

# MITOGRAFIA

POR EL

Dr. ANTONIO RUIZ DE ELVIRA

*Catedrático de la Universidad de Murcia*

1. GENERALIDADES.—Mitología es el conjunto de las leyendas griegas y romanas. Mitografía es el conjunto de las obras literarias antiguas que en griego y en latín tratan de la mitología, de esas leyendas, ya sea en forma sistemática, ya en alusiones o en utilizaciones de cualquier clase o extensión. Una gran mayoría de las obras de la poesía clásica están incluidas dentro de la mitografía: cada una de ellas ofrece algunos datos que sirven para la comprensión de las demás, y a su vez cada una de ellas, para poder ser comprendida, necesita igualmente de los datos ofrecidos por algunas otras. También en multitud de obras en prosa no consagradas en especial a la mitografía se encuentran muchos datos mitológicos de interés. Con todo eso, no obstante, nuestra comprensión de las obras poéticas sería muy precaria si sólo contásemos con la comparación entre ellas y con las obras en prosa no especialmente mitográficas. Afortunadamente poseemos unos cuantos manuales mitográficos sistemáticos antiguos, griegos y latinos, en prosa, que son para el estudioso de la poesía clásica verdaderos tesoros de valor inapreciable y benemérito, auxiliares tan espléndidos e imprescindibles, que su estudio particular, que es lo que constituye la investigación mitográfica en sentido estricto, bien merece consagrarles buena parte de una vida, como han hecho en los dos últimos siglos filólogos tan eminentes como Christian G. Heyne, Carl Robert, Ernest Maass y J. G. Frazer. A esos manuales, que son ante todo los valiosísimos de Eratóstenes, Higino y Apolodoro (y después los me-

nos importantes de Conón, Ptolomeo Queno, Antígono de Caristo, Paléfato, Partenio, Cornuto, Antonino Liberal, Heráclito, Pedíasimo, Nicetas, Salustio, Fulgencio de Ruspe, Proclo, Nono el Abad, Dictis, Dares, y algunos anónimos), se añaden las grandes masas de escolios, de diversa procedencia, a los principales poetas griegos y latinos, escolios que son a veces la única fuente de datos que han tenido inmensa y perdurable resonancia a lo largo de la tradición clásica, como luego veremos. Con muchos de los escolios penetramos ya en plena Edad Media, y en efecto aunque en la definición que hemos dado de mitografía hemos dicho «las obras literarias antiguas», esa antigüedad hay que entenderla en un sentido lo suficientemente lato para incluir en ella toda la producción medieval, y no sólo exegética sino incluso estrictamente literaria, que aporta nuevos datos o precisiones a la mitografía rigurosamente antigua.

La mitología se ordena en ciclos o grupos de leyendas según tres criterios principales, a saber, la genealogía, la cronología y la localización geográfica o estatal (expuestos con detalle en mi trabajo *Genealogía y cronología míticas*). Empieza con la teogonía o genealogía de los dioses, en la que se incluye, andando el tiempo, la descendencia humana de los dioses, constituida principalmente por personas eminentes dentro de cada una de las estirpes reales o heroicas de Grecia. Viene a continuación la Titanomaquia o lucha de los dioses Crónidas (ayudados por algunos de los Titanes) contra Crono y algunos otros Titanes, lucha que termina con la victoria definitiva de Zeus. Y tras esto se narra la creación del hombre por Prometeo y el comienzo de las estirpes heroicas, la primera y más antigua de las cuales es la argiva que, arrancando del río Ínaco, que es un dios, tiene sus primeros personajes humanos, femenino y masculino respectivamente, en los hermanos Io y Foroneo, hijos de Ínaco, en el siglo XVIII a. C., primera precisión cronológica de la mitología, pues todo lo anterior, desde el Caos hasta la creación del hombre por Prometeo, carece de cronología absoluta, pudiendo sólo atribuírsele una cronología relativa, de *antes* y *después*, derivada de la genealogía.

La indicada estirpe ináquide de Argos reina en esta ciudad de un modo ininterrumpido hasta el siglo XII, en cuyas postrimerías queda interrumpida la mitología en general, por causa del retorno de los Heraclidas o «invasión doria» (si bien no hay discontinuidad genealógica, pues los heraclidas son también ináquidas; pero la poca mitología que subsiste en el siglo XI y sucesivos es absolutamente anodina desde el punto de vista griego, y sólo tiene grandeza inmarcesible su prolongación itálica). Desde el siglo XVIII al XVI reina la rama de Foroneo, y, a partir del XVI, la de Io (que había residido en Egipto desde el siglo XVIII y que regresa a Argos en la persona de Dánao, tataranieta de Io), si bien,

desde el siglo XV hasta el XII, esta familia comparte el territorio con otra de procedencia tesalia, la familia eólida de Melampo y Biante.

De la rama egipcia de Io, pero con una localización fenicia intermedia, procede otra de las grandes estirpes heroicas, la de Tebas, fundada por el fenicio Cadmo, tataranieta de Io como Dánao, en el siglo XVI (el mismo siglo en que, como hemos dicho, la rama de Io, en la persona de Dánao, primo de Cadmo, vuelve de Egipto a Argos y ocupa allí el trono), estirpe que reinará también ininterrumpidamente en Tebas hasta el siglo XII y sus Heraclidas (con una observación análoga a la que antes hemos hecho para Argos: en el siglo XII el trono de Tebas pasa a los Heraclidas, que son sólo otra rama dentro de la familia ináquide, pero lo que sí se interrumpe definitivamente es el esplendor mítico-heroico).

Un siglo más reciente que la estirpe argiva de Ínaco es la estirpe tesalia de Deucalión, hijo de Prometeo y primer personaje humano de la genealogía tesalia, de la cual proceden la genealogía etolia y varias del Peloponeso, constituyendo, en conjunto, esta descendencia de Deucalión la más vasta y ramificada de las familias heroicas de primerísima importancia en la mitología o historia primitiva de Grecia. También los miembros de esta familia, como los de la ináquide, reinan de un modo ininterrumpido en las diversas comarcas de Tesalia y Etolia primero, y después también de Mesenia, Argos y Esparta, desde el siglo XVII hasta fines del XII, en que, igualmente, por el retorno de los Heraclidas, desaparece sustituida por éstos, pero aquí sí que con auténtica interrupción genealógica además de mítico-heroica, pues la estirpe heraclida o ináquide no tiene ningún eslabón humano común con la deucaliónide, y aun en los eslabones divinos no hay más parentesco que el de ser el Océano, padre de Ínaco, hermano de Iápeto que es el abuelo de Deucalión.

La estirpe de Ínaco, en la que se incluyen héroes máximos como Perseo, Hércules, Cadmo y Edipo, y la de Deucalión, a la que pertenecen también héroes y heroínas primerísimos como Belerofontes, varios de los Argonautas, Meleagro, Tideo, Diomedes, Helena y sus hermanos, y Ulises, son las dos familias más sobresalientes de todo el mundo heroico.

Relacionadas con esas dos, aunque de origen independiente, están primero, la estirpe de los Tantálidas fundada en el siglo XIV por el asiático Tántalo en Lidia y que reina en la Élide y en Micenas (segregada ésta del territorio de Argos en el siglo XV, pero en la cual siguió reinando la estirpe argiva hasta el siglo XIII en que el trono pasa a los Tantálidas) en los siglos XIII y XII; segundo, la estirpe troyana fundada por Dárdano en el siglo XIV y que reina en Troya hasta el XII y en Italia hasta Nerón en el siglo I de nuestra era; tercero, la estirpe eácida, fundada en Egina en el siglo XIII por Éaco y que reina en la Tesalia Ftiótide y

en Salamina en los siglos XIII y XII, prolongándose por la rama molosa de Epiro hasta el siglo III a. C.; y cuarto, la estirpe ateniense, que es la más insignificante de todas las que hemos mencionado y que es fundada en el siglo XVII por el autóctono Cécrope.

Tales son, pues, las estirpes importantes, fuera de las cuales todavía se mencionan varias otras mucho más oscuras y sin relieve mítico.

La poesía clásica canta a los héroes unas veces en las grandes empresas colectivas, otras en las pura o bien preferentemente individuales. Las primeras son, en el siglo XIII, la expedición argonáutica, la caza de Calidón, las dos guerras de Tebas y la primera guerra de Troya, y en el siglo XII la segunda guerra de Troya. Entre las segundas sobresalen, en el siglo XVI, las hazañas de Cadmo, en el XIV las de Perseo y Belerofontes, en el XIII las de Hércules, y en el XII las de Ulises y Eneas.

La poesía clásica empieza con la *Iliada*, en la que se narra un breve episodio de una de las empresas colectivas, la segunda guerra de Troya a principios del siglo XII. Sigue la *Odisea*, que narra las aventuras individuales de Ulises (pues sus compañeros son insignificantes). Viene a continuación el ciclo épico (del que poseemos un resumen y unos pocos fragmentos), en el que se contenían probablemente la casi totalidad de las empresas relevantes, tanto colectivas como individuales (a excepción de lo narrado en la *Iliada* y en la *Odisea*). Siguen Hesiodo y la poesía lírica hasta el siglo V inclusive, con relatos esporádicos de infinidad de episodios de las empresas narradas por Homero y por el ciclo épico. Viene después la tragedia, que cultiva in extenso los temas legendarios, sacados del mismo acervo, pero con especial énfasis o prolijidad sobre el episodio o grupo de episodios elegidos como tema de cada pieza. Siguen los espléndidos poemas helenísticos: el de Apolonio de Rodas sobre la expedición argonáutica, los idilios de Teócrito con varios episodios míticos sueltos, y los *Fenómenos* de Arato con los catasterismos, expresamente indicados en unos pocos casos y sustancialmente implicados en todos los demás. A continuación (prescindiendo de los demás poemas helenísticos que sólo se conservan en estado muy fragmentario o meramente referencial), viene la poesía romana, con los epilios de los *novi*, los Troica y demás mitografía de las obras de Virgilio (incluyendo la Appendix), multitud de episodios esporádicos en Horacio, Ovidio (fuera de las *Metamorfosis*), Propertio y Tibulo, el gran compendio universal de mitología de las *Metamorfosis* de Ovidio, los catasterismos expresos o implícitos en Germánico y en Manilio (antes en lo conservado de la Aratea de Cicerón), las tragedias de Séneca, los Argonautas de Valerio Flaco, la gran *Tebaida* y la incoada *Aquileida* de Estacio. Se insertan ahora en esta enumeración aproximadamente cronológica de las obras poéticas mitográficas gran

número de epigramas griegos de la Antología Palatina y de la Planudea, y los himnos y demás poemas llamados órficos, y de aquí hay que saltar al siglo IV en el que son mitográficamente de alguna importancia muchas poesías latinas y algunas latino-griegas de Ausonio y de Claudiano, la Aratea de Avieno y una pléyade de poesías latinas (tanto de ese siglo como algunas anteriores y muchas de los dos siglos siguientes) recogidas en los *Poetae latini minores* de Baehrens (no de Vollmer). Por último, y arrancando ya de ese mismo siglo IV, pero con el *floruit* en el V y penetrando a veces en el VI, tenemos el magnífico resurgimiento épico de estas postrimerías de la Antigüedad, con las grandes producciones *troica* de Quinto de Esmirna, Coluto y Trifiodoro, los himnos de Proclo, el gran epos de Nonno y el maravilloso epilío de Museo, griegas todas ellas, y las latinas de Draconcio y otros contenidos en los mencionados *Poetae latini minores* (una de las colecciones más inapreciables que existen de poesía latina).

2. MITOGRAFÍA CATASTERÍSTICA.—Se llama catasterismo a la conversión en constelación de un personaje o ser mitológico, y también a la constelación misma que así resulta y que por su nombre, forma y cualidades se admite que sigue siendo el mismo personaje o ser en cuestión, transformado pero conservando de algún modo su antigua personalidad o individualidad característica (v. *Erictonio*, especialmente p. 2 s. = 754 s. de *Hom. Prof. Cay. Merg.*). La primera exposición sistemática de los catasterismos se debe a Eratóstenes, extraordinario polígrafo del siglo III helenístico, de quien se conserva una obra así titulada, *Catasterismos*, obra que no hay ningún motivo serio para admitir, como es usual desde hace un siglo, que sea sólo un resumen muy posterior de la obra auténtica de Eratóstenes. Tal es, pues, la obra fundamental de la mitografía catasterística, pero hay otras varias que, con mayor o menor dependencia de aquella, sirven para completarla y son igualmente beneméritas para esta particular especie de mitografía. Tales obras son el *Poeticon astronomicum* («quod barbari dixere», pero no tiene nada de bárbaro un título en genitivo de plural griego dependiendo de libri IV, como *Georgicon*, si bien, en efecto, aparece a veces con la extraña forma *Poeticum astronomicum*) de Higino, en prosa como la de Eratóstenes y como las *Fabulae* del mismo Higino, la compleja masa de los escolios a Germánico, las *Mythologiae* (*Mitologiae* para su último editor) de Fulgencio de Ruspe, y por último un grupo también complejo de textos editados por Maass con el título *Commentariorum in Aratum reliquiae*, y de entre ellos muy señaladamente el llamado *Aratus latinus*, que es una traducción latina,

ésta sí que barbarísima, de Eratóstenes, realizada en el siglo VII y que va acompañada de paráfrasis más o menos extensas y curiosas.

Tales son las obras especiales de la mitografía catasterística. Pero, como es natural tratándose casi siempre (a excepción de Eratóstenes) de obras destinadas a servir de exégesis a los *Fenómenos* de Arato, el conocimiento de los catasterismos se completa gracias al propio poema de Arato y a sus versiones o adaptaciones latinas (incluyendo a Manilio que no es sólo eso), que por tanto forman parte también de esta mitografía. Por último, y en sentido ya muy lato o como auxiliares bienquistos del estudioso de los catasterismos, se añaden las obras pura y científicamente astronómicas de los astrónomos griegos, de las cuales son especialmente valiosas para nosotros un espléndido comentario de Hiparco a Arato, una excelente *Introducción astronómica* de Gémino, el clásico *Tratado* de Claudio Ptolomeo y varias obras de Proclo, la mejor de las cuales es la célebre *Esfera*, que es el más nítido y perfecto epítome de astronomía esférica que jamás se haya escrito, cuya claridad y precisión bien deberían servir de modelo a los libros modernos de astronomía, y que es obra auténtica del gran diádoco, lumbrera máxima de la última Academia platónica, sin que tengan el menor fundamento las dudas que algunos sostienen sobre la autenticidad de la obra.

Entre los múltiples conocimientos que son indispensables para comprender los textos clásicos, sobre todo los poéticos, no es el menos necesario el de los rudimentos de la astronomía esférica, que eran tan perfectamente familiares a los antiguos en general como casi desconocidos son en la actualidad para los no astrónomos. La astronomía propiamente dicha aparece en la poesía clásica frecuentemente mezclada con la astronomía mítica o etiológica, cuya función es sobre todo explicar los nombres de los cuerpos celestes que en gran número se relacionan con personajes y seres de la mitología mediante los catasterismos, como hemos dicho. En las notas de mi edición de las *Metamorfosis* de Ovidio he expuesto extensamente todas las nociones de esta clase que son necesarias para los pasajes astronómicos del texto de Ovidio, y anteriormente en mi trabajo *Erictonio*, ya citado, he tratado también con detalle, además de la significación y alcance de la palabra 'catasterismo', de todo lo referente al catasterismo particular de Erictonio. Veamos ahora nuevas muestras interesantes de pasajes astronómicos de poesía clásica, ya puramente astronómicos, ya particularmente catasterísticos.

Una de las mejores tragedias de Séneca, que en nada desmerece de su modelo el grandioso *Hércules* de Eurípides, es el *Hercules furens*. Su comienzo es muy diferente del eurípideo. Πρόλογος: Juno y empieza lamentándose de que ha tenido que abandonar el cielo porque el cielo

está lleno de astros que son otros tantos ultrajes para ella por ser catasterismos de las mujeres que han sido objeto de las adúlteras aventuras de su esposo Júpiter y de los hijos que de ellas ha tenido. Menciona así las siguientes constelaciones que a la vez son catasterismos: la Osa Mayor o Calisto, el Toro o constelación zodiacal que fue la forma de toro con que Júpiter raptó a Europa, las Pléyades o Atlántides (de entre las cuales fueron amadas por Júpiter Maya, Electra y Taígete), Orión (hijo engendrado por la orina de Júpiter, Neptuno y Mercurio sobre una piel de toro), Perseo, los Tindáridas o Gemelos Dióscuros Cástor y Pólux (constelación zodiacal Gemini), y la Corona, que es la de Ariadna, amada por Baco, otro hijo adúlterino de Júpiter. Menciona también, mediante la referencia a la isla de Delos (quibusque natis mobilis tellus stetit), a Apolo y Diana, cuya identificación respectiva con el sol y la luna no es propiamente un catasterismo, pero sí algo muy similar e igualmente ultrajante para Juno tratándose también de hijos adúlterinos de Júpiter. En efecto, todos los cuerpos celestes, tanto el sol, la luna y los planetas, como las estrellas fijas, eran en la Antigüedad llamados estrellas, pero se distinguían dos grupos bien diferenciados, a saber, las estrellas *fijas* por una parte, que son aquellas estrellas, agrupadas en constelaciones, cuya posición *relativa* es siempre la misma, porque están como clavadas en la bóveda celeste y se mueven siempre todas a la vez en el giro diurno (visible sólo durante la noche y opuesto al anual del sol por el zodiaco), como si tal giro fuese de la bóveda misma, y los planetas o estrellas *errantes* por otra, entre los que se incluían el Sol y la Luna (dioses ambos, hijos del Titán Hiperión y de la Titánide Tea y hermanos de la Aurora, pero identificados desde el siglo V generalmente con Apolo y Diana) además de cinco de los hoy llamados planetas, a saber, Saturno, Júpiter, Marte, Venus y Mercurio, llamados en la Antigüedad estrella de Saturno (o Faetón), estrella de Júpiter (o Fenón), estrella de Marte (o Pírois), estrella de Venus (o Fósforo = Lucifer) y estrella de Mercurio (o Estilbon), con lo que se las supone no catasterismos sino estrellas de la propiedad de los respectivos dioses, si bien el catasterismo siempre es posible para las identificaciones que hemos puesto entre paréntesis (a excepción de la penúltima, pues el Fósforo es desde el primer momento un dios, hijo de la Aurora y de Astreo que es hijo del Titán Crío y de la Póntide Euribia). Los planetas o estrellas *errantes* lo son por oposición a las estrellas *fijas* por el movimiento anual del sol a lo largo de la eclíptica (movimiento aparente, pero para la observación astronómica absolutamente igual que si fuera real), movimiento que es de sentido contrario al giro diurno que es absolutamente común al sol y a las estrellas fijas, y del cual, como de este último, participan también la luna y los hoy llamados planetas, de manera

que, a diferencia de las constelaciones, el sol, la luna y los planetas no ocupan nunca las mismas posiciones relativas (relativas a aquellas) a lo largo de un año, repitiéndose sólo al pasar un año (aunque tampoco de un modo cronológicamente exacto ni siquiera para la observación a simple vista, por causa del movimiento de precesión de los equinoccios o retrogradación del sol respecto de las constelaciones zodiacales, movimiento descubierto por Hiparco sin necesidad de telescopio alguno; el retorno exacto, a simple vista a las mismas posiciones relativas en las mismas épocas del año tiene lugar sólo cada 26.000 años).

Al referirse Juno a la constelación zodiacal Taurus lo hace en estos dos trímetros:

hinc, qua recenti vere laxatur dies,  
Tyriae per undas vector Europae nitet

'a este lado, por donde el día se ensancha con la primavera reciente, resplandece el conductor, a través de las olas, de la tiria Europa'. La localización celeste del Toro que llevó a Europa viene indicada por el alargamiento que experimenta el día o ampliación de las horas de iluminación diurna que empieza a notarse cuando el sol se encuentra en Taurus, constelación que en el zodíaco o eclíptica sigue inmediatamente a la constelación equinoccial Aries (teniendo en cuenta que en la época en que se elaboró la astronomía griega las constelaciones zodiacales coincidían con los signos de los mismos nombres, mientras en la actualidad están desplazadas por causa de la precesión que hemos dicho, y el sol entra en ellas un mes después que en los respectivos signos). De manera que al llegar el sol a Taurus la primavera está reciente (algo similar aunque menos preciso indicaría la varia lectio *tepentē* que no obstante es innecesaria por ser tercer pie el espondeo *tī vē*), el día se relaja, es decir, como si antes hubiera estado encogido o comprimido, se estira, amplía o prolonga, y, en suma, tomando el día por el sol que lo produce, como es usual metonimia, Taurus está en el sitio donde se encuentra el sol cuando hace poco, un mes, que ha empezado a prolongarse, y por tanto está, en el zodíaco, inmediatamente después de Aries.

Cerca del Toro se encuentran las Pléyades y cerca también Orión, constelación no zodiacal pero sí ecuatorial como Aries; la mención sucesiva de Taurus, las Pléyades y Orión corresponde a la proximidad entre esas tres constelaciones. Y poco después menciona a los Gemini que es la que en el zodíaco sigue a Taurus. La mención de estos catasterismos, pues, sin pretender ser exhaustiva ni científicamente precisa, tiene la su-

ficiente exactitud, tanto en el aspecto astronómico como en el mitológico, para que su eficacia poética sea definitiva.

Dejando el resto del prólogo y también el coro que sigue, en donde en bellísimos anapestos se describe el amanecer tebano, y en el que hay también varias importantes indicaciones astronómico-mitológicas, veamos más adelante, en el verso 236, una de las más finas observaciones astronómicas que se encuentran en la poesía clásica, también aquí en relación con la mitología, no con un catasterismo, pero sí con la localización geográfica de uno de los trabajos de Hércules. Está Anfitrión enumerando estos trabajos, y después de mencionar las vacas de Gerion y antes de los frutos de las Hespérides dice

penetrare iussus solis aestivi plagas  
et adusta medius régna quae torret dies  
utrimque montes solvit ac rupto obice  
latam ruenti fecit Oceano viam.

'Habiéndosele ordenado que se adentrara en las regiones del sol ardiente y en los reinos abrasados que tuesta el astro del día en el cénit, hendió las montañas a uno y otro lado y rompiendo así el obstáculo abrió ancho paso al Océano que por él se precipitó'. Se trata de un celebrísimo *πάρεργον* de Hércules, la abertura del estrecho de Gibraltar, que, en cuanto tal, cuenta con poca mitografía (este pasaje y otros tres del *Hercules Oetaeus*, Diodoro IV 18, 5, Plinio, *N. H.* III 4, Pomponio Mela I 27, Marciano Capela VI 625), pero del que se conservó el recuerdo en la denominación 'columnas de Hércules', y de éstas son innumerables las menciones, a partir de Píndaro, y no sólo en la mitografía, sino también en la geografía y en la historiografía. Por el lugar de su narración en que Apolodoro (II 5,10) menciona la erección de estas columnas, y aun cuando él no dice nada de la ruptura de la muralla montañosa que hasta entonces separaba al Océano del Mar Interno o Nuestro (denominaciones ambas comunes a griegos y latinos para el Mediterráneo), parece evidente que la hazaña debe situarse durante el trabajo de las vacas de Gerion si seguimos a Apolodoro, si bien en el presente pasaje del *Hercules Furans* también puede entenderse como un episodio del siguiente trabajo, el de las frutas de oro de las Hespérides, o bien, por último, como un párrafo absolutamente independiente. Pero lo que ahora nos interesa poner de relieve para la inteligencia de ese *medius dies* que hemos traducido por 'el astro del día en el cénit' es la localización en todo caso africana, y por ende meridional e, hiperbólicamente, tórrida, del suceso, pues tanto Apolodoro como Séneca aquí, principales testimonios, indican expre-

samente, el primero, que antes de la erección de las columnas Hércules pasó a África, y el segundo, que a la hazaña de abrir el paso de Gibraltar precedió un viaje a regiones muy calurosas, por lo que en resumen hay que entender que se admitía que Hércules llevó a cabo su hazaña en Abila, la actual Ceuta. Séneca exagera sin duda, como decimos, el clima tórrido de la región norteafricana que pudo ser recorrida por Hércules (lo que es especialmente claro si el episodio es prólogo, o párragon, del trabajo hesperídeo, por las conexiones atlanteas de las Hespérides), exageración que, por otra parte, está muy en consonancia con las múltiples inverosimilitudes o datos de difícil comprensión a lo largo de las interminables rutas de Hércules en toda su mitología. Pero lo importante, como digo, es que África, en bloque, está concebida como una tierra eminentemente tórrida, meridional, más aún, exactamente ecuatorial, o, cuando menos, como la zona intertropical. En efecto, *medius dies* no puede significar otra cosa que la posición cenital del sol al atravesar el meridiano, pues el *mediodía* no es tórrido más que allí donde los rayos del sol caen perpendicularmente o al menos con una inclinación pequeña y próxima a la perpendicularidad. Ciertamente que en nuestras latitudes la altura meridiana del sol llega a ser de 75 grados y medio en el solsticio Cancrino, pero es evidente que si Séneca habla de regiones especialmente abrasadas y ardientes, no se estará refiriendo a alturas meridianas de los rayos del sol iguales a las de Grecia y Roma, sino sensiblemente mayores, a saber, los quince grados escasos más que tiene el cenit, al que llega el sol en la línea tropical de la superficie terrestre precisamente en la época en que en el cielo alcanza también el trópico, a saber, en nuestro hemisferio, el día 21 de junio o del solsticio estival; en el Ecuador mismo, en cambio, el sol alcanza el cenit dos días del año, los dos equinocciales, descendiendo sus culminaciones meridianas hasta sólo 66 grados y medio como mínima altura anual, es decir, sólo 9 grados menos que la máxima de nuestra latitud de 38°, en los dos solsticios, si bien ese descenso tiene lugar al Norte del cenit en la primavera, y al Sur del cenit, como está siempre nuestro sol, sólo en el otoño, por causa de la coincidencia, en el Ecuador terrestre, del Ecuador celeste con el primer vertical.

Una altura meridiana de 90° o cenital para el sol, el día 21 de junio en el trópico terrestre de Cáncer, los días 21 de marzo y 22 de septiembre en el Ecuador terrestre, y dos días entre el 22 de marzo y el 21 de septiembre en cada uno de los paralelos 1 a 23 de latitud Norte: tal es el significado astronómico de *medius regna quae torret dies*.

No conozco ningún precedente exacto de *medius dies* con este valor de 'el sol en el cenit', pero es interesante ver, antes de Séneca, algunas

expresiones similares que en cierto modo han podido servir como precedentes:

Verg., *ecl.* X 68, *sub sidere Cancri* referido a Etiopía. Significa igualmente zona tórrida o intertropical de la tierra porque la constelación zodiacal del Cangrejo o Cáncer, cuya órbita es el trópico de Cáncer (la línea en donde el sol 'se da la vuelta', τροπή o bien 'se detiene' en su marcha, ascensional y hacia el Norte en la zona templada, descendente pero también hacia el Norte en la zona intertropical, *solstitium*), alcanza en dicha órbita culminaciones cenitales (invisibles en verano, visibles en las noches de invierno) precisamente en la línea tropical terrestre del hemisferio Norte, y, simultáneamente, el sol cae en esa línea perpendicularmente el día del año en que recorre dicha órbita tropical celeste, a saber, el día del solsticio estival en que su culminación meridiana es también cenital. En los restantes paralelos de la zona intertropical los días en que el sol llega al cénit son dos, entre el 22 de marzo y el 21 de septiembre de 1° a 23° y los días 21 de marzo y 21 de junio en el Ecuador. Ahora bien, *sub sidere Cancri* lo mismo puede ser la indicada localización geográfica y astronómica, que una determinación temporal, y en este último caso significa 'en la época en que el sol está en la constelación del Cáncer', es decir, en el solsticio estival. Los intérpretes y comentaristas de Virgilio parecen entenderlo en este sentido temporal, aunque algunos no lo precisan. Pero la expresión senecana, que es exclusivamente local y que en modo alguno puede ser temporal, recomienda entender también como local el pasaje de Virgilio, sin que para esto tenga la menor importancia la expresión exclusivamente temporal de su modelo Teócrito VII 113 ἐν θέρεϊ. Y, por otra parte, sería una insistencia pleonástica un poco frígida (valga la paradoja) y especialmente superflua decir 'o aunque en la época en que se seca la corteza agonizante del alto olmo apacentase yo las ovejas de los etíopes, en la época del solsticio de Cáncer', puesto que 'bajo el astro de Cáncer' en sentido temporal no es otra cosa que 'en el solsticio estival'. Por el contrario, resulta muy expresiva la precisión geográfica de la región donde viven los etíopes para indicar el sofocante calor de la estación estival (ya significada por el *cum moriens liber aret in ulmo*) precisamente en la tórrida Etiopía: 'o aunque en la época en que se seca la corteza agonizante del alto olmo apacentase yo las ovejas de los etíopes bajo el sol cenital en el trópico de Cáncer', pues entonces 'bajo el astro del Cáncer' no es otra cosa que 'cuando el sol, recorriendo el trópico, alcanza el cénit'. cosa que acontece, en el trópico terrestre que sin duda se supone aquí que pasa por Etiopía, precisamente en el solsticio estival, ya indicado, aunque de un modo algo impreciso, en el *cum liber aret*. También puede ser las dos cosas a la vez, pues entonces el pleonasma pierde su fri-

gidez y resulta muy enérgico al reunir a la idea solsticial o de época del año la geográfica y climática: 'en el solsticio, que es especialmente tórrido en la tropical Etiopía porque en ese momento y lugar llega el sol al cénit'.

La expresión virgiliana *sub sidere Cancri* aparece de nuevo, pero con valor temporal, en Manilio III, 480

solstitium tardi dum fit sub sidere Cancri.

Valor temporal y a la vez local, pero de localización celeste y no geográfica tienen en el mismo Manilio expresiones parecidas:

- |            |   |
|------------|---|
| III 646    | Namque Aries Phoebum repetentem sidera Cancri;  |
| III 651    | aestivi donec veniant ad sidera Cancri;   |
| I 567      | alter ad extremi decurrens sidera Cancri;   |
| III 631 s. | hic rerum status est, Cancri cum sidere Phoebus<br>solstitium facit et summo versatur Olympo; |
| III 263 s. | inde cadunt noctes surguntque in tempora luces<br>donec ad ardentis pugnarunt sidera Cancri.  |

(pasaje este último, desde el verso 256, interesantísimo porque contiene la indicación de la división del día completo ο νοχθήμερον en las 24 horas iguales, las ώραι ἰσημεριναί, conocidas desde Hiparco, frente al sistema, más usual en la Antigüedad, de las 12 horas νοχθικαί, o de duración variable según las estaciones, del día de luz con exclusión de la noche).

Y, con expresa referencia a los etíopes, y, de un modo menos explícito, pero indudable también, a su situación tropical y a su clima tórrido, en IV 758 s.

ardent Aethiopes Cancro, cui plurimus ignis:  
hoc color ipse docet.

Ninguna expresión similar se encuentra en Arato, cuyas menciones del Καρκίνος son puramente astronómicas y se refieren a su colocación en el cielo y a las complejas συναπολαί y συγκαταδόσεις que definen sus movimientos y situación en cada momento.

Valor puramente temporal tienen *medius dies* y 'los brazos del ribereño Cáncer' (*ribereño* como en Manilio III 316, por ser Cáncer el catarismo del cangrejo que en las riberas del lago Lerna atacó a Hércules cuando éste se hallaba empeñado en su lucha con la hidra, Erat. *cat.* 11, schol. Arat. 147, schol. Germ. 147, Hygin. *poet. astron.* II 23, Avien. *Ar.* 379-383) en Ovidio, *met.* X 126 s.:

aestus erat mediusque dies, solisque vapore  
concava litorei fervebant bracchia Cancri.

Significa que era verano y mediodía, que el sol estaba en el meridiano, pero no en el cénit, en Grecia y no en la zona tórrida. Como en Esquilo Ag. 565 s.:

ἢ θάλασσα, εὐτε πόντος ἐν μεσημβριναῖς  
 κοίταις ἀζώμων νηγέμοις εὐδοί πεσάν,

o en Apolonio de Rodas II 739

ἢ τε μεσημβριόωντος ἰαίνεται ἡελίου.

Y 'las pinzas de Cáncer' referido a regiones meridionales de la tierra sin más precisiones, lo encontramos también en las *Metamorfosis*, IV 625

ter gelidas Aretos, ter Cancri bracchia vidit,

como en Esquilo, *Prom.* 722 s.

εἰς μεσημβρινῶν  
 βῆναι κέλευθον.

3. CURIOSIDADES MITOGRÁFICAS.—He aquí unos cuantos datos y episodios de la mitología que cuentan con muy poca mitografía, a veces sólo con el anonimato de algún escolio, a pesar de ser tan célebres algunos de ellos, que han pasado a ser proverbiales a lo largo de la tradición clásica, conservándose como tales incluso en nuestros días.

Para la más hermosa.

Tal es la inscripción de la manzana de la discordia (de Eris, la Discordia). Pero ¿en qué fuente mitográfica aparece así? Pues en ninguna. La forma más parecida se encuentra en un progimnasma de Libanio, el genial rétor antioqueno del siglo IV, en el que Foerster, aceptando la enmienda de Westermann en sus *Scriptores poeticae historiae Graeci*, pone, en su edición, la frase en la forma que he transcrito: τῆ καλλίστῃ 'para la más hermosa'. Pero la lección del único manuscrito que contiene este progimnasma, así como la de su primer editor, Leo Allatius (seguido igualmente por Reiske), es τῆς καλλίστης 'de la más hermosa'. Se trata del progimnasma 27 (p. 50 del tomo VIII de Foerster), relato del juicio de

Paris, cuyos preliminares son de este tenor: Θέτιν ὁ Ζεὺς ἐθαύμασε τοῦ κάλλους, παρά δὲ τῆς Νυκτὸς ἀκούσας ὡς ὁ τιχτόμενος ἐκ Θέτιδος ἀμείνων ἔσται τοῦ πατρὸς, αὐτὸς μὲν οὐ μίγνυται, Πηλεΐ δὲ δίδωσι. καὶ δέχεται μὲν τοὺς γάμους τὸ Πήλιον καὶ θεῶν ὕμνον καὶ Ἄπολλωνος ᾠδὴν. ἡ δὲ Ἔρις, οὐ γὰρ μετείχε τῆς θοίνης, μῆλον χρυσοῦν ἀφίησιν εἰς τὴν τράπεζαν. δῶρον εἶναι τῆ καλλίστῃ [τῆς καλλίστης V All Re corr West] θεῶν τούτῳ ἐπεγέγραπτο. γίνεται οὖν ἀμφισβήτησις τὸ μῆλον τῆ τοῦ Διὸς γυναικὶ καὶ Ἀφροδίτῃ καὶ Ἀθηνᾷ.

Ἄ Tetis la admiraba Zeus por su belleza, pero habiendo sabido por la Noche que el hijo engendrado en Tetis sería más poderoso que su padre, se abstuvo él de unirse a ella, y en cambio se la concedió a Peleo. El Pelio fue el escenario de la boda y de la fiesta de los dioses y del canto de Apolo. Pero Eris, porque no tomaba parte en el festín, arrojó una manzana de oro a la mesa. En la manzana estaba escrito que era un presente para la más hermosa [*ms.* de la más hermosa] de las diosas. Y así la manzana se convirtió en motivo de disputa entre la esposa de Zeus, Afrodita y Atenea'. Hasta aquí Libanio. Las formas parecidas a ésta se encuentran en Servio *Aen.* I 27, con el mismo genitivo que el manuscrito de Libanio que sin embargo aquí puede también ser dativo (*donum deae pulcherrimae; pulcherrimae deae donum* en *Myth. Vatic.* I 208; *pulcherrimum donum pulcherrimae deae* en *Myth. Vatic.* II 205), y en Higino, *fab.* 92 con una expresión distinta, pero en superlativo en todo caso: *dicit quae esset formosissima attolleret* 'que se la llevara la que fuera la más hermosa'. Esos tres testimonios son los únicos en los que aparece el superlativo. En todas las demás menciones mitográficas de esta manzana falta el superlativo: Apolodoro *epit.* III 2 dice *μῆλον περὶ κάλλους* que el contexto exige que se traduzca 'una manzana para un certamen de belleza'; Luciano y un escolio anónimo a Licofrón dicen solamente 'la hermosa' en dos frases igualmente extrañas: 'que la tome la hermosa' Luciano *dial. mar.* 5, 1, y 'la manzana para la hermosa' el escolio (*schol.* Lyc. 93). En otros pasajes de Luciano hay variantes: en *dial. deor.* 20, 1 aparece el superlativo 'la más hermosa' pero no referido a la inscripción de la manzana, sino a la diosa que venza en el certamen; en *Symp.* 35 se habla de la manzana, pero no de su inscripción ni se dan tampoco más detalles (salvo el de que de esa manzana brotó la terrible guerra de Troya), sin duda porque se suponen conocidos; en *Charid.* 10 hay un genitivo con la misma función que el *τῆς καλλίστης* de Libanio; finalmente, nada de especial interés se encuentra en *de saltat.* 4: *ἡ ἐπὶ τῷ μῆλῳ κρίσις*. Similar a este último es la *hypothesis* del *de raptu Helenae* de Coluto: *τὴν τῆς Ἐριδος σύγκυβιν καὶ ἔριν περὶ τοῦ μῆλου*, y la expresión, ya metafórica y proverbial, *malum Discordiae* de Justino XII 15, 11. 'Hermosa', un

predicado, pero también en grado positivo como en Luciano, encontramos en el griego Salustio, *de dis et mundo* 4, que tiene también el genitivo: τῷ δὲ [sc. Πάριδι] καλὴν τε φανῆναι τὴν Ἀφροδίτην... τῆς Ἀφροδίτης τὸ μῆλον εἶναι φησί. Menos aún dicen el escolio a la *Andrómaca* de Eurípides. v. 277: 'alude el poeta a la conocida historia en la que Hera, Atenea y Afrodita visitan a Paris para que las juzgue acerca de la manzana', y Coluto 60 ss., que tampoco alude para nada a que la manzana tuviera una inscripción.

Hay otras muchas menciones del juicio de Paris, a partir de Homero, *Iliada* XXIV 25-30 (pasaje infundadamente atetizado por Aristarco y por los analíticos modernos, como Leaf, que caprichosamente condena sólo los versos 29-30, precisamente los que se refieren al juicio de Paris; *quanto rectius* Eustacio! Los excesos de la crítica ochocentista una vez más nos obligan a volver los ojos hacia la ejemplar cordura de la filología bizantina), pero la manzana no aparece para nada en ninguna de las anteriores a Apolodoro. Indicaremos, por último, en relación con el juicio de Paris, que se describen concursos de belleza femenina en dos preciosos epigramas de Rufino (Anthol. Pal. V 35 y 36), tan atrevidos, que difícilmente los superan las descripciones similares en una carta de Alcifrón (I 39, 4-7) y en Ateneo XII 554 c; de concursos de belleza femenina también, pero *sine ἀσελγείας*, se habla en schol. AD *Il.* IX 129, y Ateneo XIII 609 c (= FHG IV 463).

#### El talón de Aquiles

Que Aquiles murió de un flechazo en el talón, única parte vulnerable de su cuerpo, hay *una sola* fuente que lo indique, y es Higino, *fab.* 107, pero tampoco dice exactamente que el talón fuera lo único vulnerable de su cuerpo, sino que el talón era *mortal*, de lo que se infiere que el resto de su cuerpo era invulnerable, aunque Higino no lo dice. Que murió de un flechazo en el talón, sin hablar para nada de la invulnerabilidad, lo afirman otras dos fuentes, Apolodoro *ep.* 5,3 y Quinto de Esmirna III 62. Y que la única parte vulnerable de su cuerpo era aquella por donde su madre le tenía cogido al sumergirlo en las aguas de la Estige, lo manifiesta Lactancio Plácido, in Statii *Achilleida* I 134 y 270 (y, con menos precisión, también Servio in *Aen.* VI 57, schol. Horat. *epod.* XIII 12, el mismo Lactancio Plácido, *narrat. fabul.* Ovid. XII 6, y Fulgencio, *myth.* III 7). Estacio mismo es menos explícito aún, pero sus indicaciones, perfectamente aclaradas y completadas por los demás testimonios, son en todo caso cronológicamente las primeras que se encuentran de esta célebre historia: en el verso 134 hace decir a Tetis, dirigiéndose al centauro Quirón, que en sueños ha creído verse a sí misma llevando a su hijo para

sumergirlo de nuevo en las aguas de la Estige; en el verso 269 Tetis, dirigiéndose a su propio hijo, le dice:

si terras humilemque experta maritum  
te propter, si progenitum Stygos amne severo  
armavi (totumque utinam!)

'si por tí he soportado una vida terráquea y un marido inferior, si cuando naciste te acoracé (¡y ojalá por entero!) con el lúgubre caudal de la Estige'; y en el verso 480 y siguiente, en un interesantísimo estilo indirecto implícito, nos describe el poeta cómo el ejército entero de los griegos anhelaba la presencia de Aquiles, ausente a la sazón en la corte de Licomedes, adonde su madre lo había llevado haciéndolo pasar por mujer, para librarlo de perecer en la guerra de Troya; los motivos de ese anhelo de los griegos son los indicados en los subjuntivos del estilo indirecto implícito, en los que habla de las excelencias absolutamente únicas y sin par del Pelida, y una de ellas es precisamente la de tener sus miembros preservados contra la acción de las armas por las aguas estigias:

quemve alium Stygios tulerit secreta per amnis  
Nereis et pulchros ferro praestruxerit artus?

'¿a qué otro había llevado ocultamente una Nereida a través de las corrientes estigias, guarneciendo así contra el hierro sus hermosos miembros?'. Como se ve, Estacio, aunque no menciona el talón, lo implica claramente en el v. 270. Antes que él la historia era conocida por Higino, que sin embargo tampoco es explícito más que en la vulnerabilidad del talón. Cuál fuera la fuente de donde uno y otro la tomaron, se ignora enteramente; pero la nuda mención del talón en Apolodoro demuestra que la historia es muy anterior a Higino, y muy probablemente primitiva, y el hecho de que no aparezca mencionada en ninguna fuente anterior a Apolodoro puede ser meramente casual, lo mismo que en el caso de la manzana de la discordia.

Esta historia de la casi total invulnerabilidad de Aquiles es la que se ha hecho popular a lo largo de la tradición clásica occidental. Pero aun hay otra historia que tiene algún parecido, aunque no incluye la invulnerabilidad. Hay un grupo de fuentes (Apoll. Rh. IV 869, Apollod. III 13, 6, Tzetzes, in Lyc. 178, schol. Apoll. Rh. IV 816, schol. *Il.* XVI 37, schol. Aristoph. *Nub.* 1068) que narran que Tetis trataba de hacer inmortales a los hijos que tenía de Peleo, o bien trataba de ver si eran inmortales o mortales, arrojándolos al fuego o a un caldero de agua hirviendo;

así murieron los seis primeros, pero el séptimo, que era Aquiles, fue salvado por su padre. Así lo cuentan las mencionadas fuentes (con leves variantes entre ellas). Pero hay una sola, que es Ptolomeo Queno, VI (en Westermann p. 195), que dice que Aquiles fue sacado del fuego por su padre en el momento en que solamente se le había quemado el hueso del tobillo, y que en lugar de este hueso le puso el correspondiente del esqueleto de Dámiso, el más rápido de todos los gigantes. Teniendo en cuenta que las palabras *σφυρόν, πτέρνα, talus* y *poples* son con frecuencia prácticamente sinónimas y significan por igual el 'talón' y el 'tobillo', esta historia de Ptolomeo Queno, que trata de explicar etiológicamente la celeridad de Aquiles en la carrera, parece tener alguna relación con la historia del talón vulnerable.

Por último hay que indicar que acerca de la mano que disparó la flecha que mató a Aquiles hay cuatro versiones diferentes, todas las cuales son conciliables con la vulnerabilidad exclusiva del talón, pero que existe aún una quinta versión de la muerte de Aquiles que en cambio es incompatible con la invulnerabilidad porque afirma que Aquiles murió con el vientre traspasado por una flecha, o por la espada, de Paris. Las cuatro primeras atribuyen la muerte de Aquiles a: 1.º Paris y Apolo, sin precisar la parte de cada uno, unas (*Ilíada* XXII 359 s. y, con menos precisión, XIX 404 s.), y precisando que fue Paris el que disparó, pero Apolo el que dirigió el tiro, otras (Verg. *Aen.* VI 56-58 y Ovid. *Met.* XII 605 s. comparado con XIII 501); 2.º Apolo con la figura de Paris, Higino, *fab.* 107; 3.º Apolo sólo y sin utilizar a Paris ni siquiera en su apariencia, Homero, *Il.* XXI 277 s., Quinto de Esmirna en el pasaje indicado al principio de toda esta cuestión, y al parecer también las siguientes, pues en ellas se habla de la muerte o de la derrota de Aquiles a manos de Apolo sin mencionarse para nada a Paris: Esquilo en los bellos trímetros que cita Platón, *República* 383 b, en los que Tetis se lamenta de que Apolo, que asistió a su banquete nupcial, le profetizó allí una venturosa y longeva descendencia, y después fue él mismo el que mató a su hijo (lo que, por otra parte, contiene una censura a los dioses de corte mucho más eurípideo y mucho menos esquileo de lo que suele decirse acerca de la concepción esquilea de la divinidad), Sófocles en el *Filoctetes* 334 s., Eurípides, *Androm.* 1108, y Horacio en el largo desarrollo de la espléndida invocación a Apolo, preludio del himno secular, en la oda 6 del libro IV; y 4.º Paris sólo, sin ayuda del dios, Eurípides, *Androm.* 655, *Hec.* 387 s., schol. *Troad.* 16, Plutarco, *quaest. conv.* IX 13, 2, *compar. Lys. et Sul.* 4. Y la quinta versión, que hemos dicho, es la que pone en relación la muerte de Aquiles con la romántica historia de su amor hacia Políxena, y es un relato de intención antritroyana, eminentemente

antihomérico por tanto, que se encuentra por primera vez en Higino, *fab.* 110, seguido por Filóstrato el Joven en el *Heroico*, XX 16, pero que fue consagrado para la tradición tardía y medieval, tanto griega como occidental, por Dictis IV 10 s., encontrándose igualmente, con leves variantes, en schol. Lycophr. 269, Servio, *Aen.* VI 57, III 322, Lactancio Plácido *Achill.* I 134 (el pasaje antes citado acerca de la vulnerabilidad del talón), Dares 34 (a pesar del filotroyanismo de éste), Mythographi Vaticani I 36, II 205, Nono el Abad 62 (Westermann 382) schol. Eur. *Hec.* 41, *Troad.* 16, Tzetzes, *posthomeric* 395 s., Eustacio, in *Odys.* 1696, 49, in *Il.* 816, 10. Y lo que cuenta esta versión, es, en esencia, que Aquiles fue víctima de la perfidia troyana: que habiéndosele citado por los troyanos en el templo de Apolo Tímbreo, so color de celebrar un pacto para su boda con Políxena, le abrazó Deífobo como en señal de afecto a su futuro cuñado, y mientras lo tenía así sujeto, le traspasó Paris el vientre con su espada, o bien con una flecha. Que fue de un flechazo, lo que excluye el abrazo de Deífobo, indicándose que Paris estaba escondido detrás de la estatua de Apolo y que desde allí disparó su arco, es lo que cuentan schol. Lycophr. (menos detallado que los siguientes), Servio, Lactancio Plácido y Myth. Vat. II, coincidiendo con ellos Eustacio, que emplea τὸ ξεῦσαι en el primer pasaje citado (ad l. 538) y ἐπιξέουθι en el segundo (ad K 430). Pero en el primero añade Eustacio κατὰ γαστήρα, dato que en cambio concuerda con los que hablan de espada y no de flecha, que son Dictis (Alexander librato gladio procurrensque adversus hostem per utrumque latus geminato ictu transfigit) y los robustos hexámetros de Tzetzes:

Δηΐφοβος δ' ἄρα χερσὶ περιβάλει σιά τε γαιβρόν,  
 Δόσπαρις αὐτὲ μάχαρον ἐπήλασεν ἔγκασι φούτῳ.

'Con la lanza' o bien 'con las lanzas' (pues οἱ περὶ Ἀλέξανδρον lo mismo puede referirse a Paris sólo, que a Paris con sus compañeros o sólo a éstos), en cambio, en el escolio citado a *Troad.* 16. Finalmente todavía hay otra variante de consideración dentro de esta versión de la muerte de Aquiles en el templo de Apolo Tímbreo, y es la de que, enamorado, no de Políxena, sino de Troilo (de ese Troilo que luego juega un papel tan eminente en Benoît de Sainte-More y en la inmensa masa de sus traductores e imitadores latinos, ingleses, alemanes, franceses, españoles, italianos, búlgaros, holandeses y noruegos, y muy especialmente en el maravilloso *Filóstrato* de Boccaccio y en el *Troilo* y *Cressida* de Chaucer y en el de Shakespeare), lo persigue hasta el templo de Apolo Tímbreo, en el que, al no entregársele Troilo, hijo de Apolo, le da muerte, por lo que Apolo,

para castigar a Aquiles, preparó el asesinato de Aquiles en el mismo templo: así, sin más detalles, en schol. Lycophr. 307, que es el único que pone en relación la muerte de Aquiles con la de Troilo, pues ninguna de las varias fuentes restantes acerca de la muerte de Troilo establecen esa relación, y ni siquiera el fino análisis de Pearson en la introducción al *Troilo* de Sófocles ha podido establecer con seguridad que esta versión del amor de Aquiles a Troilo figurase en la pieza sofoclea, aunque ello no parezca inverosímil.

### El ramo de oro

En septiembre de 1959, encontrándome en Roma, hice una excursión al lago de Nemi con el solo objeto de ver lo que pudiera quedar del templo de la Diana Nemorensis y del bosque del ramo de oro. Me acompañaban mi esposa, mi hijo Antonio y mi discípulo y colaborador D. Juan Gil. El primer día no pudimos dar con nada de lo que buscábamos, pues, dejándonos orientar por las denominaciones *nemus Aricinum*, *Diana Aricina*, al llegar a Aricia buscamos la carretera que desde aquella localidad baja directamente al lago, la seguimos y, llegados a la ribera del lago, no vimos más que los dos navíos lacustres que aquí fueron puestos al descubierto el año 1927, juntamente con todo el aparato arqueológico y conjetural que allí hay montado para tratar de explicar qué función pudieron desempeñar tan enormes buques en un lago tan pequeño (cf. Pauly-Wissowa XVI 2388). Después de lo cual iniciamos nuestra búsqueda del templo de Diana, en la que infructuosamente consumimos el resto de la tarde. Pero al día siguiente volvimos, y en lugar de hacer alto en Aricia, proseguimos hasta el pueblecito de Nemi, situado inmediatamente por encima del lago y como colgado sobre él, y desde dicha localidad descendimos al lago por escarpados senderos en los que unos rótulos indican que por allí se va a las ruinas del templo de Diana, a pesar de lo cual no es nada fácil llegar a ellas, pues sólo al cabo de más de dos horas de búsqueda por entre la maleza y achaparrado arbolado, que es todo lo que queda del *nemus Aricinum*, conseguimos por fin llegar a las ruinas. Ruinas modestas, casi insignificantes, tres muros de piedra con hornacinas, y algo del pavimento, y que por sí mismas difícilmente merecerían la pena de buscarlas tanto, si no fueran lo que queda del escenario de una de las instituciones de más espeluznante y sangrienta barbarie primitiva que se conservó en Roma por lo menos hasta muy entrado el Imperio, hasta la época antonina en todo caso, y es el sacerdocio de la Diana Nemorensis, cuya comparación con usos y costumbres análogos en los pueblos salvajes de África dio ocasión al gran mitólogo Sir J. G. Frazer, nom-

brado al principio de este trabajo, para componer su voluminosa obra, en 13 volúmenes, *The Golden Bough* o *El ramo de oro*. Los pocos objetos que en el templo se encontraron en las excavaciones iniciadas ya en el siglo XVII y sistemáticamente a partir de 1884 se encuentran en parte en el Museo de Nottingham (descritos por G. H. Wallis, *Illustrated catalogue of classical antiquities from the site of the temple of Diana, Nemi*. London 1893) y en parte en diversas colecciones de Italia (cf. *Notizie degli scavi* 1885, pp. 159 ss., 227 ss., 1895, 106 ss., 431 ss.). Lo que aquí me interesa señalar como curiosidad mitográfica es la misteriosa relación, que llega a identificación, entre esta Diana y la *Juno inferna* o Prosérpina del libro VI de la *Eneida*, relación e identificación que ni Frazer ni ninguno de los sucesivos investigadores de esta cuestión han establecido con la suficiente claridad.

El sacerdocio de esta Diana del Bosque era desempeñado por un esclavo fugitivo de su dueño, que obtenía legalmente aquel cargo asesinando al que hasta entonces lo desempeñaba, hasta que a su vez era sustituido por otro esclavo fugitivo que en combate con él fuera capaz de darle muerte. El templo era de los más célebres de Italia, y en él se celebraban ritos muy concurridos y solemnes. Todo esto consta por testimonios muy numerosos y explícitos (señaladamente Servio, *Aen.* VI 136, Suetonio, *Cal.* 35, Estrabón V 239, Pausanias II 27, 4, Ovidio, *fast.* III 271, *ars* I 259s., Estacio, *silv.* III 1, 55 s.). Pero la relación entre Diana y Prosérpina es Servio el único que a este respecto la establece, sin que por otra parte explique en modo alguno el por qué de esa relación. Dice Servio que la imagen de Diana que se veneraba en las proximidades de Aricia había sido traída en otro tiempo por Orestes desde la Quersoneso Táurica, cuando, habiendo ido en busca de su hermana Ifigenia, sacerdotisa del templo de Ártemis que allí tenían los bárbaros Tauros, dio muerte al rey de aquellos, Toante, y huyó con su hermana, llevándose la imagen de la diosa. A esta Ártemis inmolaban los Tauros víctimas humanas. Y, dice en sustancia Servio, una vez colocada esta imagen en el templo de las cercanías de Aricia, se alteró el rito de estos sacrificios, siendo sustituidos por la mencionada institución del *rex nemorensis*, que así se llamaba el siniestro sacerdote, cuyo cruento acceso al cargo venía a ser como el recuerdo de los antiguos sacrificios directos a la diosa. Ahora bien, antes de intentar matar a su antecesor, el aspirante al cargo tenía que cortar una rama de cierto árbol prohibido, del que sólo para esto se podía cortar, y sólo cuando ya estaba en posesión de esta rama podía entablar combate con el sacerdote para sustituirle (con lo que, además de ganar este cargo, se libraba de la persecución legal como esclavo y dejaba de pertenecer a su antiguo dueño). Todo ello, sigue diciendo Servio, en

recuerdo de la fuga de Orestes. Ahora bien, toda esta historia la cuenta Servio como ilustración del ramo de oro que la Sibila de Cumas indica a Eneas que debe coger previamente para que se le permita el descenso al reino subterráneo de los muertos, la *κατάβασις* al Infierno o reino de Prosérpina y Plutón, a partir del verso 136 del libro VI de la *Eneida*. Y para explicar que antes de bajar al infierno es preciso coger esa rama de oro, consagrada a la Juno infernal o Prosérpina, Servio inserta toda esa historia de Orestes, de la Ártemis Táurica y del *rex nemorensis* que tenía que cortar una rama de cierto árbol prohibido, añadiendo a continuación que, del mismo modo que la acción de cortar una rama por parte del aspirante a *rex nemorensis* era el preludio de la muerte de su antecesor, también Eneas debía arrancar la rama de oro como preludio a su descenso al reino de los muertos, o, lo que es lo mismo, como preludio a su iniciación en los ritos de la diosa de los muertos, pero también como preludio de una muerte concreta, a saber, la de Miseno, que la Sibila indica a Eneas en el verso 149 y cuyo cadáver descubren enseguida.

Tal es el relato de Servio, uno de los más desconcertantes de toda la tradición exegética de la Antigüedad y que ha dado lugar a innumerables conjeturas en el campo de la historia de las religiones, que no ya de la mitografía. Y advierto que no he dado una traducción, sino una paráfrasis, y que el texto desnudo de Servio es todavía más incoherente. Nada más ininteligible a primera vista que esa comparación entre el ramo del *rex nemorensis*, sacerdote de la Ártemis Táurica convertida en Diana de Aricia, y el ramo de oro consagrado a Prosérpina, la diosa de los muertos, y que hay que arrancar para llevárselo al infierno y poder volver de allí. Y en realidad es probable que nunca lleguemos a saber el alcance y significado de esta relación que, según empieza diciendo Servio, era opinión común en la Antigüedad. Pero lo que sí cabe es establecer la relación mitográfica y cultural, que, como decíamos al principio, llega a ser una verdadera identificación, excepcional en verdad, pero similar en todo caso a las muy usuales entre Apolo y el Sol, y Ártemis y la Luna, y también a otras muchísimas mucho menos usuales entre diversas divinidades, entre Diana y Prosérpina. Esta identificación la establece categóricamente, aunque sin ningún detalle ni explicación, Lactancio Plácido, in *Stat. Achill.* I 206, en donde, hablando del origen de la isla de Delos, en la que fue transformada Asterie, hermana de Latona, y del nacimiento en ella de los gemelos Diana y Apolo, dice que Diana nació primero y ayudó a su madre a dar a luz a Apolo, y a continuación: «unde Diana, quamvis virgo sit, tamen a parturientibus invocatur haec namque est Diana, Luna, Proserpina nata igitur duo numina terram sibi natalem errare non passa sunt», etc., etc.

Aunque seca y sin detalles, esta identificación de Ártemis con Perséfone que aquí nos ofrece Lactancio Plácido es el testimonio mitográfico más categórico y definitivo que poseemos de tal identidad, estando, por otra parte, corroborado por algunos otros, menos explícitos aún, aunque más antiguos, que demuestran que no se trata de una mera rareza o error aislado y casual del escoliasta de Estacio, y la consideración de estos testimonios es además de primera nota para el problema general de las identificaciones entre dioses, problema que, planteándose por la gran confusión que en las identificaciones existía en la Antigüedad tanto en el aspecto mitográfico como en el cultural y en el teológico o especulativo, merece que le consagremos aquí una atenta reconsideración. Veamos, pues, con detalle, las identificaciones entre estas tres diosas objeto ahora de nuestro examen como relacionadas con el ramo de oro: Ártemis, Selene, Perséfone, o Diana, Luna, Prosérpina.

La primera identificación que en ese grupo de tres diosas se establece es entre dos de ellas, a saber, Ártemis y Selene o Diana y la Luna, y es muy anterior a la identificación con Prosérpina, y, por otra parte, de consecuencias incalculables y eternas a lo largo de la tradición clásica. Se encuentra por vez primera en dos bellos trímetros de las *Xantrias* o *Cardadoras* de Esquilo, citados por Galeno, *comment. ad Hippocrat. Epidem.* V 455:

ἀς οὕτε πέμψῃ ἥλιος προσδέρκεται  
 οὕτ' ἀστειρωπὸν ὄμμα Λητώας κόρης.

Parece referirse a las Erinies o Furias, confinadas en las tinieblas del Tártaro: 'a las cuales no las ve ni el rayo del sol ni el estrellado ojo de la hija de Latona'. Es decir, no las ven ni el sol ni la luna, pero a la luna la llama ojo estrellado de Ártemis, la hija de Latona, evidentemente, y carecen de todo fundamento las objeciones de Claus, de Wernicke y otros que encuentran absurdo que Esquilo llame a la luna ojo estrellado de la diosa de la luna. Basta, para convencerse de ello, tener en cuenta lo que antes (§ 2) hemos dicho de cómo la luna, para los antiguos, como el sol, es una estrella y una estrella errante o planeta precisamente, y de cómo, por otra parte, del mismo modo que los otros planetas son la estrella de Venus, de Marte, de Mercurio, de Saturno y de Júpiter, también era perfectamente natural, para ellos, que la luna fuese la estrella de su respectiva diosa, que, siendo la 'doncella Letoa' o hija de Latona no puede ser otra que la virginal Ártemis o Diana. Como también el sol, una vez concebida la identificación Helios = Apolo, es la estrella de Apolo y su esencia estelar no se confunde simplemente con la esencia divina de Apolo, sino que es una estrella que pertenece a Apolo, y a éste se atribuyen

todas las propiedades y movimientos astronómicos del sol, sin que por eso se agote ahí la realidad divina de aquel como Febo Apolo. Las identificaciones no suelen ser totales y absolutas, sino más bien prácticas y relevantes. Ahora bien, esta identificación del sol astronómico y a la vez del dios Helios con Apolo está sin duda relacionada con la de su hermana Selene (hijos ambos, como la Aurora, del Titán Hiperión y de la Titánide Tea), la luna astronómica, con Artemis, hermana de Apolo, en el sentido de que las dos identificaciones debieron influirse mutuamente, sin que, por otra parte, queda admitir que fue la del sol con Apolo la primera y decisiva, como suele decirse, sobre todo porque, aunque ambas probablemente fueron coetáneas, la del sol y Apolo aparece por primera vez después que la otra, en unos espléndidos trímetros del *Faetón* de Eurípides citados por el escoliasta del *Orestes* (v. 1388) de Eurípides (v. mi nota a Ovid., *met.* II 24).

Así pues, queda firmemente establecido que el primer testimonio seguro de la concepción Selene = Artemis lo encontramos en Esquilo. Después de Esquilo ya no hay ningún testimonio seguro hasta fines del siglo III o principios del II, en el *Epicarmo* de Ennio, citado por Varrón, *de lingua latina* V 68, pasaje en donde, además, aparece por primera vez la otra identificación, mucho más esporádica y sin la menor importancia poética directa, de Diana, ya igual a la Luna, con Prosérpina: «Luna... Hanc quidam Dianam vocant... Hinc Epicharmus Enni Proserpinam quoque appellat, quod solet esse sub terris. Dicta Proserpina, quod haec ut serpens modo in dexteram, modo in sinistram partem late movetur... Quae ideo quoque videtur et Latinis Juno Lucina dicta...». Se trata, pues, por parte de Varrón, de una identificación plenamente consciente Luna = Diana = Prosérpina (con la adición de Lucina, muy normal también, como luego veremos), que en modo alguno ha podido ser inventada por Varrón a efectos etimológicos, pues, por el contrario, la etimología es un esfuerzo de Varrón para comprender la identificación establecida por Ennio (si Ennio lo tomó del propio Epicarmo, no nos consta).

Después de Ennio tenemos el resto del pasaje de Varrón y, contemporáneamente, Catulo 34, 15, y Cicerón, *de natura deorum* II 27, 68; después de Catulo y de Cicerón la identificación de la luna con Diana o Phoebē (nombre éste tomado del de su abuela la Titánide Febe, de quien procede igualmente el nombre Febo de su hermano Apolo, cf. Esquilo, *Eumen.* 7 s., schol. II. I 43) es frecuentísima y enteramente normal, como la del sol con Apolo, en la poesía latina, y menos usual en la griega, pudiendo citarse, como una selección de los muchos pasajes característicos, los siguientes: Horacio, *carm.* III 22, 4, IV 6, 38, *carm. saec.* 2 y 35 s.; Virgilio, *Aen.* IV 511, VI 247 (pasajes ambos en que aparece al mismo

tiempo la identificación con Hécate, bastante común también para Ártemis y que sin duda ha debido influir en la de Ártemis = Prosérpina que estamos estudiando, como luego diremos), IX 405; Ovid., *Met.* I 11 *Fast.* VI 235, Manilio IV 841 ss., Séneca, *Herc. fur.* 15 (el pasaje antes comentado en § 2), *Phaedr.* 412 ss., 421 ss., *Med.* 7, 788, *Oed.* 44, 253, *Thy.* 838, Anth. Pal. VI 267 (identificación solamente probable), Nonno XLIV 197, y, en la prosa, Plut. *qu. conv.* III 10, 3, Cornut. 34, Macrob., *sat.* VII 16, 27, Euseb., *praep. ev.* III 11, 21, Fest. 99, 20, Myth. Vat. II 25. Selene = Ártemis = Hécate en schol. Aristoph. *Plut.* 594.

Y pasando ya a la identificación que particularmente nos interesa, la de Diana = Prosérpina, que ya hemos visto en Ennio y en Varrón, aparece de nuevo en un escolio a Teócrito II 12 (en el que se dice que Hécate es Perséfone, después de haber dicho, unas líneas más arriba, que a Hécate se la llama Ártemis, y, a continuación, que la Hécate subterránea o infernal es la misma que Selene), en el notable pasaje sincretístico de Apuleyo, *met.* XI, 5, en Marciano Capela II 161, en Nonno XLIV 204, en Mythographi Vaticani I 37, II 17, II 100, II 25, I 112, III 7, en Fulgencio II 19, y en varios pasajes del comentario de Servio a Virgilio: in *Georg.* I, 5, I 39, in *Aen.* IV 511, VI 118. De estos pasajes de Servio, los dos últimos contienen una traslación muy fácil y natural de Hécate a Prosérpina; el primero es una exégesis del prólogo de las *Geórgicas*, I 5 s., en el que algunos filólogos modernos, siguiendo a Macrobio en lo que diremos, entienden el *Liber et alma Ceres* como aposiciones, significando el sol y la luna, al precedente *o clarissima mundi lumina*. En efecto, Macrobio, *sat.* I 16, 44 y I 18, 23, refiriéndose al mismo comienzo de las *Geórgicas*, da la identificación luna = Ceres, que aparece también en el propio pasaje de Servio y en el citado de Apuleyo, y con la que podría también relacionarse, en medio de la gran confusión que supone, la Diana hija de Prosérpina de que habla Cicerón, *de nat. deor.* III 23, en ese inmenso cajón de sastre de las más absurdas identificaciones y genealogías que nos ofrece esa obra ciceroniana. Relaciones aún más lejanas, pero no desdenables, son la genealogía de Ártemis indicada por Heródoto II 156 (particularmente en la forma que él atribuye a Esquilo y que, confirmada por Pausanias VIII 37, 6, y en cierto modo también por Eurípides, *Ión* 1048, hace a Ártemis hija de Deméter; que Hécate, la que «ahora se llama Ártemis», es hija de Deméter, se indica en el citado escolio al idilio II) y también el hecho de que sean comunes a Ártemis y Perséfone varias epiclesis significativas.

Es cierto que esta identificación de Ártemis con Prosérpina, aparte de su carácter excepcional y de no tener la menor importancia poética directa, presenta además el gravísimo inconveniente de ser inconciliable la

virginidad perpetua e inmarcesible de Artemis con la conyugalidad plutónica de Prosérpina, aparte del ἐπι γὰρ ὃ δέμις φθιτοὺς ὄραν del *Hipólito*, v. 1437. Pero en todo caso, ya se ve que el testimonio de Lactancio Plácido sobre esta identificación de Artemis con Prosérpina no está en modo alguno aislado ni carece de refrendo, aun en el caso, por lo demás indemostrable, de que toda esta información procediera exclusivamente de Varrón o de Ennio. Pero es que, además, la seriedad de esa afirmación de Lactancio Plácido viene corroborada por la fundamental coincidencia, con las mejores fuentes, de todo el resto del relato en que aquella se encuentra, a saber, el relato del nacimiento de Diana y Apolo en Delos y de la fijación de esa isla, antes flotante y errabunda. Las indicadas fuentes son: *himno homérico a Apolo* 14 ss.; Píndaro, *himno a Delos*, ya sea un himno, un peán prosodiaco, un prosodio puro u otra clase de oda, transmitido por Filón, de *incorruptibilitate mundi* 23, en su primera parte, y Estrabón X 485, en su segunda, y con los números 87 y 88, respectivamente, de Schroeder (y con el que puede compararse, en belleza y en ethos ya que no en el tema, el escolio escrito para el extraordinario vencedor Jenofonte de Corinto, el de la *Olimpica* XIII, escolio conservado por Ateneo XIII 573 c-574, y con el número 122 de Schroeder); Apolodoro I 4, 1, Higino, *fab.* 140, schol. Lycophr. 401, Serv. *Aen.* III 73, el propio Lactancio Plácido, in *Theb.* IV 795, y *Mythographi Vaticani* I 37, II 17. Y también es correcto el dato de que Artemis nacida antes que su hermano, ayudó como partera a su madre a dar a luz a Apolo (así también en Apolodoro, l. c., Servio, l. c. y además in *ecl.* IV 10, y Libanio, *decl.* 32), anécdota que es, como el propio Lactancio Plácido indica, la justificación mítica de por qué Diana es protectora del parto, función ésta conocidísima de la virginal Artemis tanto en el culto como en la poesía.

En resumen podemos decir, pues, que, lejos de rechazar como absurda, que es lo que hace Norden, la conexión que a propósito del ramo de oro establece Servio entre Diana y Prosérpina, esta conexión tiene para nosotros, por el contrario, y pese a su extrañeza y a su poca importancia poética, un valor sin embargo primerísimo y que siempre habrá que tener en cuenta en todo intento de explicación del ramo de oro.