

El silencio de Eustacio y los escolios sobre la interpretación platónica
del telar de Penélope en *Phd.* 84a 2-6

[The silence in Eustathius and scholia on the platonic interpretation
of Penelope's loom in *Phd.* 84a 2-6]

Francisco Rodríguez García*

Universidad de Sevilla

Resumen: En *Phd.* 84a 2-6, Platón compara a la Penélope que deshace el sudario de Laertes, en *Od.* 2.104-105 y 19.149-150, con el alma que abandona la filosofía. Esta comparación no se menciona ni en Eustacio, ni en los escolios homéricos, que, por su parte, identifican a Penélope y la filosofía. La misma postura es compartida por Damascio en su comentario del *Fedón*, desmarcándose así de la perspectiva platónica. En este artículo se estudian las razones por las que la exégesis homérica parece ignorar la lectura platónica y los posibles orígenes de la interpretación de Penélope como la filosofía.

Abstract: In *Phd.* 84a 2-6 Plato compares the scene of Penelope undoing Laertes' shroud in *Od.* 2.104-105 and 19.149-150 with the soul that leaves philosophy. This comparison is mentioned neither in Eustathius nor in Homeric scholia, which, in turn, identify Penelope with philosophy. This same position is shared by Damascius in his commentary on the *Phaedo*, diverging from the platonic perspective. This article discusses the reasons why the Homeric exegesis seems to ignore the platonic reading and the possible origins of the interpretation of Penelope as philosophy.

Palabras clave: exégesis homérica, Platón, alegoría, Penélope.

Keywords: Homeric exegesis, Plato, allegory, Penelope.

Recepción: 27/09/2016

Aceptación: 14/04/2017

1. ALGUNOS CASOS DE INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA EN PLATÓN SOBRE LOS VERSOS DE HOMERO.

Son célebres, en los libros segundo y tercero de la *República*, las críticas de Platón a la representación de la divinidad que hacía en general la poesía, muy espe-

* **Dirección para correspondencia:** Departamento de Filología Griega y Latina. Facultad de Filología. C/ Palos de la Frontera, s/n. 41004 – Sevilla (España). E-mail: auletes@us.es

cialmente la homérica. En concreto, el filósofo la consideraba falaz, dado que el retrato humanizado de los dioses dibujado por Homero daba de bruces con su idea de que lo divino es por naturaleza justo, causa sólo de bienes y veraz¹. En *R.* 378d 3-e 1, escribe²:

Ἡρας δὲ δεσμούςσιν ὑπὸ ὕεος καὶ Ἑφαιστοῦ ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὀμηρος πεποιήκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μή, ἀλλ' ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι.

Los encadenamientos de Hera por su hijo, la expulsión de Hefesto por su padre cuando se disponía a defender a su madre maltratada y cuantas teomaquias ha compuesto Homero no han de admitirse en la ciudad, ni compuestas en alegorías, ni sin alegorías, puesto que el joven no es capaz de discernir lo que es alegoría y lo que no; sino que lo que haya tomado en su opinión, cuando es de tal edad, suele volverse imborrable e inmutable.

Platón no había sido en absoluto el primero en verter tal tipo de opiniones sobre la poesía homérica. En esto seguía una tradición iniciada siglos antes por las invectivas contra el poeta protagonizadas por Heráclito³ y Jenófanes⁴. Irónicamente, este tipo de críticas y, a la vez, la certeza sobre el importante lugar que Homero ocupaba en la cultura helena resultaron en la necesidad de reconciliar al poeta con las opiniones de la filosofía. Aparecieron, así, los primeros exegetas, que se esforzaron por renovar la autoridad homérica amparándose en el comentario alegórico de sus versos, esas ὑπόνοιαι referidas en el pasaje, ya no sólo desde una postura teológica, sino física, ética, histórica, etc.⁵

Platón niega en esas líneas la validez de aquel procedimiento y, sin embargo, lo cierto es que, a pesar de estas tajantes afirmaciones, en algunos pasajes de sus diálogos el filósofo también recurre a interpretaciones de Homero, a veces rayanas con la alegoría, como apoyo a sus argumentos. Tal comportamiento resulta lógico, si se tiene en cuenta que este tipo de exegesis hubieron de ser corrientes en el entorno de Platón.

¹ *R.* 379b 1-383c 7.

² Poco antes esbozaba la misma idea, en *R.* 377e 6-378a 6.

³ Fr. 42B DK, aunque en el fr. 56B DK lo llama τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων.

⁴ Fr. 11, 12, 13, 15 y 16B DK.

⁵ Sobre el peso de la alegoría defensiva en los comienzos del procedimiento, Tate 1927 y 1934.

A juzgar por los textos, aquellas interpretaciones contaban ya con cierta antigüedad en su época⁶ y no eran, en absoluto, ajenas a sus contemporáneos⁷. Pueden leerse algunos ejemplos de este uso platónico de la alegoría:

- A. En *Tht.* 153c 6-153d 7⁸, donde el filósofo considera que la cadena dorada de la que Zeus amenaza con dejar suspendidos a los dioses todos, junto con la tierra y el mar (*Il.* 8.18-27) es realmente una representación del sol, por constituir éste el eje en torno al que gira todo.
- B. De nuevo en el *Teeteto*, *Tht.* 194c 4-d 4⁹, donde, jugando con la etimología, explica que Homero llama κηρ¹⁰ al corazón del alma, para aludir mediante

⁶ Me refiero a la exégesis de la teomaquia (*Il.* 20.67-74) debida a Teágenes de Regio, conforme a Porfirio (*ad Il.* 20.67sq.), la lectura simbólica de Homero y Hesíodo llevada a cabo por los pitagóricos, según Porfirio (*VP* 32.8-9 y 41.7-11) y Jámblico (*VP* 25.111.9-10), o la exégesis física de Ferécides de Siro, de acuerdo con Orígenes (*Cels.* 6.42.52-62), Hermias (*Irris.* 12.4-7) y Proclo (*in Ti.* 2.54.28-2.55.2). Buffière 1956: 58-9 y 101-5, Pepin 1976: 93-8, Delatte 1979: 109-76, Ramos Jurado 1993 y 1999, Ramelli 2004: 49-57.

⁷ El propio Platón alude en *Io.* 530c 7-d 3 a tres estudiosos de Homero: Estesímbroto de Tasos, Metrodoro de Lámpsaco y un Glaucón al que no podemos identificar. Jenofonte (*Symp.* 3.6.6-3.7.1) nombra a Estesímbroto en un contexto en el que se hace referencia a las *ύπόνοιαι* sobre los poemas homéricos y Porfirio (*ad Il.* 11.636-637.1-9) nos transmite una interpretación suya sobre la copa de Néstor (*Il.* 11.637), aunque difícilmente podría calificarse de alegórica. Según Filodemo (*Piet. Voll. Herc. c. alt. VII* 3f. 90), Taciano (*Orat.* 21.3.2-11), Diógenes Laercio (2.11.4-8), Hesiquio (*alpha* 299.1-2) y Jorge Cedreno (1.144.16-20), Metrodoro en particular, y los alumnos de Anaxágoras en general, habían interpretado alegóricamente los poemas homéricos desde postulados físicos y éticos. Tate 1929 y 1930, Buffière 1956: 123-36, Pepin 1976: 112-24, Califf 2003, Ramos Jurado 2009.

⁸ *Tht.* 153c 9-d 5: ΣΩ. 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 σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὡσπερ δεθὲν, πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα; Añado la cadena dorada, en la idea de que Homero no se refiere a otra cosa que el sol. Y está claro que, mientras se mueva el orbe y sol, todas las cosas de los dioses y los hombres existen y se salvan, pero si esto se quedara quieto, como atado, todas las cosas se destruirían y sucedería el dicho "todo patas arriba".

⁹ *Tht.* 194c 4-d 6: ὅταν μὲν ὁ κηρός του ἐν τῇ ψυχῇ βαθύς τε καὶ πολὺς καὶ λεῖος καὶ μετρίως ὠργασμένος ἦ, τὰ ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων, ἐνημαινόμενα εἰς τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς "κέαρ", ὃ ἔφη Ὅμηρος αἰνιττόμενος τὴν τοῦ κηροῦ ὁμοιότητα, τότε μὲν καὶ τούτοις καθαρὰ τὰ σημεία ἐγγιγνόμενα καὶ ἱκανῶς τοῦ βάθους ἔχοντα πολυχρόνιά τε γίγνεται καὶ εἰσὶν οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν εὐμαθεῖς, ἔπειτα μνήμονες, εἶτα οὐ παραλλάττουσι τῶν αἰσθήσεων τὰ σημεία ἀλλὰ δοξάζουσιν ἀληθῆ. Cuando la cera en el alma de alguien es profunda, abundante, lisa y está suficientemente trabajada, lo que entra por los sentidos, al señalarse en este corazón (κέαρ) del alma, al que Homero llama así aludiendo con enigmas a su semejanza con la cera, estas señales, entonces, que se hacen limpias en estos corazones y que han llegado a un grado suficiente

enigmas a su semejanza con la cera, por entender que las percepciones de los sentidos dejan sus impresiones en él como un sello.

- C. En *R.* 441b 6-441c 2¹¹, donde interpreta las palabras de Odiseo en *Od.* 20.17-18¹² como el diálogo entre las partes racional e irascible del alma. En aquellos versos el héroe, de regreso ya en Ítaca e indignado por el descaro de los pretendientes y el comportamiento de algunas de sus criadas, exhortaba a su corazón a soportar las penalidades.

Éstos son sólo tres ejemplos, pero a ellos podría añadirse buena parte de las etimologías del *Cratilo* sobre los nombres de los héroes y los dioses de la épica homérica, casi en su totalidad de naturaleza alegórica.

2. EL RECURSO A LAS INTERPRETACIONES PLATÓNICAS DE HOMERO POR PARTE DE LOS COMENTARISTAS DEL POETA.

Sin entrar en la contradicción entre el rechazo de *R.* 378d 3-e 1 a este tipo de exegesis de los poemas homéricos y el uso de la misma en los pasajes que acabo de mencionar, el caso es que, como es comprensible, estas interpretaciones platónicas suelen terminar siendo naturalmente asimiladas por los comentaristas del poeta o, en el caso concreto de las etimologías, por lexicógrafos, que no desaprovecharon, en uno y otro caso, la oportunidad de escudar sus comentarios sobre Homero en la autoridad del filósofo. Cierto que en muchas ocasiones estos autores no mencionan explícitamente su nombre, pero ha de tenerse en cuenta que tanto la celebridad de los diálogos platónicos en la antigüedad, como la clara alusión a doctrinas de la Academia en algunos casos, delatan la filiación de aquellas interpretaciones y permitían prescindir de tales precisiones.

de profundidad, se hacen duraderas y tales individuos son, primero, perspicaces, luego memoriosos, y luego no alteran las señales a partir de los sentidos, sino que se forman opiniones verdaderas.

¹⁰ En multitud de ocurrencias: *Il.* 1.44, 1.491, 1.569, 2.851, 4.272, 4.326, 5.399, 6.523, 7.428, 7.431, 9.555, 10.16, 11.274, 11.400, etc.; *Od.* 1.310, 1.341, 4.259, 4.270, 4.539, 5.454, 7.82, 7.309, 9.413, 9.459, etc.

¹¹ *R.* 441b 6-441c 2: στῆθος δὲ πλήξας καρδίην ἠνίπαπε μύθῳ· ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἐτέρῳ ἐπιπλήττον πεποίηκεν "Ὀμηρος τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιονός τε καὶ χειρόνος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ. "Y, golpeando su pecho, a su corazón reprendió con estas palabras". Porque justo allí Homero ha descrito con claridad como una parte del alma reprochando a la otra, la que reflexiona sobre lo mejor y lo peor a la que se enfurece irracionalmente.

¹² Es posible que esos hexámetros estuvieran entre los preferidos de Platón, puesto que los cita en dos ocasiones más, en el *Fedón* (*Phd.* 94d 6-e 6) y, de nuevo, en la *República* (*R.* 390d 1-5).

Por ejemplo y remitiéndome a los ejemplos a los que me refería al principio, puede comprobarse cómo cada una de aquellas exegesis platónicas es recogida por autores posteriores:

- A. La explicación sobre la cadena dorada de *Tht.* 153c 6-153d 7, por Heráclito (*All.* 36.3.1-4), los escolios (*Sch.* D *Od.* 8.19.1-4 y *Sch.* Ge *Od.* 8.19.1-2) y Eustacio (*ad Il.* 2.515.7-8).
- B. La etimología para $\kappa\eta\rho$ de *Tht.* 194c 4-d 6, por los léxicos de Orión (*kappa* 83.16), Ps. Zonaras (*kappa* 1206.7-8) y el *Etymologicum Gudianum* (*kappa* 308.57-59).
- C. El comentario sobre *Od.* 20.17-18 de *R.* 441b 6-441c 2, por Heráclito (*All.* 18.2.1-4.2), Ps. Plutarco (*De Homero* 2 1447-9), Galeno (*PHP* 3.3.2.4-3.3.4.3 y 3.3.7.4-9.9), evidentemente, el comentario de Proclo (*In R.* 1.223.22-224.5 y *De Prov.* 17.4-9), Elías (*In Cat.* 180.14-22), Miguel Pselo (*Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 32.11-15) y Eustacio (*ad Od.* 2.223.42-224.8).

Como decía antes, el que los comentaristas homéricos, o cualquier autor que circunstancialmente aludiera a un pasaje del poeta, recurrieran a la autorizada interpretación platónica parece perfectamente comprensible. Por eso, cuando se da el caso contrario, es decir, cuando una opinión de Platón sobre algún pasaje homérico no encuentra en absoluto ninguna correspondencia entre los comentaristas de *Ilíada* y *Odisea*, tal silencio resulta extraño y merece la pena intentar indagar en el porqué. Ése es el caso de *Phd.* 84a 2-6 y el que se estudia en este artículo.

3. LA INTERPRETACIÓN PLATÓNICA SOBRE EL TELAR DE PENÉLOPE EN *PHD.* 84a 2-6.

En *Phd.* 84a 2-6, Sócrates se refiere al improbable caso de quien reincide en los placeres y los dolores resultantes de un comportamiento apasionado, aun cuando en el pasado hubiera experimentado la templanza a la que lleva la filosofía. Para ilustrar esta situación, la equipara con la labor interminable de Penélope descrita en *Od.* 2.104-105 y, más adelante, en *Od.* 19.149-150, cuando la heroína deshila en vela su labor diurna sobre el sudario de Laertes:

ἀλλ' οὕτω λογίσαιτ' ἂν ψυχῇ ἀνδρὸς φιλοσόφου, καὶ οὐκ ἂν οἰηθείη τὴν μὲν φιλοσοφίαν χρῆναι αὐτὴν λύειν, λυούσης δὲ ἐκείνης, αὐτὴν παραδιδόναί ταῖς ἡδοναῖς καὶ λύπαις ἑαυτὴν πάλιν αὖ ἐγκαταδεῖν καὶ ἀνήνυτον ἔργον πράττειν Πηνελόπης τινὰ ἐναντίως ἰστὸν μεταχειριζομένης, κτλ.

Pero el alma de un filósofo razonaría así y no creería que la filosofía debiera liberarla y que, en liberándola aquélla, ella se permitiera encadenarse a los placeres y los dolores de nuevo y llevar a cabo un trabajo interminable de Penélope manejando el telar al contrario, etc.

La referencia es algo enrevesada y puede entenderse de dos maneras: por un lado, da la impresión de que con la imagen de Penélope desbaratando el sudario Sócrates está aludiendo al hecho de deshacer el hábito de una vida moderada por la filosofía; sin embargo, el sintagma τινὰ ἐναντίως ἰστὸν μεταχειριζομένης podría indicar lo contrario, esto es, que, al abandonar la filosofía, el alma, como Penélope, estaría volviendo a urdir aquellos lazos con lo material que su pasada moderación había desatado ya. La crítica está dividida entre uno y otro modo de verlo¹³ y la disyuntiva, como podrá apreciarse a continuación, parece haber existido ya en la antigüedad. En cualquier caso, el que aquellas líneas se interpreten de un modo, o de otro, es indiferente respecto al hecho que intento destacar en este artículo: que la identificación entre Penélope y el alma hecha por Platón en *Phd.* 84a 2-6 es evitada no sólo por los exegetas homéricos, sino por el único comentario del *Fedón* que conservamos, el de Damascio.

Aunque el mismo pasaje del *Fedón* es explicado por Jámblico en *Protr.* 70.9-15¹⁴, lo cierto es que este autor omite cualquier referencia a la comparación con Penélope y el telar y se interesa más por destacar la idea de que el cultivo de la filosofía suscita la ruptura con lo mundano y conduce, en último término, a la εὐδαιμονία. Sólo Damascio entre todos los comentaristas de Platón desarrolla aquella alusión a Penélope en su comentario del *Fedón*. En su opinión, lo referente al telar puede entenderse de aquellos dos modos a los que acabo de referirme: desde un punto de vista, la filosofía procura la unión del alma con lo inteligible y, desde otro, su liberación respecto a la materia. Así lo explica Damascio (*in Phd.* 358.1-6):

ρδ'. [84a 3-6] Πῶς ἐναντίως τῇ Πηνελόπῃ ἰστὸν μεταχειρίζεται; Ἡ ὅτι ἡ μὲν φιλοσοφία ἐν τῷ ἀφανεῖ συνυφαίνει αὐτὴν καὶ συναθροίζει, ἡ δὲ ἀμαθία καταλύει καὶ διασπᾶ ἐν τῷ ἐμφανεῖ, τουτέστιν ἐν τῇ γενέσει. Ἡ κάλλιον,

¹³ Ramos Jurado, 2002: 142 n. 190 resume de un modo muy claro el estado de la cuestión a este respecto y enumera los autores que han optado por una interpretación u otra.

¹⁴ *Protr.* 70.9-15: ἐκ δὲ τῆς τοιαύτης ἐφόδου φαίνεται ἡμῖν φιλοσοφία ἀπαλλαγὴν τῶν ἀνθρωπίνων δεσμῶν παρέχειν καὶ λύσιν τῆς γενέσεως καὶ περιαγωγὴν ἐπὶ τὸ ὄν καὶ γνῶσιν τῆς ὄντως ἀληθείας καὶ κάθαρσιν ταῖς ψυχαῖς. εἰ δὲ ἐν τούτῳ μάλιστα ἐστὶν ἡ ὄντως εὐδαιμονία, σπουδαστέον περὶ αὐτήν, εἴπερ ὄντως βουλόμεθα μακάριοι εἶναι. Desde tal enfoque, parece que la filosofía nos proporciona la liberación de las ataduras humanas, la disolución de la generación, la vuelta al Ser, el conocimiento de la verdad real y la purificación de las almas. Si en esto, más que nada, está la felicidad real, hay que esforzarse en ella, si realmente queremos ser felices.

λύειν μὲν τὴν φιλοσοφίαν, συνυφαίνειν δὲ τὴν ἀμαθῆ ζωὴν τῷ σώματι. πῶς οὖν ἔναντίως τῇ Πηνελόπῃ; ἢ τοῦτο καὶ τῇ Πηνελόπῃ ἀρμόζει· καὶ γὰρ ἐκείνη πρὸς ἑαυτὴν ἔναντίως.

84. [84a 3-6] *¿Cómo es que “maneja el telar al contrario que Penélope”? Bien porque, por un lado, la filosofía la hila (sc. al alma) en lo invisible y la concentra, pero, por otro, la ignorancia la dispersa y la separa en lo visible, esto es, en la generación; bien porque, de un modo más hermoso, la libera la filosofía, pero la hila al cuerpo la vida ignorante. ¿Cómo, por tanto, “al contrario que Penélope”? Dicho de otro modo, esto también se aplica a Penélope, puesto que también aquélla lo hace de manera contraria a sí misma.*

Como decía, la perspectiva desde la que Damascio aborda el texto no coincide del todo con la intención original de Platón. Recuértese que el filósofo apelaba a la comparación con Penélope para ilustrar el comportamiento del alma que, al abandonar la filosofía, vuelve a recomponer los lazos con lo material. El comentarista, por el contrario, aunque mantiene la idea del texto platónico, ha entendido que en la referencia a Penélope Platón estaba evocando a la filosofía misma.

Independientemente de aquel pasaje del *Fedón*, Luciano de Samosata había hecho siglos antes una lectura similar del episodio del telar. Luciano personificaba, en *Fugitivi* 21.1.-9, a una Filosofía que perdía adeptos, horrorizados por el comportamiento de los filósofos cínicos, que, incoherentemente, según su relato, llevaban una vida contraria a sus propios preceptos. Ante esto, Filosofía se equiparaba a Penélope, en una labor eterna en la que, por un lado, gana adeptos, los que aceptan sus principios, y, por otro, los pierde, debido al mal ejemplo de aquellos filósofos:

Οἱ ἰδιῶται δὲ ταῦτα ὀρῶντες καταπτύουσιν ἤδη φιλοσοφίας καὶ ἅπαντας εἶναι τοιούτους (sc. τοὺς φιλοσόφους) οἴονται καμὲ τῆς διδασκαλίας αἰτιῶνται, ὥστε πολλοῦ ἤδη χρόνου ἀδύνατόν μοι γεγένηται κἂν ἕνα τινὰ προσαγαγέσθαι αὐτῶν, ἀλλὰ τὸ τῆς Πηνελόπης ἐκεῖνο πάσχω· ὅποσον γὰρ δὴ ἐγὼ ἐξυφῆνω, τοῦτο ἐν ἀκαρεῖ αὐθις ἀναλύεται. ἡ Ἀμαθία δὲ καὶ ἡ Ἀδικία ἐπιγελῶσιν, ὀρῶσαι ἀνεξέργαστον ἡμῖν τὸ ἔργον καὶ ἀνήνυτον τὸν πόνον.

Los particulares que observan estas cosas escupen, entonces, a la filosofía, creen que todos (sc. los filósofos) son así y me acusan de haberles enseñado, de modo que hace ya mucho tiempo que me es imposible sacar adelante si quiera a uno de ellos, sino que sufro aquello de Penélope, puesto que cuanto yo tejo, esto, en un momento, de nuevo se desbarata. Y la Ignorancia y la Injusticia se ríen, al ver que mi trabajo está deshecho y que mi esfuerzo es interminable.

La coincidencia entre Luciano y Damascio no es casual. Como intentaré demostrar en lo sucesivo, la lectura de la treta de Penélope que transmiten está condicionada por la exégesis homérica, cuya perspectiva al respecto, incluso, habría desplazado, en el caso de Damascio, el sentido que Platón había dado originalmente al pasaje del telar.

A pesar de que mencionan un pasaje homérico, y no uno menor, aquellas líneas del *Fedón* no encontraron ningún eco entre los comentaristas del poeta. Lógicamente, existen otras alusiones a la artimaña de Penélope a lo largo de la literatura griega¹⁵. Sin embargo, los comentarios de Jámblico y Damascio son la únicas opiniones que conservamos sobre la interpretación de *Od.* 2.104-105 en *Phd.* 84a 2-6, incluso entre los comentaristas de Platón. ¿Cuál es, entonces, la de los exegetas homéricos?

4. LA POSTURA DE LOS COMENTARISTAS DE HOMERO.

Se da la circunstancia de que en lo conservado de Heráclito el homérico y Porfirio y en el *De Homero* pseudoplutarqueo no se hace ninguna referencia al pasaje. Las únicas lecturas exegéticas sobre *Od.* 2.104-105 se hallan en los escolios o en Eustacio y, como adelantaba antes, ni coinciden en su interpretación con *Phd.* 84a 2-6, ni tan siquiera recuerdan en ningún caso que el filósofo se hubiera pronunciado al respecto. Por supuesto, cabe la posibilidad de que en alguno de los testimonios perdidos (la laguna textual en los comentarios de Heráclito el homérico, gran parte de los *Ὀμηρικὰ Ζητήματα* de Porfirio, las *Ὀμηρικαὶ Μελέται* de Plutarco, etc.) se aludiera a la postura platónica, pero, de ser así, resulta extraño que Eustacio, con su profuso empleo de las fuentes¹⁶, no mencione nada al respecto. Volviendo a las lecturas que conservamos, las de los escolios y Eustacio, en todas ellas, sin excepción, la explicación es unánime: el deshilar lo entramado por parte de Penélope es una alegoría del modo en que se desarrolla el discurso filosófico, esto es, el hilar y deshilar razonamientos propio de la filosofía. Veamos, a continuación, cómo se refleja en cada caso esta interpretación.

En cuanto a los escolios¹⁷, aunque se han conservado varios sobre los versos de *Odisea* de los que se trata aquí, todos, excepto en un caso, son meras aclaraciones

¹⁵ En Clemente de Alejandría (*Paed.* 2.10.97.1.1-2.3), Filóstrato el viejo (*Im.* 2.28.1.1-4.8), Aristeneto (*Ep.* 1.28.14-18), Proclo (*in Ti.* 3.332.23-28), Teofilacto Simocates (*Ep.* 61.2-4), Miguel Pselo (*Oratoria Minora* 18.47-51 y 25.7-15) o Nicéforo Grégoras (*Historia Romana* 1.129.3-6, 1.450.17-23 y 2.665.23-666.5).

¹⁶ Van der Valk 1971: xlvi-cxix.

¹⁷ Se han consultado las ediciones de Asolano (1528), Schmidt (1854), Dindorf (1855) y Ludwich (1884), así como la recolección de los fragmentos de Zenódoto hecha por Duentzer (1884), la de Lentz (1867) de los de Herodiano, la de Carnuth (1869) de los de Aristónico y Ni-

de tipo semántico o morfosintáctico¹⁸. La excepción está en *sch. D Od.* 2.104-105, al parecer, el único escolio que contiene un comentario de tipo alegórico, la mencionada identificación entre Penélope y el discurso filosófico:

Πηνελόπη, φασίν, ἡ φιλοσοφία. ἰστός ἡ ἐπίθεσις τῶν προτάσεων. ἐξ ὧν αἱ συλλογιστικαὶ συμπλοκαί. ἀνάλυσις ἡ οὕτω καλουμένη παρὰ τοῖς φιλοσόφοις, ἧς οὐκ ἐπαίουσιν οἱ παχεῖς καὶ σπάταλοι μνηστῆρες. διὸ καὶ παύουσιν αὐτήν, κύβοις αὔθις ἐπιρρίψαντες ἑαυτούς. θεῖον γὰρ ἔργον τὸ τοιοῦτον. διὸ καὶ ἡ Πηνελόπη λέγει ἐξῆς θεὸν ἐμπνεύσαι αὐτῇ τὰ κατὰ τὸν τοιοῦτον ἰστόν. θεράπαινα δὲ ἡ προστετηκυῖα τῇ φιλοσοφίᾳ συλλογιστικῆ μέθοδος. δαΐδες δὲ αἱ τῆς γνῶσεως.

Penélope, dicen, es la filosofía; el telar, la base de las proposiciones a partir de las que (se confeccionan) los entramados silogísticos; el desentramarlo (sc. el análisis), lo que es llamado así entre los filósofos, algo que no entienden los estúpidos y lascivos pretendientes. Por eso la hacen parar, dedicándose de nuevo a los dados. Tal cosa es, pues, una tarea divina, por lo que incluso Penélope dice a continuación que un dios le había inspirado lo relativo a tal telar (Od. 19.138). La criada que está en pie ante la filosofía es el método silogístico y las antorchas son las del conocimiento.

Esta lectura del texto homérico parte de la identificación de Penélope con la filosofía, la misma que podía leerse en Luciano y Damascio, una identificación que, como se mostrará más adelante, podría ser bastante antigua y que aquí constituye la clave conforme a la que van tomando una nueva interpretación cada uno de los detalles que componen la escena del telar. Así, si como se explica en el escolio Penélope es la filosofía, entonces, según esta lectura, el telar que trabaja ha de ser la materia sobre la que se construyen sus silogismos; el desentramado de los hilos del telar debe entenderse como el análisis de aquellos silogismos; la criada que descubre a Penélope-filosofía, es una personificación del método silogístico; y, por último, las antorchas que iluminan la escena, son, claramente, la luz del conocimiento.

Eustacio expone esta misma postura varias veces a lo largo de sus comentarios, no sólo cuando escribe sobre la escena en cuestión en el de la *Odisea*, sino también a tenor de otros episodios, también de *Ilíada*. No obstante, y como es lógico, es

canor, la de Schrader (1880-2) de los de Porfirio y las de Nauck (1848) y Slater (1986) de los de Aristófanes de Bizancio.

¹⁸ *Sch. S Od.* 2.104: ἡματιῆ] δι' ὅλης τῆς ἡμέρας. *Sch. HP Od.* 2.105: νύκταε] γρ. νύκτωρ. *Sch. S Od.* 2.105: ἀλλύεσκεν] ἀνέλυεν. *Sch. S Od.* 2.105: δαΐδας παραθεῖτο] δᾶδας, φῶτα παρατιθέμενος. *Sch. H Od.* 19.150: ἀλλύεσκον] διὰ τοῦ ν. *Sch. D Od.* 19.150: ἀλλύεσκον] ἀνέλυον.

precisamente cuando trata del ardid de Penélope, en *ad Od.* 1.86.34-87.2, donde desarrolla aquella interpretación por completo. Estas líneas de su comentario guardan un llamativo parecido con el escolio que acabo de citar, tanto en su expresión, como en el orden en que se exponen en ambos casos los elementos de la alegoría. Tales semejanzas indican que, probablemente, Eustacio podría haber conocido el texto del escolio y haber desarrollado su interpretación a partir de él. Así explica lo relativo al pasaje del telar:

ἡ μέντοι ἀλληγορία κατὰ ἀστειοτέραν ἀναγωγὴν, φιλοσοφίαν μὲν καὶ πάλιν τὴν Πηνελόπην νοεῖ. ἴστων δὲ ὑπ' αὐτῆς ὑφαινόμενον, τὴν φιλόσοφον τῶν προτάσεων ἐπισύνθεσιν. ἐξ ὧν αἱ συλλογιστικαὶ ὑφαινόμεναι γίνονται συμπλοκαί. ἀνάλυσιν δὲ ὑπ' ἀνάγκης γινομένην τοῦ τοιοῦτου ἴστω ὑπονοεῖ, τὴν οὕτω παρὰ τοῖς φιλοσόφοις λεγομένην τῶν ἐξ ἀνάγκης πλεκομένων συλλογισμῶν ἀνάλυσιν. ἧς οὐκ ἐπάουσι οἱ σπάταλοι καὶ παχεῖς μνηστῆρες τῆς Πηνελόπης, οἷα μὴ δὲ ἐξευρεῖν οἴκοθεν τι λεπτὸν ἐξισχύοντες. θεῖον γὰρ ἀληθῶς τὸ τοιοῦτον ἔργον. διὸ καὶ ἡ Πηνελόπη λέγει που ἐν τοῖς ἐξῆς, θεὸν ἐμπνεῦσαι αὐτῇ τὰ κατὰ τὸν τοιοῦτον ἴστων. καὶ οὕτω μὲν οἱ τρυφηταὶ μνηστῆρες οὐδὲν οἶδασι. θεράπαινα δὲ τις τῶν ἔνδον, ἐκφαίνει τὸ ἔργον. εἴη δ' ἂν αὕτη, ἡ τῇ φιλοσόφῳ ταύτῃ ὑφαντικῇ προστετηκυῖα καὶ ταύτην φιλοπονοῦσα, ἀναλυτικὴ συλλογιστικὴ μέθοδος· εἰ καὶ οἱ ἀμέθοδοι καὶ οὐ ποθοῦντες τὴν τοιαύτην ὑφαντικὴν, ταχὺ παύουσι τὸ φιλόσοφον ἔργον, κύβοις αὔθις ἑαυτοὺς ἐπιβρίπτοντες καὶ αἰγανέαις παραβάλλοντες. καὶ νῦν μὲν ὧ οὔτος, οὐκ οἶδας εἴπερ καλῶς ἡμῖν ἀνῆκται ὁ λόγος ὁ περὶ τοῦ ἴστω, ἔτι γὰρ τῶν εἰσαγωγικῶν εἶ προθύρων. ὅτε δὲ εἰς μνηστῆρα τῆς φιλοσόφου Πηνελόπης ἐγγραψάμενος καὶ αὐτὸς, τὸν ἴστων περιεργάσῃ τοῦτον, καὶ σοὶ τὰς τῆς γνώσεως δαΐδας ἡ Πηνελόπη φιλοσοφία καθ' ἡσυχίαν ὑπανάψασα τὴν ἀνάλυσιν τοῦ τοιοῦτου ἴστω ὑποφήνη, γνοιῆς ἂν ὅτι καλῶς αὐτῇ συνυφάναμεν τὰ τῆς τοιαύτης ἀναγωγῆς.

La alegoría, ciertamente, según una interpretación bastante elegante, considera a Penélope la filosofía; al telar tejido por ella, la combinación filosófica de proposiciones a partir de las que se producen los entramados silogísticos tejidos; al desentramado de tal clase de telar producido por necesidad lo interpreta como el análisis, llamado así entre los filósofos, de los silogismos trenzados por necesidad, algo que no entienden los lascivos y estúpidos pretendientes de Penélope, porque son incapaces por sí mismos de descubrir tales cosas, que son algo sutil. Tal tarea, pues, es algo verdaderamente divino, por lo que incluso Penélope dice en alguna parte a continuación que un dios le había inspirado lo relativo a tal telar. Y, así, los indolentes pretendientes

nada saben. Una criada de las de la casa revela el hecho. El método de análisis silogístico sería ésta, que lo deja expuesto para esta filósofa tejedora y que ama esta labor, incluso si quienes no siguen el método, ni aspiran a tal arte de tejer paran de repente la tarea filosófica, lanzándose de nuevo a los dados y apuntándose con jabalinas. Ahora tú, lector, no sabes si la interpretación sobre el telar ha sido bien argumentada por nuestra parte, pues aún perteneces a las antesalas introductorias. Cuando también tú mismo, inscrito entre los pretendientes de la filósofa Penélope, trabajes este telar y Penélope-filosofía, una vez haya prendido con tranquilidad las antorchas del conocimiento, te revele el desentramado de tal telar, podrías saber que hemos confeccionado con ella bellamente lo referente a este tipo de interpretación.

Como decía antes, Eustacio se refiere a la misma interpretación en otros lugares de sus comentarios, concretamente, en tres ocasiones más, aunque sin desarrollarla por completo. Esas alusiones, sin embargo, son interesantes, porque, al incidir sólo en algunos aspectos de la alegoría y de un modo aislado, esos aspectos son tratados con un poco más de detalle.

En *ad Il.* 1.640.12-6¹⁹, Eustacio explica la expresión βουλὰς ὑφαίνειν, “tejer intenciones”, al respecto de *Il.* 3.212²⁰. En aquellas líneas el exegeta ilustra de otro modo la identificación entre el telar de Penélope y los silogismos. Según su explicación, “así como la combinación de la trama allí con la urdimbre produce el tejido, así también produce un razonamiento la composición de frases. Se encontrará, también, que el telar de Penélope en *Odisea*, por tal semejanza, es tomado en el sentido de razonamientos filosóficos”. Por otro lado, en *ad Il.* 3.881.21-5²¹, reflexiona sobre la pregunta referente al destino de Sarpedón que Hera dirige a Zeus en *Il.* 16.442²². La intención del dios de liberarlo de la muerte, esto es, θανάτοιο ἐξαναλῦσαι, da pie al exegeta para reflexionar sobre el sentido de aquel verbo, ἀναλύειν, y, a partir de ahí,

¹⁹ *Ad Il.* 1.640.12-6: Τὸ δὲ βουλὰς ὑφαίνειν ἐκ μεταφορᾶς καὶ αὐτὸ εἴρηται συνθέσεως ὑφαινομένου ἴστοῦ. ὡς γὰρ ἡ τῆς κρόκης ἐκεῖ τῷ στήμονι ἐπισύνθεσις ἀποτελεῖ ὕφασμα, οὕτω καὶ λόγον ἢ συνθήκη τῶν λέξεων. εὐρήσει δὲ τις καὶ τὸν ἐν Ὀδυσσεΐα τῆς Πηνελόπης ἴστον διὰ τὴν τοιαύτην ὁμοιότητα εἰς φιλοσόφους λόγους ἐκλαμβανόμενον.

²⁰ *Il.* 3.212: ἀλλ' ὅτε δὴ μύθους καὶ μήδεα πᾶσιν ὑφαινον. *Pero, cuando ya hilaban planes y pensamientos ante todos.*

²¹ *Ad Il.* 3.881.21-5: Τὸ δὲ θανάτου ἐξαναλῦσαι ἀφορμὴ ἐστὶ τοῦ τῶν μοιρῶν μίτου. ἐπὶ τοιούτων γὰρ τὸ ἀναλύειν κυριολεκτεῖται, ὡς δῆλον καὶ ἐκ τοῦ τῆς Πηνελόπης ἴστοῦ, ὃν ἐκεῖνη ἀνέλυεν. Ἔχει δὲ τι καὶ φιλοσοφίας ἡ λέξις. ἐκεῖνοί τε γὰρ ἀνάλυσιν φασὶ τὴν ἐκ τοῦ συνθέτου εἰς τὸ ἀπλοῦν ἀναδρομὴν, καὶ ὁ ποιητὴς δὲ θανάτου ἀναλῦσαι λέγει τὸ εἰς ἀρχὴν ἀποκαταστήσαι ζωῆς.

²² *Il.* 16.442: ἂψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἐξαναλῦσαι; *¿De vuelta quieres liberarlo de la muerte inefable?*

sobre la analogía entre deshacer lo tejido, el análisis del discurso que mencionaba en la alegoría del telar y la descomposición que acaece tras la muerte. “En tales circunstancias”, dice, “ἀναλύειν está dicho con propiedad, como queda claro también por el telar de Penélope, que aquélla desata. Tiene, incluso, algo de filosofía la expresión, puesto que aquéllos (sc. los filósofos) dicen que el análisis es la regresión de lo compuesto a lo simple y el poeta llama *liberar de la muerte* a la restauración al principio de la vida”.

Como puede verse, en aquellos dos pasajes Eustacio perfila la interpretación que desarrolla en *ad Od.* 1.86.34-87.2, pero no añade nueva información. Con la alusión restante sobre esta exegesis, en *ad Od.* 1.17.38-43, ocurre, sin embargo, algo distinto, porque en aquellas líneas la alegoría del telar de Penélope se integra en un sistema alegórico mayor. El comentarista habla en ese pasaje sobre *Od.* 1.48-62, esto es, la queja que Atenea dirige a Zeus respecto a la demora de Odiseo en la isla de Calipso. Concentrándose en la ascendencia de la ninfa, hija de Atlante, Eustacio desarrolla una detallada alegoría de corte físico en la que aquel titán es considerado el eje incorpóreo e inteligible que, desde un punto de vista, sostiene el κόσμος γ, desde otro, mantiene separados sus componentes. En ese contexto, volviendo brevemente a Calipso, a la que considera la actividad vigilante y cohesionadora del todo emanada de aquel eje inteligible, explica:

ταύτη δὲ τῆ Καλυψοῖ σύνεστι μὲν ὁ ἀποτελεσματικὸς φιλόσοφος Ὀδυσσεύς. ὁ καὶ Πλειάδας τε Ὑάδας τε θεωρῶν καὶ σθένος Ὠρίωνος κατὰ τὸν ποιητὴν καὶ τὰ ἐξῆς²³. ποθεῖ δὲ ὅμως μάλιστα καὶ τὴν μεθοδικὴν καὶ κανονικὴν φιλοσοφίαν. ἀφ’ ἧς ὡς οἶά τινος πατρίδος ὀρμώμενος, εἰς ταῦτα ἦλθε καὶ εἰς ἐκείνην ἐπανακάμπτειν γλίχεται ἧς χωρὶς οὐκ ἔστι φιλοσοφεῖν. ὅτι δὲ τοιαύτη τις ἢ Πηνελόπη, δῆλον ἔσται ὅτε τὸν ἰστὸν θεωρήσομεν τὸν ὑπ’ αὐτῆς ὑφαινόμενόν τε καὶ αὔθις ἀναλυόμενον.

Con esta Calipso tiene trato el filósofo práctico Odiseo, que contempla las Pléyades, las Híades y la fuerza de Orión, según el poeta, y lo demás. Pero anhela sobre todo, sin embargo, la filosofía metódica y canónica, partiendo de la que, como de una especie de patria, marchó hacia estas realidades y desea retornar a aquélla, sin la que no es posible filosofar. Que Penélope es así, estará claro cuando examinemos el telar tejido y, de nuevo, destejido por ella.

En este texto Penélope vuelve a ser identificada con la filosofía, pero la diferencia aquí respecto a los casos anteriores es que dicha identificación ya no es el eje en

²³ Eustacio está confundiendo el pasaje donde se describe el cielo labrado por Hefesto en el escudo de Aquiles (*Il.* 18.483-9) con las indicaciones astronómicas que Calipso da a Odiseo para orientarse en su retorno (*Od.* 5.271-5).

torno al que se articula la interpretación del telar, en la que ocupaba una posición central. Esta adecuación Penélope-filosofía se muestra ahora supeditada a otra construida desde la convicción de que Odiseo encarna el prototipo del filósofo y en la idea de que, traspuesta según esa clave toda la *Odisea*, su determinación de regresar junto a Penélope ha de entenderse como la vuelta a la filosofía puramente teórica, una vez agotado el conocimiento que puede extraerse de las disciplinas aplicadas. El mismo Eustacio desarrolla la idea con mayor profusión de detalles al comienzo de su comentario, en *ad Od.* 1.27.10-19:

“Οτι τὸν Ὀδυσσεά 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 ὅ φασι, τὸ διωκόμενον. ἤγουν ἐκ τοῦ φιλοσόφου Ὀδυσσεώς, ὑποδεικνύντες καὶ τὴν ὑπ' αὐτοῦ διωκομένην ἤτοι ποθουμένην γυναῖκα. καὶ φιλοσοφίαν εἶναι ὑπονοοῦντες ἐξ ἐκείνου, καὶ αὐτήν. τοὺς δὲ γε μνηστῆρας, ἐραστὰς φιλοσοφίας νοοῦσιν. οἱ πολλοὶ μὲν αὐτὴν μνῶνται, καὶ περὶ τὴν αὐτῆς κτῆσιν πονοῦνται. παρεμφερὲς δὲ τι τῷ φιλοσόφῳ μὴ ἔχοντες Ὀδυσσεῖ μὴ δὲ τὸ ἐπαγωγὸν κατ' ἐκείνον πλουτοῦντες, αὐτῆς μὲν ἐκπίπτουσιν, ἄλλης δὲ συνουσίας γίνονται, ταῖς θεραπαίνισι πλησιάζοντες, ὅ ἐστι ταῖς λοιπαῖς τῶν τεχνῶν συγγινόμενοι, ὧν τέχνη ἐστὶν ἡ φιλοσοφία καὶ ὡς δέσποινά ὑπερκάθηται. καὶ αὐτοὶ μὲν, οὕτω ταῖς ὑποδεστέραις ὁμιλοῦσι τέχναις. ἡ δὲ καλλίστη καὶ ἀρχιτέκτων, τῷ Ὀδυσσεῖ τεταμίευται μόνω, τῷ ὄντως φιλοσόφῳ.

Porque los antiguos toman a Odiseo por un filósofo y a Penélope, buscada por él, por la filosofía, sin desdibujar la narración, sino interpretando filosóficamente lo dicho de un modo llano y moldeando a partir del que persigue lo que llaman lo perseguido, o sea, señalando a partir del filósofo Odiseo también a su mujer, buscada, o más bien, anhelada por él; y expresando alegóricamente a partir de aquél que ella es la filosofía, ella misma. A los pretendientes los consideran amantes de la filosofía: muchos la pretenden y se afanan en su consecución, pero, sin tener ese algo semejante al del filósofo Odiseo y sin ser ricos en lo atractivo que hay en aquél, se desprenden de ella y se vuelven de otro tipo de compañía, acercándose a las criadas, esto es, dedicándose a las artes restantes, cuyo arte es la filosofía y sobre las que preside como señora. Y ellos, así, tratan con las artes inferiores, pero la más bella y la maestra de obra es atesorada sólo por Odiseo, el filósofo de verdad.

Los comentarios de Eustacio, en cuya confección el autor recopiló todas las fuentes a su alcance, constituyen, prácticamente, el colofón de la tradición exegética en la antigüedad sobre los poemas homéricos. Cuando el comentarista apela a la auto-

ridad de los antiguos en estas líneas, tiene en mente un modo de entender el personaje de Odiseo profundamente condicionado por las convicciones éticas, e incluso metafísicas, de determinadas escuelas filosóficas y que gozó de una extraordinaria fortuna en la antigüedad, tanto que, posiblemente, pudo repercutir en la identificación de Penélope con la filosofía que recogen él mismo y los escolios a propósito de su argucia. Por esta razón, esbozaré en pocas líneas la historia del tópico sobre el héroe, para destacar, después, el modo en que pudo influir en la interpretación de Penélope.

5. EL DESARROLLO DEL TÓPICO DE PENÉLOPE-FILOSOFÍA EN LA LITERATURA GRIEGA.

La creencia en que Odiseo constituye un modelo de comportamiento da la impresión de haberse originado ya en las escuelas socráticas y de haber constituido en ellas una especie de lugar común²⁴. El embrión puede percibirse en Platón y Jenofonte, quienes, en algunos pasajes, inciden en su *καρτερία* y en un pretendido rechazo de lo mundano más propio de la filosofía que del original homérico, por ejemplo, en *R.* 390d 1-5²⁵, *R.* 620c 3-d 2²⁶ o en *Mem.* 1.3.6.4-1.3.8.2²⁷. El filósofo, incluso, llega a

²⁴ Incluso, existe la opinión (Montiglio 2011: 12-3 y 20-1) de que, debido a la coincidencia entre cínicos, platónicos y estoicos en torno a esta figura, es posible suponer que el origen de la idea estuviera en la simpatía que Odiseo parecía despertar en Sócrates, según podría desprenderse de algunos pasajes en Platón y Jenofonte (por ejemplo, *Phdr.* 261b 6-8 ó *Mem.* 4.6.15.5-7). Esta simpatía, en fin, asimilada y perpetuada luego en el seno de las distintas escuelas socráticas, podría haber terminado por transformar al héroe en el sabio que constituye el núcleo de dicha interpretación. Creo, sin embargo, que esta hipótesis debe tomarse con prudencia. Para empezar, el estado fragmentario de las fuentes más antiguas, el carácter espurio de algunos de los testimonios y, conforme avanzó el tiempo, el intercambio de ideas entre las escuelas filosóficas mencionadas dificultan en gran medida la posibilidad de precisar la aportación de cada una al respecto. Por lo demás y en lo que respecta a Sócrates, aunque la idea de situarlo en el origen de esta interpretación sobre Odiseo es tentadora, resulta, sin embargo, problemática: primero, porque no sólo pasa por alto el hecho de que, en realidad, son muy pocos los datos que conocemos con certeza sobre el Sócrates histórico, sino porque, además, cada autor da la impresión de haber moldeado el personaje según sus intereses (el estado de la cuestión socrática en Waterfield 2013: 1-19); y, segundo, porque la coincidencia de las escuelas socráticas en lo que respecta a su actitud respecto a Odiseo puede explicarse también a partir de relaciones de intertextualidad y no únicamente desde el convencimiento de que habían heredado una idea del maestro.

²⁵ *R.* 390d 1-5: Ἄλλ' εἴ ποὺ τινες, ἦν δ' ἐγώ, καρτερίαι πρὸς ἅπαντα καὶ λέγονται καὶ πράττονται ὑπὸ ἐλλογίμων ἀνδρῶν, θεατέον τε καὶ ἀκουστέον, οἷον καὶ τὸ στῆθος δὲ πλῆξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ· | τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης. Pero, dije yo, si en alguna parte se cuentan o se llevan a cabo pruebas de fuerza ante cualquier tipo de circunstancias por hombres afamados, hay que observarlo y escucharlo. Como aquello de "Y, golpeando su

llamar a Odiseo σοφώτατος una vez, en *R.* 390a 8, una actitud frente al personaje que, se verá más adelante, pudo haber extendido Antístenes²⁸. Las mismas características dan la impresión de haberse afianzado en el tratamiento que los cínicos dieron al héroe, al que consideraron, junto a Heracles, precursor y adalid de su filosofía²⁹. El Odiseo que viste en dos ocasiones los andrajos de un mendigo, para internarse en Troya en *Od.* 4.235-264 y a su regreso a Ítaca en *Od.* 13.429-22.1, fue tratado como un sabio despreciador del placer y correligionario del cinismo de Diógenes de Sínope³⁰. Parece, incluso, que el personaje fue recurrente en los escritos del fundador de la

pecho, a su corazón reprendió con estas palabras: ¡Aguanta, corazón, otras cosas más perras, incluso, ya sufriste!"

²⁶ *R.* 620c 3-d 2: κατὰ τύχην δὲ τὴν Ὀδυσσεώς λαχοῦσαν πασῶν ὑστάτην αἴρησομένην ἰέναι, μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων φιλοτιμίας λελωφηκυῖαν ζητεῖν περιουῶσαν 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. *El alma de Odiseo se dirigía a hacer su elección la última de todas, por haberle tocado en suerte, y, siendo que había calmado su ambición por el recuerdo de las fatigas pasadas, buscaba, vagando mucho tiempo, la vida de un hombre particular alejado de los cargos públicos; con trabajo, encontró una tirada por ahí y olvidada por los demás; una vez la vio, dijo que habría hecho lo mismo, aunque le hubiera tocado ser la primera, y la eligió contenta.*

²⁷ *Mem.* 1.3.6.4-1.3.8.2: τοῖς δὲ μὴ δυναμένοις τοῦτο (sc. φυλάξασθαι τὸ ὑπὲρ τὸν κόρον ἐμπίπλασθαι) ποιεῖν συνεβούλευε (sc. Σωκράτης) φυλάττεσθαι τὰ πείθοντα μὴ πεινῶντας ἐσθίειν μηδὲ διψῶντας πίνειν· καὶ γὰρ τὰ λυμαινόμενα γαστέρας καὶ κεφαλὰς καὶ ψυχὰς ταῦτ' ἔφη εἶναι. οἶεσθαι δ' ἔφη ἐπισκώπτων καὶ τὴν Κίρκην ὅς ποιεῖν τοιούτοις πολλοῖς δειπνίζουσιν· τὸν δὲ Ὀδυσσεά Ἑρμοῦ τε ὑποθημοσύνη καὶ αὐτὸν ἐγγρατῆ ὄντα καὶ ἀποσχόμενον τοῦ ὑπὲρ τὸν κόρον τῶν τοιούτων ἄπτεσθαι, διὰ ταῦτα οὐ γενέσθαι ἕν. τοιαῦτα μὲν περὶ τούτων ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων. *A quienes no podían hacer esto (sc. guardarse de llenarse más allá del hartazgo) Sócrates les aconsejaba que se guardaran de lo que incita a comer, si no tenían hambre, y a beber, si no tenían sed, porque decía que son estas cosas las que dañan el estómago, la cabeza y el alma. Y decía, bromeando, que creía que Circe, incluso, obraba la conversión en cerdos cuando ofrecía banquetes con muchos manjares de esta clase; y que Odiseo, por sugerencia de Hermes y por ser él contenido y abstenerse de probar tales alimentos más allá del hartazgo, por eso, no se había convertido en cerdo. Decía tal tipo de cosas sobre estos temas medio en broma, medio en serio.*

²⁸ Es cierto que con anterioridad se llama σοφός a Odiseo, pero casi siempre con sentido peyorativo, por ejemplo: Sófocles (*Ph.* 438-444) o Eurípides (*Tr.* 1224-5). Sobre la mala fama de Odiseo en el s. V a.C., Montiglio 2011: 2-12.

²⁹ Pepin 1976: 107-109, Buffiere 1956: 372-4, Ramelli 2004: 72-6 y Montiglio 2011: 20-37 y 66-94.

³⁰ Por ejemplo, en Máximo de Tiro (15.9c.1-9e.4) o Varrón (*Sat. Men.* 469.1-2). También en dos de las cartas cínicas, *Ep.* 7 y 34 (= Fr. 537 y 564 Giannantoni). Si bien es cierto que estas misivas son en su mayor parte espurias y pertenecen a fechas muy dispares entre las épocas helenística e imperial, sin embargo, por su naturaleza propagandística, contienen información valiosa so-

escuela, a juzgar por los títulos en la relación de sus obras recogidos por Diógenes Laercio (6.15.5-18.13). En el noveno tomo de aquéllas, dedicado por entero a la *Odisea*, cupieron títulos como Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσέως, Περὶ Ὀδυσσεΐας, οὐ Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσέως. En otro de estos escritos, titulado Περὶ τοῦ Ὀδυσσέως καὶ Πηνελόπης, es evidente que Penélope debió ocupar un lugar importante. A pesar de que estos libros se han perdido, es posible hacerse una ligera idea de algunas de las reflexiones que pudieron contener, gracias a que algunos escolios de *Odisea* reproducen los argumentos del filósofo. En uno de ellos, muy famoso, el *sch.* HMQR *Od.* 1.1³¹, Antístenes llamaba a Odiseo σοφός y lo defendía de acusaciones de πολυτροπία como las del Hipias platónico en *Hp. Mi.* 365b 7-c 2.

οὐκ ἐπαινεῖν φησιν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσεῖα μᾶλλον ἢ ψέγειν λέγοντα αὐτὸν πολύτροπον. [...] εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοὶ εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν· ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ καὶ <ἀνθρώποις συνεῖναι> ἀγαθοὶ εἰσι, διὰ τοῦτό φησι τὸν Ὀδυσσεῖα Ὅμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἡπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι. κτλ.

Antístenes dice que Homero no alaba más que reprocha a Odiseo cuando lo llama πολύτροπος. [...] Si los sabios son hábiles en la dialéctica, también saben expresar el mismo pensamiento de muchos modos, y, ya que saben muchos tipos de razonamientos sobre lo mismo, podrían ser πολύτροποι. Si los sabios son buenos, también, en el tratar con los hombres, por eso, dice Homero que Odiseo, que es sabio, es πολύτροπος, porque sabía tratar de muchos modos con los hombres.

La misma apelación a la σοφία del héroe se repite en el *sch.* E *Od.* 5.211, pero hablaré de este escolio un poco más adelante. Si en dos alusiones distintas sobre las opiniones del filósofo, posiblemente extraídas de obras diferentes, se incide en el argumento de la sabiduría de Odiseo, entonces, es razonable suponer que el cínico pudiera haberse referido frecuentemente a él con apelativo de σοφός. De ser así, Antístenes habría avanzado decididamente en el tópico al que se refiere Eustacio en *ad Od.*

bre la doctrina de esta escuela (Malherbe 2006: 6-34). Debe tenerse en cuenta, no obstante, que la idea no fue aceptada por la totalidad de los cínicos y que recibió críticas: la décimo novena carta de las que se conservan a nombre de Crates, también de un modo espurio, es un ejemplo de ello. En cualquier caso, el que existieran disensiones al respecto no hace más que confirmar que parte del cinismo se refería a Odiseo como si de un sabio se tratase y lo consideraba una especie de precursor en sus creencias.

³¹ = Porfirio, *ad Od.* 187 Schrader y fr. 187 Giannantoni.

1.27.10-19, más allá de la templanza que destacaban sus contemporáneos Platón y Jenofonte, y podría haber establecido ya sus bases, al menos en el cinismo. En cuanto a la Estoa³², aunque no conservamos los testimonios más antiguos sobre este asunto, sabemos, gracias a autores más recientes, que esta escuela heredó de los cínicos su fascinación por Heracles y Odiseo. Conocemos, por ejemplo, el testimonio de Séneca (*Dialogi* 2.2.1.8-2.2.1.10³³) sobre ambos, o la alabanza de Horacio (*Ep.* 1.2.18-1.2.26) sobre el segundo:

*rursus, quid virtus et quid sapientia possit,
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.*

De nuevo, de lo que puede la virtud y la sapiencia, un útil ejemplo nos propuso (sc. Homero): Ulises, que, dominador de Troya, prudente, las ciudades de muchos hombres y sus hábitos escudriñó; y que, por el ancho mar, mientras para sí y sus compañeros preparaba el regreso, muchas dificultades soportó, sin dejarse hundir por las adversas olas de los acontecimientos. Las voces de las Sirenas y los bebedizos de Circe conociste, los que, si con tus compañeros hubieras bebido, estúpido y apasionado, estarías a merced de la dueña meretriz, deforme y demente. Habría vivido como un perro inmundo o un cerdo amigo del lodo.

Resulta difícil precisar en qué medida el estoicismo modificó el precedente cínico, pero suponemos que en algunos textos en los que se evoca la impasibilidad del héroe frente a los infortunios de su viaje se está reflejando la perspectiva estoica sobre el personaje, dado que el estoicismo ortodoxo había puesto la virtud en la negación de

³² Pepin 1976: 174, Buffiere 1956: 374-7 y Montiglio 2011: 66-94.

³³ *Dialogi* 2.2.1.8-2.2.1.10: *Hos* (sc. *Vlixem et Herculem*) *enim Stoici nostri sapientes pronuntiauerunt, inuictos laboribus et contemptores uoluptatis et uictores omnium terrorum*. De cierto que a éstos (sc. a Ulises y Hércules) nuestros estoicos los proclamaron sabios, invictos en sus fatigas, despreciadores del placer y vencedores de todos los temores.

las pasiones, en la ἀπάθεια³⁴. Entre estos textos hay tanto integrantes de dicha escuela, como profanos: Heráclito el homérico (70.1.1-5.2 = *sch. T Od.* 9.89), Ateneo (1.18.10-12 = Dioscúrides fr. 5b 86-89 Müller), Máximo de Tiro (26.9*.g.1-h.8), Ps. Plutarco (*De Homero* 2.126.1400-1403) o Eustacio (*ad Od.* 1.325.11-13, 1.352.23-27, 1.370.25-30 y 2.1.7-10). Sin duda, la fortuna del estoicismo en la antigüedad hubo de ayudar a popularizar la imagen del Odiseo filósofo, una imagen que a partir de la época imperial parece haberse convertido ya en un tópico, a juzgar por la frecuencia con la que aparece en los textos³⁵. La perspectiva sobre el héroe, sin embargo, cambió sustancialmente en el platonismo³⁶, de modo que el Odiseo caracterizado por la tradición cínica y estoica como el sabio que desprecia el placer y que domina sus pasiones pasó a encarnar en las últimas etapas del platonismo medio y en el neoplatonismo no ya al filósofo, sino a su alma: en algunos casos³⁷, prestando especial interés al episodio de Circe para interpretarlo como la conservación de la forma humana en el alma que, tras una vida consagrada a la virtud, se enfrenta a la transmigración; en otros³⁸, consi-

³⁴ *Anonymi In EN II-V* 128.5-8 (= fr. 201 Arnim), Cicerón (*Tusc.* 4.36.5-37.1 y 4.37.1-8 o *Acad.* 1.38.9-39.1 y 1.39.4-7 [= fr. 207 Arnim]) o Plutarco (*De virtute morali* 441C 1-D 3 [= fr. 202 y 459 Arnim]), Diógenes Laercio (7.117.1-3 = fr. 3.448 Arnim), Temistio (*Or.* 32.358b 4-6 = fr. 1.449.23-24).

³⁵ En Ario Dídimo (59.1.3-13), Heráclito el homérico (*All.* 70.1.1-5.2 y 72.2.1-3.3), Ps. Dionisio de Halicarnaso (*Rh.* 9.16.25-26), Heráclito el Paradoxógrafo (11.1-4 y 16.1-6), Plutarco (*Bruta animalia ratione uti* 992F 6-7, *Conjugalia praecepta* 139A 1-9 y *De Exilio* 603D 7-9), Dion de Prusa (8.20.1-35.6 y 59.1.1-3), Ps. Luciano (*Am.* 23.35-26), Máximo de Tiro (15.6a.1-15.6e.1, 15.9a.1-9e.4, 16.6c.1-6e.2 y 40.1e.1-1f.1), Elio Aristides (*Or.* 3.27.20-27), Favorino (fr. 96.4 Barigazzi), Galeno (*De usu partium* 3.313.8-16), Teofilacto (*Ep.* 82), Filóstrato (*Im.* 864.3-5), Polieno (*Strategemata* 1.pro.8.1-4), Plotino (1.6.8.1-27), Aristides Quintiliano (*De musica* 2.18.32-39), Juliano (*Or.* 2.17-22), Himerio (69.31-33), Libanio (*Ep.* 872.1.1-5), Libanio (*Decl.* 1.1.94.5-7 y 5.1.1.1-5; *Progymnasmata* 8.3.12.1-6), Estobeo (1.49.60.1-67 = Plutarco fr. 200 Sandbach y 2.7.3e.1-13), Proclo (*in Cra.* 155.1-12 e *in R.* 1.172.9-30), Procopio (*Ep.* 2.20-23, *Decl.* 7.7 y 7.42-46), Hermias (*in Phdr.* 54.25-31 y 214.19-24), Elías (*in Cat.* 119.13-25), Eustacio (*ad Il.* 1.226.33-36, 1.362.27-33, 2.709.8-14, 3.67.16-68.4, 3.69.16-25, 3.96.23-27, 3.203.25-28, 4.305.6-11, 4.316.4-9 y *ad Od.* 1.5.22-24, 1.7.33-36, 1.16.26-31, 1.17.7-22, 1.17.32-43, 1.22.15-16, 1.27.10-22, 1.208.6-9, 1.221.12-16, 1.304.4-9, 1.309.26-28, 1.311.17, 1.313.45, 1.319.8, 1.325.11-13, 1.332.21-34, 1.351.41, 1.360.17-19, 1.360.42-46, 1.365.6-8, 1.378.29-379.7, 1.381.9-46, 1.383.45-384.5, 1.384.41-44, 1.390.35-46, 1.422.8-13, 1.422.27-29, 1.424.21-24, 1.441.26-31, 2.3.21-2.4.19, 2.4.35-6, 2.4.45, 2.7.7, 2.18.31-2, 2.37.11, 2.49.21, 2.96.27, 2.144.19, 2.288.36-8 y 2.319.43), *sch. T Il.* 7.168a1, *sch. HMQR Od.* 1.1, *sch. BEPQ Od.* 4.292, *sch. HPQT Od.* 5.81, *sch. E Od.* 5.211, *sch. T Od.* 9.89, *sch. HQ Od.* 9.98, *sch. T Od.* 10.239, *sch. T Od.* 10.305, *sch. R in Demosthenem* 1.22.1-8.

³⁶ Buffiere 1956: 506-16, Lamberton 1986: 41-3, 53, 106-7 y 118-20.

³⁷ Ps. Plutarco (*De Homero* 2.126, 1395-1405) y Estobeo, (1.49.60.1-67 = Plutarco fr. 200 Sandbach).

³⁸ Plotino (1.6.8.16-20) y Hermias de Alejandría (*In Phdr.* 214.19-214.24).

derando, en general, su regreso como la vuelta del alma a lo inteligible. Esta interpretación platónica del personaje plantea una situación muy distinta a la transmitida para el ardid de Penélope por los escolios y Eustacio, que mantienen frente al héroe una postura más tradicional, más cercana a la desarrollada en el seno de las escuelas cínica y estoica.

Como decía antes, el que a partir de un determinado momento Odiseo fuera considerado el arquetipo del sabio o del filósofo pudo influir en la identificación de Penélope con la filosofía. Es más, la reinterpretación de la *Odisea* desde aquel tópico parece haber repercutido en el modo en que se entendieron también algunas de las figuras secundarias del mito: por un lado, a Circe³⁹, los lotófagos⁴⁰ y las sirenas⁴¹, se los empezó a relacionar con el placer y a Polifemo⁴², con la ira o la sinrazón, todos derrotados por el héroe filósofo; Calipso⁴³, que pasó a ser vista como la envoltura corporal del alma, termina siendo abandonada por ésta en su retorno a la patria; incluso, la planta $\mu\tilde{\omega}\lambda\upsilon$ ⁴⁴, que evitó la transformación de Odiseo en animal, se interpretó como la razón, la inteligencia o la educación. Por supuesto, todas estas lecturas no se debieron a un solo autor, ni si siquiera a una única escuela, y tampoco se dieron en un momento determinado, sino que, como ocurrió con la tradición sobre Odiseo, de la que son dependientes, se desarrollaron a lo largo de toda la antigüedad y como el producto de innumerables relaciones de intertextualidad.

En cuanto a Penélope, los tímidos comienzos de la que en el futuro sería su identificación con la filosofía empiezan a vislumbrarse, también, en Antístenes. Pági-

³⁹ Heráclito el paradoxógrafo (16.1-6), Heráclito el homérico (72.2.1-3.3), Dion de Prusa (8.20.1-26.4), Plutarco (*Bruta animalia ratione uti* 988F 9-989A 2, *Conjugalia praecepta* 139A 1-9), Luciano (*Salt.* 85.1-18), Ateneo (1.18.10-12), Juliano (*Or.* 9.5.24-30), Temistio (*Or.* 27.339d 4-340c 1), Miguel Pselo (*Or.* 33.1-28), Eustacio (*ad Od.* 1.352.23-27, 1.374.4-8, 1.378.22-379.7, 1.381.9-46, 1.382.21-43, 1.383.45-384.5) y *sch.* HQ *Od.* 9.98.

⁴⁰ Heráclito el homérico (70.3.1-4.3 = *sch.* T *Od.* 9.89, 79.5.2-3), Máximo de Tiro (30.2.d.1-30.2.e.1), Juliano (*Or.* 9.5.24-30), Libanio (*Prog.* 11.23.5.3-4) y Eustacio (*ad Od.* 1.324.8-9, 1.325.6-7, 1.332.31-32, 1.374.6-7).

⁴¹ Máximo de Tiro (30.2.d.1-30.2.e.1), Luciano (*Cal.* 30.3-10), Aquiles Tacio (1.8.2.4-5), Clemente de Alejandría (*Strom.* 1.10.48.6.1-3), *Sententiae Pythagoreorum* (98.1-2 = Estobeo, 3.5.30.2-3), Temistio (*Or.* 28.341c 7-9), Eusebio (*Is.* 2.25.45-6), Sinesio (*Ep.* 32.34-6), Teofilacto Simocata (*Ep.* 82,), *Suda* (*sigma* 280.5-8), Eustacio (*ad Od.* 2.3.24-30, 2.5.32-5, 2.6.33-6), *sch.* Q *Od.* 12.42, *sch.* Q *Od.* 12.158, etc.

⁴² Heráclito el homérico (70.3.1-4.3 = *sch.* T *Od.* 9.89, 79.5.2-3) y Eustacio (*ad Od.* 1.21.44-22.3, 1.332.21).

⁴³ Eustacio (*ad Od.* 1.17.7-11).

⁴⁴ Heráclito el homérico (73.10.1-2), Apolonio (*Lex.* 114.24-6 = Cleantes, fr. 1.526 Arnim), Procopio (*Ep.* 92.17), Elías (*in Cat.* 119.19-20), Eustacio (*ad Od.* 1.381.9-22), *sch.* T *Od.* 10.305.

nas atrás, me referí a dos escolios que testimoniaban la actitud del filósofo respecto a Odiseo, un sabio en su opinión. En el segundo de ellos, el *sch.* E *Od.* 5.211⁴⁵, Penélope cobra relevancia ante la caracterización del héroe. Este escolio conserva el parecer de Antístenes sobre las razones por las que Odiseo había rechazado a Calipso y sus promesas de inmortalidad y juventud eterna, en *Od.* 5.203-224:

Ἀντισθένης φησὶν εἰδέναι σοφὸν ὄντα τὸν Ὀδυσσεά, ὅτι οἱ ἐρῶντες πολλὰ ψεύδονται καὶ τὰ ἀδύνατα παραγγέλλονται. τῆς θεοῦ ἐκείνης μὲν γὰρ ἐπὶ σώματος εὐμορφία καὶ μεγέθει μεγαλαυχούσης καὶ τὰ καθ' ἑαυτὴν προκρινούσης τῆς Πηνελόπης, συγχωρήσας μὲν τοῦτο καὶ τῷ ἀδήλῳ εἴξας—ἀδηλον μὲν γὰρ αὐτῷ, εἰ ἀθάνατος καὶ ἀγήρως (*Od.* 5.218)—ἐπεσημήνατο ὅτι τὴν γαμετὴν ζητεῖ διὰ τὸ εἶναι περίφρονα, ὡς κἀκείνης ἂν ἀμελήσας, εἰ τῷ σώματι καὶ μόνῳ τῷ κάλλει κεκόσμητο.

Antístenes dice que Odiseo, por ser sabio, sabe que los enamorados mienten mucho y prometen lo imposible. Cuando aquella diosa alardea de buena figura y de talla en lo que respecta al cuerpo y considera a las suyas superiores a las de Penélope, aunque le concede esto y transige en lo que no está claro (pues no está claro para él si será inmortal y eternamente joven), le indicó que buscaba a su esposa por ser ella prudente, como si se despreocupara, incluso, de ella, en el caso de que sólo hubiera estado adornada por su cuerpo y su belleza.

Es evidente que en estas líneas Antístenes se vale interesadamente del rechazo al ofrecimiento de Calipso para insistir en su opinión sobre Odiseo. Realmente, en el pasaje de *Odisea* en cuestión la alusión a la prudencia de Penélope ocupa un lugar secundario y en ningún momento se presenta como determinante en la negativa del héroe⁴⁶. Sin embargo, el filósofo pone el acento deliberadamente en el epíteto περίφρων, por lo demás, el acostumbrado en Penélope⁴⁷, para hacer hincapié en el

⁴⁵ Porfirio, *ad Od.* 7.258 Schrader, fr. 188 Giannantoni.

⁴⁶ *Od.* 5.215-224: πτόνα θεά, μή μοι τόδε χῶεο· οἶδα καὶ αὐτὸς | πάντα μάλ', οὔνεκα σεῖο περίφρων Πηνελόπεια | εἶδος ἀκιδνοτέρη μέγεθός τ' εἰσάντα ιδέσθαι· | ἡ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρως. | ἀλλὰ καὶ ὧς ἐθέλω καὶ ἐέλδομαι ἤματα πάντα | οἴκαδέ τ' ἐλθέμεναι καὶ νόστιμον ἦμαρ ιδέσθαι. *Venerable diosa, no te encolerizes por esto en mi contra: yo mismo sé muy bien cuán inferior a ti es a la vista la prudente Penélope en figura y talla, pues ella es mortal y tú inmortal y eternamente joven, pero quiero tanto, y lo deseo todos los días, marchar al hogar y ver el día del regreso.*

⁴⁷ Hasta en cincuenta ocasiones: *Od.* 1.329, 4.787, 4.808, 4.830, 5.216, 11.445, 14.373, 15.41, 15.314, 16.329, 16.409, 16.435, 17.36, 17.100, 17.162, 17.492, 17.498, 17.528, 17.553, 17.562, 17.585, 18.159, 18.177, 18.245, 18.250, 18.285, 19.53, 19.57, 19.89, 19.103, 19.123,

desprecio de Odiseo por lo material: éste destaca de su esposa, por encima de cualquier rasgo físico y, precisamente, por ser sabio, su prudencia, esto es, una cualidad intelectual. En pocas palabras, Antístenes empezaba ya a interpretar el personaje de Penélope a la luz de su particular idea sobre Odiseo. Ciertamente que esta lectura no es aún la identificación con la filosofía de los escolios y Eustacio, pero el que el cínico trajera esta figura al primer plano evidenciaba que estaba en marcha el proceso que terminó resultando en aquella exégesis.

Podría ser que, si no la identificación total, al menos, la comparación del personaje con la filosofía se hubiera dado poco tiempo después de Antístenes. Conservamos varios textos en los que se establece un símil entre los diletantes que dividen sus esfuerzos dedicándose a disciplinas secundarias, tras abandonar el estudio de la filosofía, y los pretendientes de Penélope, que, no pudiendo desposarla, terminan volviendo su atención a las sirvientas de aquélla. Dicho de otro modo, estos textos establecen una correlación entre Penélope y la filosofía, por un lado, y entre sus criadas y las ciencias aplicadas, por otro. Es comprensible que esta comparación pudiera haber provocado, más adelante y ya en el contexto del relato alegórico, la identificación entre ambas, dando lugar al tópico tal como aparece en los escolios y Eustacio. Plutarco, en *De Liberis Educandis* 7D 2-7, es el autor más antiguo de los que han transmitido la idea, que, como él mismo reconoce, no era propia. De acuerdo con sus palabras, la comparación se remontaba varios siglos atrás, al cínico Bion de Borístenes, del s. III a.C.:

ἀστείως δὲ καὶ Βίων ἔλεγεν ὁ φιλόσοφος ὅτι ὡσπερ οἱ μνηστῆρες τῇ Πηνελόπῃ πλησιάζειν μὴ δυνάμενοι ταῖς ταύτης ἐμίγνυντο θεραπαίνας, οὕτω καὶ οἱ φιλοσοφίας μὴ δυνάμενοι κατατυχεῖν ἐν τοῖς ἄλλοις παιδεύμασι τοῖς οὐδενὸς ἄξιους ἑαυτοὺς κατασκελετεύουσι.

Elegantemente, decía también el filósofo Bion que, del mismo modo que los pretendientes, incapaces de unirse a Penélope, mantenían relaciones con sus sirvientas, así también quienes no pueden alcanzar la filosofía se consumen hasta el esqueleto con otras disciplinas dignas de nada.

El problema con estas líneas de Plutarco estriba en que, como decía antes, no son las únicas en recoger la idea: conservamos otros cuatro testimonios, todos posteriores a él, que asocian la misma noticia a autores distintos. Así, para Diógenes Laercio (2.79.7-80.1 = fr.107 Giannantoni) el responsable del símil había sido Aristipo de Cirene, uno de los alumnos de Sócrates y el fundador de la escuela cirenaica; según la antología de Estobeo (3.4.109.1-5 = fr. 1.350 Arnim), lo fue un estoico contemporá-

19.308, 19.349, 19.375, 19.508, 19.559, 19.588, 20.388, 21.2, 21.311, 21.321, 21.330, 23.10, 23.58, 23.80, 23.104, 23.173, 23.256, 23.285 y 24.404.

neo de Bion, Aristón de Quíos, del s. III a.C.; conforme al testimonio de Elías (*in Porph.* 21.7-10), la comparación se debió a Aristóteles; y, por último, de acuerdo con el *Gnomologium Vaticanum* (166.1-3), el responsable de la misma había sido Gorgias. Ciertamente, es arriesgado decidirse por uno de estos testimonios en concreto. Podría destacarse la dificultad de que esta comparación se debiera a autores tan tempranos, relativamente hablando, como Aristipo o Gorgias, según Laercio y el *Gnomologium Vaticanum*, respectivamente: recuérdese que en la referencia de Antístenes sobre Penélope recogida por el *sch. E Od.* 5.211 aún no se menciona el tópico que la compara con la filosofía, un tópico del que, muy probablemente, el cínico se habría valido para apoyar su idea sobre la sabiduría de Odiseo. Por otro lado, que la comparación se debiera al cínico Bion, o al estoico Aristón, como dicen Plutarco y Estobeo, podría encajar con la tradición interpretativa sobre el héroe y las figuras secundarias de *Odisea* que las fuentes atribuyen a estas dos escuelas. Y tampoco podría descartarse, por último, que Aristóteles estuviera en el origen de la idea, como explica Elías, habida cuenta de que el filósofo contaba entre sus escritos con unos Ὀμηρικὰ Προβλήματα. En fin, son tantas las obras que hemos perdido y, como queda en evidencia en este mismo caso, los testimonios que nos ha legado la antigüedad son, a veces, tan contradictorios, que, honestamente, tales dificultades imposibilitan una conclusión fiable. Lo único cierto que podemos deducir de todos estos textos es que, siendo el de Plutarco el más antiguo, puede considerarse el *terminus ante quem* para el origen de la idea, y, además, que la comparación debió de ser común en la antigüedad, dada la repetición de la misma en tantos autores, no sólo estos cinco, sino también en Luciano, Damascio, Eustacio y los escolios.

6. RECAPITULACIÓN.

Teniendo en cuenta todo esto y volviendo al principio, ¿cómo pudo repercutir esta tradición en el silencio de los comentaristas de Homero sobre la alusión platónica al ardid de Penélope en *Phd.* 84a 2-6? Creo que, en primer lugar debe tenerse en cuenta que, como he pretendido mostrar en estas páginas, la identificación de la heroína con la filosofía da la impresión de haber estado bastante extendida en la antigüedad. Es más, en dicha identificación debió influir, sin duda, la vieja tradición exegetica sobre Odiseo, cuya fortuna en la literatura clásica es indiscutible. Puede entenderse que, ante la presión de esta tradición, el símil de *Phd.* 84a 2-6 entre la Penélope que teje y desteje el sudario y el alma que abandona la filosofía quedara eclipsado. De hecho, incluso un comentarista platónico como Damascio termina por hacer una lectura de aquella comparación desde la perspectiva de la exegesis homérica y no con el sentido original con el que Platón la había ideado. En relación con esto, ha de destacarse la incompatibilidad entre el uso que el filósofo había dado al episodio homérico y la in-

interpretación que los comentaristas del poeta habían hecho del mismo, una circunstancia que pudo ser determinante. Así, la Penélope que para los intérpretes de Homero encarnaba a la filosofía, el destino anhelado del sabio Odiseo, difícilmente encajaba con el alma que abandona la contemplación para encadenarse, de nuevo, a lo material. Una de las dos posturas había de prevalecer y en este caso la autoridad de Platón no pudo sobreponerse a la pujanza de la tradición exegetica.

BIBLIOGRAFÍA

- ASOLANO, F. 1528: *Didymi antiquissimi auctoris interpretatio in Odysseam*, Venecia.
- BUFFIÈRE, F. 1956: *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque*, París.
- CALIFF, D.J. 2003: "Metrodorus of Lampsacus and the Problem of Allegory: an Extreme Case?", *Arethusa* 36 no. 1, 21-36.
- CARNUTH, O. 1869: *Aristonici Περὶ σημειῶν Ὀδυσσεύατος reliquiae emendatiores*, Leipzig.
- DELATTE, A. 1979: *Études sur la Littérature Pythagoricienne*, París.
- DINDORF, W. 1855: *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, Amsterdam.
- DUENTZER, H. 1848: *De Zenodoti Studiis Homericis*, Gotinga.
- LAMBERTON, R.D. 1986: *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Los Ángeles.
- LENTZ, A. 1867: *Herodiani technici reliquiae*, vol. 2, tomo 1, Leipzig.
- LUDWICH, A. 1884: *Aristarchs Homerische Textkritik nach den Fragmenten des Didymos*, Leipzig.
- MALHERBE, A.J. 2006: *The Cynic Epistles: a Study Edition*, Atlanta.
- MONTIGLIO, S. 2011: *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, Universidad de Michigan.
- NAUCK, A. 1848: *Aristophanis Byzantii grammatici Alexandrini fragmenta*, Hale.
- PEPIN, J. 1976: *Mythe et Allégorie: Les Origines Grecques et les Contestations Judéo-Chrétiennes*, París.
- RAMELLI, I., LUCCHETTA, G. y RADICE, R. 2004: *Allegoria. L'Età Classica*, Milán.
- RAMOS JURADO, E. A. 1993: "Homero Pitagórico" *Fortunatae* no. 5, 157-167.
- RAMOS JURADO, E. A. 1999: "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*, coord. J.A. López Férez, Madrid.
- RAMOS JURADO, E. A. 2002: *Platón: Apología de Sócrates. Fedón*. Madrid.

- RAMOS JURADO, E. A. 2009: *Cuatro estudios sobre exégesis mítica, mitografía y novela griegas*, “Del antialegorismo de Platón al alegorismo de su entorno. Poesía y filosofía en Grecia en el siglo IV a.C.”, Zaragoza.
- SCHMIDT, M. 1854: *Didymi Chalcenteri grammatici Alexandrini fragmenta quae supersunt omnia*, Leipzig.
- SCHRADER, H. 1880-2: *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias*, 2 vols., Leipzig.
- SLATER, W.J. 1986: *Aristophanis Byzantii Fragmenta*, Berlín.
- TATE, J. 1927: “The Beginnings of Greek Allegory.” *CR* 41, no. 6, 214-15.
- TATE, J. 1929: “Plato and Allegorical Interpretation.” *CQ* 23, no. 3/4, 142-54.
- TATE, J. 1930: “Plato and Allegorical Interpretation (Continued).” *CQ* 24, no. 1, 1-10.
- TATE, J. 1934: “On the History of Allegorism.” *CQ* 28, no. 2, 105-14.
- VAN DER VALK, M. 1971: *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vols. 1, Leiden.
- WATERFIELD, R. 2013: “The Quest for Historical Socrates”, *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. John Bussanich y Nicholas D. Smith, Londres.