γένεσιν). La isla Eea (Αἰαίη νῆσος) es al mismo tiempo el hado (μοῖρα) que espera la muerte y un lugar de protección (χώρα τοῦ περιέχοντος). Más adelante, Hermes con su vara dorada -en verdad, la razón (ἀληθῶς ὁ λόγος)- encuentra el alma y le señala claramente el camino del bien (τὸ καλόν), le previene que se aleje del brebaje maléfico (ἀπέχει τοῦ κυκεῶνος) o si lo bebe, que trate de mirar más allá y mantenga como sea posible, su forma humana (ἐν ἀνθρωπίνῳ βίῳ).

Esta alegorización de Circe mantiene los mismos rasgos perfilados en Heráclito el rhetor y en el Ps.-Plutarco; podemos afirmar por lo tanto, que las características de la lectura homérica de los estoicos se mantienen en los neoplatónicos (Porfirio era discípulo de Plotino). La tradición de este tipo de exégesis permanece hasta el medioevo y en los umbrales del modernismo. Dante lo va a reflejar en su famosa invectiva los vicios y desórdenes del orden comunal que está transformando a Italia durante el s. XIII: *ond'hanno sì mutata lor natura/ li abitator della misera valle,/ che par che Circe li avesse in pastura* (Div. Com.; Purg, XIV, 40-2).

Bibliografía:

- BUFFIERE, Félix (1956), *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1989₂), *Héraclite. Allégories d'Homère*, Paris, Les Belles Lettres.
- BIGNAMI, Ernesto (1980), *La Divina Commedia. Schemi, analisi e commento critico dei singoli canto*, Milano.
- CARY, E. (1968₂) *Dionysius of Halicarnassus. Roman Antiquities*, London: Loeb (1937₁).
- CLARKE Howard (1981) *Homer's Readers. A historical Introduction to the Iliad and the Odyssey*, London and Toronto: University of Delaware Press.
- CLAUSS, J.J. & JOHNSTON S.I. (1997) *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, Princeton Univ. Press.
- DIELS H. y KRANZ, W. (1954), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 3 vol.
- FRANKEL, Hermann (1989₇), *Apollonii Rhodii, Argonautica*, Oxford Univ. Press.
- FRAZER, J.G. (1989₇) *Apollodorus. The library*, London, Loeb Classical Library.

LAMBERTON L., KEANEY, J.J. ed. (1992) *Homer's Ancient Readers*, Princeton University Press.

--- (1996) *Essay on the life and poetry of Homer*, American Philological Assoc.

LONG, A. A. (1992) "Stoic Reading of Homer" en *Homer's Ancient Readers*, ed. by Lamberton R. and Keaney J.J. New Jersey.

PÉPIN, Jean (1976) *Mythe et allégorie: les Origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris: Études augustinienes.

WHITMAN, Jon (1987) *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Carminibus deducta meis.

La palabra como representación
en *Satyricon* CXXV-CXL