

## LOS FILOSOFOS GRIEGOS Y HESÍODO (II)

*E. A. Ramos Jurado*

Abordamos la última parte de nuestro estudio, que se va a centrar en la incidencia de Hesíodo en el neoplatonismo. Plotino, su fundador, en cierta medida gustó del mito y de la poesía de Homero y Hesíodo<sup>171</sup>. No fue hostil al sistema alegórico para ambos poetas. No tuvo escrúpulos en acomodar, cuando era necesario, los mitos de ambos autores divinos a sus propias necesidades. Para él el mito nos instruye a su manera. Hay que corregir su óptica un tanto deformante. En efecto, el mito presenta dividido lo unificado, introduce el tiempo y la sucesión allí donde no existen, pero aún así, con estas prevenciones, el mito nos instruye<sup>172</sup>.

Plotino hace uso de los tres grandes dioses de la mitología a su medida. Urano, Crono y Zeus simbolizan respectivamente el Uno, la Inteligencia y el Alma. La Inteligencia es hija del Uno y el Alma es hija de la Inteligencia, como Crono es hijo de Urano y Zeus de Crono.

Urano simboliza el Uno, el dios supremo, «soberano por naturaleza de todos los seres que él ha engendrado y del orden de los dioses», «rey de reyes», «padre de los dioses», epítetos que le convienen más que a Zeus, pues éste no es más que su imagen<sup>173</sup>. En cuanto a Crono, la Inteligencia, nacida del Uno, guarda consigo

---

171. Cf. V. Cilento, «Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino», *Foundation Hardt, Entretiens V, Les sources de Plotin*, 1960, pp. 245 ss.; J. Pépin, «Plotin et les mythes», *Revue philosophique de Louvain* 53, 1955, pp. 5 ss.; F. Buffière, *op. cit.*, pp. 531 ss.

172. *Enn.* III 5,9.

173. *Enn.* V 5,3.

todos los Pensamientos que concibe<sup>174</sup>. Esta Inteligencia saciada (κόρον... ὄντα) de pensamientos interiores, en el culmen de su perfección, produce una imagen de sí misma que va a manifestar al exterior la belleza de la Inteligencia, el Alma (Zeus)<sup>175</sup>.

También la mutilación de Urano y el sometimiento de Crono tiene para Plotino un sentido distinto respecto a la interpretación de Cornuto. El sometimiento de Crono (la Inteligencia) por Zeus (el Alma) significa que la Inteligencia tiene por límite inferior el Alma, la cual actúa en el dominio de lo sensible, manteniendo, por tanto, en su trascendencia a la Inteligencia<sup>176</sup>, y a su vez lo mismo sucede con la mutilación de Urano: el Uno (Urano) abandona a la Inteligencia (Crono) la función generadora y permanece inmutable en sí mismo<sup>177</sup>.

Otro ejemplo claro de la voluntad de Plotino de adaptar los mitos a su pensamiento lo tenemos en su plasmación del mito de Prometeo<sup>178</sup>. En Plotino el hijo de Jápeto aparece como modelador de Pandora, a la que adornan con sus dones Afrodita y las Gracias, razón por la que recibe «el nombre por el *don* (ἐκ τοῦ δώρου) y porque *todos* (πάντων) se lo hicieron», dones dirigidos a este ser modelado «por la providencia» (παρά προμηθείας). El rechazo de Pandora significa que «vale más la elección de vida intelectual». El ulterior encadenamiento de Prometeo significa que «el mismo creador está encadenado, pues está en contacto con su obra, y tal atadura es externa» y su liberación por Heracles indica su *dýnamis* que busca liberarse, concluyendo Plotino: «sea lo que sea lo que se piense de esta interpretación, el mito significa el don divino de las almas introducidas en el mundo, y concuerda con nuestra tesis». Es decir, respecto a la forma hesiódica tenemos la flagrante diferencia de que no es Hefesto sino Prometeo quien modela a Pandora, en una clara contaminación con la corriente de Prometeo como creador de seres vivos, que ya hemos analizado, aparte de que se vuelve a hacer la etimología de Prometeo a partir de προμηθεΐα.

174. *Enn.* V 1,7.

175. *Enn.* V 1,7. La etimología de Crono a partir de κόρος remonta al *Cratilo* de Platón (396 b 6 s.); cf. *etiam Enn.* V 1,4; Cicero, *De natura deorum* II 25,64; Augustinus, *De consensu Evangelistarum* I 23,35 = P. L. 34,1058. En cuanto a Zeus-Alma compárese con la interpretación de Cornuto.

176. Cf. *Enn.* IV 4,9-10; P. Crome, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache* (Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos), München, Wilhelm Fink Verlag, 1970, pp. 92 s.

177. *Enn.* V 8,13.

178. *Enn.* IV 3,14.

En el caso de las Moiras <sup>179</sup>, Plotino, como es lógico, está mucho más cerca de la versión platónica que de la hesiódica, y al propio fundador de la Academia remite: Cloto produce e hila todas las circunstancias; Láquesis reparte las suertes, mientras que Atropo asegura la absoluta necesidad de cada una de las circunstancias. De forma semejante toda la *Enneada* III («Sobre el Amor») recoge e interpreta la visión del Eros platónico y sólo se trae a colación a los «teólogos» cuando concuerdan con Platón <sup>180</sup>. Finalmente, hay que indicar que existen otras referencias a pasajes hesiódicos en su obra sin la relevancia de los anteriores <sup>181</sup>.

En cuanto a Porfirio, su discípulo, sabemos que utilizó el método alegórico y que escribió varios tratados sobre Homero <sup>182</sup>. Para él, Homero se expresa enigmáticamente, con la finalidad de forzar a los hombres a reflexionar <sup>183</sup>, ya que el mito revela oculta-mente la verdad. En efecto, Proclo, al hablar en su *In Rem Publicam* <sup>184</sup> del mito de Er, nos transmite las respuestas que Porfirio dió a las objeciones del epicúreo Colotes. Este reprochaba a Platón en primer lugar que se hubiera comportado como un poeta y no como un verdadero hombre de ciencia contando mentiras bajo la forma de fábulas; en segundo lugar, alegaba que Platón se contradecía a sí mismo, ya que, por una parte, expulsaba a los poetas de su ciudad ideal y, por otra, cambiaba la Musa filosófica por la trágica, y, por último, porque tales mitos, en su mayor parte, son inútiles. Pues bien, según Proclo, a estas tres objeciones Porfirio contestó lo siguiente: en primer lugar, que ya que Platón habla de la inmortalidad del alma y su estancia en el Hades, es lógico que el filósofo hable de este paraje y del destino póstumo en este lugar; en cuanto a la segunda objeción, que Platón no desterró «toda clase de mitología, sino sólo la que procede por medio de ficciones vergonzosas e ilícitas» como en algún caso aislado hicieron Ho-

179. II 3,15; cf. Plato, *R.* 617 b 7 ss.

180. *Enn.* III 5,2.

181. *Enn.* III 3,6 (= *Op.* 126); *Enn.* V 8,4 (= *Op.* 256 s.); *Enn.* VI 8,11 (= *Th.* 116); *Enn.* VI 4,16,29 (= *Th.* 281).

182. J. Pépin, «Porphyre, Exégète d'Homère», *Foundation Hardt, Entretiens XII, Porphyre, Vandoeuvres-Genève*, 1966, pp. 231 ss.; F. Buffière, *op. cit.*, pp. 535 ss.; P. Crome, *op. cit.*, pp. 123 ss.; O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Berlin, Alfred Töpelmann Verlag, 1967 (1919), pp. 120 s.; *R. E.*, XXII, 1, s. u., «Porphyrios», col. 297 ss. Beutler. Para Porfirio Hesíodo era cronológicamente anterior a Homero cf. Porphyrius, *Histor. Philos. Fragm.*, 5.14 ss. Nauck.

183. *Antr.* 3.

184. II 106.23 ss.

mero y Hesíodo, y, por último, respecto a la tercera objeción, replicó que tales mitos no son inútiles, pues el mito revela oculta-mente la verdad, ya que la Naturaleza gusta permanecer oculta. Estamos ya con los arduos esfuerzos de los neoplatónicos de salvar a la vez a los poetas divinos y a Platón, a pesar de estar en medio la *República*.

Porfirio incluía también a Hesíodo dentro del grupo de los teólogos, según nos atestigua Macrobio <sup>185</sup>, y realiza una exégesis de las nueve Musas muy peculiar: ocho están unidas a la música de las esferas, y una es la que da el toque final armónico a esta música. Según Porfirio, Hesíodo llamó a su octava Musa Urania, porque lo que está por encima de los siete planetas errantes es el οὐρανός, y la novena Calíope, la más importante, ya que produce la «sonorum concurs universitas», entendiendo etimológicamente su nombre como «vocis dulcedinem». De forma semejante, en su *De Antro Nympharum* 16, Porfirio, aclarando los versos objeto de su tratado <sup>186</sup>, concretamente el pasaje homérico relativo a que dentro de la gruta de las ninfas «hay crateras y ánforas de piedra y también dentro fabrican las abejas sus panales» <sup>187</sup>, analiza el discípulo de Plotino por qué Homero ha llenado estas ánforas de miel. En primer lugar, alude a los teólogos que dan a la miel simbolismos muy diversos, pues la miel encierra distintas propiedades: virtud de purificar y de conservar. Pero además evoca el placer, en este caso concreto el placer del descenso a la generación, como atestigua el mito de Urano y Crono. En Orfeo <sup>188</sup>, dice Porfirio, se ve a Crono caer en la emboscada de Zeus merced a la miel que le obnubiló como si hubiese bebido vino o fuese un Poros platónico <sup>189</sup> ebrio de néctar, y, una vez en sus manos, fue mutilado «como Urano». ¿Qué simboliza? «Esta alegoría quiere decir que el placer encadena los seres divinos y los arrastra a la generación y, una vez abandonados al placer, emiten algunos poderes». «Del mismo modo —prosigue Porfirio <sup>190</sup>—, impulsado por el deseo de amor, desciende hacia Gea y es mutilado por Crono. El placer que da el amor se iden-

185. In *Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta*, pp. 59.14 ss. Sodano.

186. *Od.* XIII 102 ss.

187. *Od.* XIII 105 s.

188. *Orph. fr.* 154 Kern.

189. *Smp.* 203 b 5.

190. *Antr.* 16 (= pp. 68.6 ss. Nauck).

tifica con el que da la miel, la miel que traiciona a Crono y le causa la mutilación».

En esta misma obra<sup>191</sup> Porfirio realiza una exégesis muy peculiar del mito de Pandora: Pandora simboliza el placer, que disemina las riquezas del alma, simbolizada por la jarra, coadyuvando a esta interpretación el propio *Gorgias* platónico<sup>192</sup>, ya que en él se realiza la asimilación alma-jarra. Platón y Hesíodo en armonía. Hay algunas otras alusiones en la obra porfiriana al poeta de Ascra, pero son menos relevantes<sup>193</sup>.

Por lo que respecta al filósofo de Calcis, Jámblico, que le dio un giro definitivo al neoplatonismo que va a incidir de pleno en la escuela ateniense, sabemos que su sistema es una reelaboración del neoplatonismo anterior mediante las aportaciones peripatéticas, neopitagóricas y de autores divinos inspirados como los *Oráculos Caldeos*. Homero, Hesíodo y Orfeo concuerdan con Platón, Aristóteles y Pitágoras<sup>194</sup>. Desgraciadamente poco se nos ha conservado directamente de su producción, pero en lo que a nuestro asunto respecta, entre datos de menor interés<sup>195</sup>, hemos de destacar la interpretación que nos ha conservado Damascio<sup>196</sup> sobre el mito de Prometeo. Jámblico, en concreto, parte del texto del *Filebo* platónico 16 c 5 ss.<sup>197</sup>, y, según Damascio, decía:

«Prometeo revela las procesiones de los dioses dentro de la naturaleza, y Epimeteo los retornos a lo intelectual. Así lo explicó Jámblico siguiendo a Pitágoras.»

Es decir, Jámblico, «pitagorizando», entiende Prometeo como una división progresiva descendente en la jerarquía de los seres, y Epimeteo lo contrario, el retorno hacia lo intelectual. Como co-

191. *Antr.* 30 (= pp. 77.2 ss. Nauck).

192. 493 d 8.

193. *Sent.* 29 (= p. 19.17 Lamberz) = *Th.* 119; *Vita Plotini* 22 = *Th.* 35; *Abst.* I 5 (= pp. 88.18 ss. Nauck) = *Op.* 277-279; *Abst.* II 8 (= pp. 139.3 ss. Nauck) = *Op.* 134-137, 138 s.; *Abst.* IV 20 (= pp. 263.12 ss. Nauck) = *Op.* 595; *Sent.* 44 (= pp. 58.20 ss. Lamberz) = *Op.* 595; *Abst.* II 18 (= pp. 148.13 ss. Nauck) = *Fr.* 221 Rz.; *In Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta* pp. 79.23 ss. Sodano = *Op.* 252 s.; Porfirio nos transmite también la opinión del peripatético Dicearco a propósito del mito de las edades cf. *Abst.* IV 2 (= pp. 228.22 ss. Nauck).

194. Cf. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Ed. Jh. M. Dillon, Leiden, Brill, 1973, pp. 27 s.

195. Cf. *De Vita Pythagorica*, pp. 81.13 ss. Nauck, pp. 120.12 s. Nauck.

196. *In Philebum* 57, p. 29 West. = *Fr.* 3 *In Philebum* Dillon = *Test.* 189 Dalsgaard Larsen.

197. Sobre el eco de este texto en la Antigüedad cf. *The Philebus of Plato*, Ed. R. Gregg Bury, New York, Arno Press, 1973 (1897), p. 17 en nota a línea 8.

menta Westerink, sobre este pasaje, en su edición del *Comentario al Filebo* de Damascio, se está jugando con la etimología de Prometeo a partir de *πρόνοια* y de Epimeteo a partir de *ἐπιστροφή εἰς τὸ νοητόν*<sup>198</sup>.

Siguiendo la huella del filósofo de Calcis, encontramos un texto paralelo en Juliano<sup>199</sup> en que se vuelve a partir del *Filebo* platónico 16 c 5 ss., y donde claramente se identifica a Prometeo con *πρόνοια*. Igualmente Juliano trae a colación a los más venerables poetas, Homero y Hesíodo, como garantes de que sus teorías son ciertas y no nuevas, por ejemplo, cuando habla del Rey Helios<sup>200</sup>.

Salustio, en su *De diis et mundo* III.1 considera que «se puede decir que los mitos son divinos (θεῖοι), considerando los que los han utilizado: aquellos poetas que están inspirados por la divinidad (οἱ θεόληπτοι) y los mejores entre los filósofos, los que han enseñado los ritos de iniciación y los dioses mismos han empleado en sus oráculos los mitos»<sup>201</sup>. Distinguía las siguientes clases de mitos<sup>202</sup>: teológicos, físicos, psíquicos, materiales y mixtos, y los ejemplifica preferentemente con la figura de Crono. Son teológicos «los que no recurren a ningún cuerpo, sino que consideran la esencia misma de los dioses, como por ejemplo, el devoramiento por parte de Crono de sus hijos: puesto que Dios es intelectual y todo intelecto hace conversión hacia sí mismo, el mito alude veladamente a la esencia de Dios»<sup>203</sup>. Se puede considerar un mito como físico «cuando se trata de las operaciones de los dioses respecto al mundo, como por ejemplo, algunos que ya han considerado a Crono como el tiempo (χρόνον), y llamando a las partes del tiempo hijos del Todo dicen que los hijos son engullidos por el padre»<sup>204</sup>.

198. Comentarios sobre este pasaje de Jámblico cf. *Iamblichi Chalcedensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Ed. Dillon, pp. 258 s.; B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Universitetsforlaget i Aarhus, 1972, p. 376.

199. *Or.* VI 182 c-d.

200. *Or.* IV 136 b; cf. Hesiodus *Th.* 371 ss.; otras alusiones a Hesíodo en *Or.* II 56 d. VI 235 a, *Misopogon* 369 b; sobre la visión que Juliano tenía de la mitología cf. Y. Vernière, «L'empereur Julien et l'exégèse des mythes», *Problèmes du mythe et de son interpretation*, Actes du Colloque de Chantilly (24-25 avril 1976), París, Les Belles Lettres, 1978, pp. 105 ss.

201. Entre otros poetas: Homero, Hesíodo, Orfeo. Entre los filósofos, sobre todo, «el divino» Platón. Entre los que han enseñado los ritos de iniciación: el mismo Orfeo, Melampo, Tripitólamo. Sobre el mito en los oráculos cf. Herodotus VI 86. Sobre este pasaje de Salustio cf. *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*, Ed. A. D. Nock, Hildesheim, Georg Olms, 1966, pp. XLIII ss.

202. *De Diis et Mundo* IV 1. Sobre esta clasificación y comentario cf. la edición ya mencionada de Nock, pp. XLV ss.

203. *De Diis et Mundo* IV 1; cf. Macrobius, *Saturnalia* 1.8.

204. *De Diis et Mundo* IV 2; cf. nota 140.

La clase psíquica consiste en «la observación de las actividades del alma misma, porque incluso los pensamientos de nuestras almas, aunque se proyecten hacia otros, sin embargo, permanecen en sus progenitores»<sup>205</sup>. Un mito es material cuando se considera a los mismos cuerpos dioses como los egipcios «que han llamado a la tierra Isis, a la humedad Osiris, a lo cálido Tifón, al agua Crono, a los frutos Adonis y al vino Dioniso»<sup>206</sup>. Por último, están los denominados mitos mixtos<sup>207</sup>, que son aquellos que en su exégesis utilizan diversos procedimientos: físicos, psíquicos, materiales, etc..., y los ejemplifica con el juicio de Paris, en donde el banquete de los dioses designa «los poderes hipercósmicos de los dioses, y es por eso por lo que están reunidos» (exégesis teológica), la manzana de oro «es el mundo» que tiene su existencia por la presencia de los contrarios, por lo que el mito aduce que la manzana fue «arrojada por la Discordia» (exégesis física), y, por último, Paris, que representa «el alma que vive según la sensación», sólo ve la belleza, Afrodita, y no los otros poderes del mundo, razón por la que le da la manzana a la diosa (exégesis psíquica)<sup>208</sup>. Por lo tanto, en el caso de la interpretación del mito de Paris, tenemos tres tipos concurrentes de exégesis: la teológica, la física y la psíquica, esto es, mixto. Además, hay una determinada conveniencia entre las diversas clases y los que los utilizan: los teológicos convienen a los filósofos, los físicos y psíquicos a los poetas, y los mixtos a los ritos de iniciación, «puesto que toda iniciación tiende a ponernos en contacto con el mundo y con los dioses»<sup>209</sup>.

Por su parte, Temistio contiene numerosas alusiones a Hesíodo<sup>210</sup>, pero sobre todo nos interesa destacar dos. La primera de

205. *De Diis et Mundo* IV 2. —

206. *De Diis et Mundo* IV 3. Sobre Isis, Osiris y Tifón cf. *De Iside et Osiride* de Plutarco. La relación Crono-agua es propia de los heracliteos que hacían proceder Crono de *κρουνός*, «fuente», y sabemos que Filolao relacionaba Crono con el agua, sustancia húmeda y fría (F.V. I 402.21). Igualmente Crisipo S.V.F. II 315.15, II 319.1 ss. Arnim. En cuanto a Adonis-frutos cf. Cornutus, *Theologiae Graecae Compendium*, pp 54.19 ss. Lang y cf. Glotz, «Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II», *Revue des Etudes Grecques*, 1920, 214 ss. Sobre Dioniso-vino ya Homero lo llamaba *χάρμα βροτοῖσι* (Il. XIV 325), Hesiodus *Op.* 614.

207. *De Diis et Mundo* IV 4.

208. Sobre este punto cf. el comentario de Neek a este pasaje, p. XLIX.

209. *De Diis et Mundo* IV 6.

210. *Or.* 21.246 a (vol. II, pp. 21.26 s. Downey-Norman) = *Op.* 287 ss.; 21.256 c (vol. II, pp. 38.8 s. D.-N.) = *Op.* 25; 22.276 a (vol. II, pp. 65.22 s. D.-N.) = *Op.* 26; 26.322 b (vol. II, pp. 136.15 s. D.-N.) = *Op.* 746; 27.334 c (vol. II, pp. 157.23 s. D.-N.); 27.340 d (vol. II, pp. 166.20 s. D.-N.) = *Op.* 289 ss.; 30.348 b (vol. II, pp. 182.1 ss. D.-N.); 30.351 a (vol. II, pp. 185. 13 ss. D.-N.).

ellas<sup>211</sup> hace alusión a la necesidad de interpretar alegóricamente los mitos, pues a simple vista los poetas no son muy fiables, ya que no libran de debilidades a los mismos dioses, como se muestra en el caso de Hesíodo «de quien vosotros estáis llenos», «y de lo que dice respecto a Crono», cosa poco apropiada para un dios, a no ser que entendamos Crono como el Tiempo. La segunda<sup>212</sup> es su interpretación del mito de Prometeo. Los dioses envían a los hijos de Jápeto para remediar que la tierra esté ἀκόσμητος y κάλλους ἐρήμη. Uno modela los vivientes a partir de la tierra, fuego y sustancias afines, mientras que el otro adorna la tierra: trigo, viñas, olivo, bosques, oro, plata, bronce, etc..., «tratando de igualar lo más posible cada porción». Una vez distribuidos todos los bienes, «el padre Zeus, apiadándose de la tierra y pretendiendo que participe de algo divino hace entrega de una segunda cratera llena de νοῦ και φρονήσεως», a condición de que toda la tierra participe de este don. Epimeteo, no sabiendo qué hacer, y comprendiendo Prometeo que el contenido de la cratera no podía germinar en la tierra como otras simientes, vierte la cratera en el hombre, «y por eso hay λόγος donde hay hombre», sólo el hombre es receptáculo y asiento de παιδεία y λόγος, terreno que ha de cultivar el sofista. Tenemos, por tanto, el mito de Prometeo adaptado a las necesidades sofísticas, hecho lógico si recordamos que ya en los primeros sofistas Prometeo era visto como patrón del movimiento.

Antes de adentrarnos en profundidad en Proclo, aludamos a dos filósofos que también utilizaron el poeta de Ascra: Calcidio<sup>213</sup> y Siriano. El segundo de ellos es el más importante, como es lógico, para nosotros, coincidiendo además que es el maestro de Proclo. Desde su punto de vista «los mejores filósofos no discrepan de los teólogos», sino que «en todos ellos una sola es la verdad»<sup>214</sup>. Hace «sinfonías» con todos ellos. Sabemos de la existencia en la escuela de Atenas de escolios y memorias de Siriano y Proclo sobre Homero y Hesíodo<sup>215</sup>. Aparte de ello sabemos que Proclo es-

211. *Or.* 32.363 a (vol. II, 202.26 ss. D.-N.).

212. *Or.* 27.338 a (vol. II, pp. 162.13 ss. D.-N.).

213. *In Platonis Timaeum* 123 Wrobel = *Th.* 116; 134 Wrobel = *Op.* 249 ss.

214. *In Metaphysica* 935 b 4 ss. Usener.

215. Praechter, «Syrianos 1»), en *R. E.*, Bd. IV A 2 col. 1728 ss.; Beutler, «Proklos 4»), en *R. E.*, XXIII 1 col. 206 s.; Proclus, *Théologie platonicienne*, Ed. Saffrey-Westerink, París, Les Belles Lettres, 1968 ss., vol. I, p. LVII; cf. *etiam* la serie de artículos de Pertusi, «Intorno alla tradizione manoscritta degli scolii di Procli ad Esiodo» *Aevum* 24,25,26, 1950-52, «La tradizione manoscritta degli scolii alle Opere e i Giorni e le note inedite attribuite a

cribió una obra teórica dedicada a la exégesis alegórica, *Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων*<sup>216</sup>, perdida pero quizás reconstruible en sus fundamentos por textos que posteriormente vamos a analizar. Proclo admira a los poetas *φουβόληπτοι*<sup>217</sup>, en su *Crestomatía*<sup>218</sup> incluye a Hesíodo entre los más importantes poetas épicos, lo califica de «teólogo»<sup>219</sup>, encontrando fundamento para ello en que Platón lo utiliza muy repetidamente<sup>220</sup>.

Proclo, tras exponer la refutación de Porfirio a Colotes, de la que ya hemos dado cuenta, prosigue con argumentaciones propias muy interesantes<sup>221</sup>. Las almas, por su ser, son intelectivas y llenas de principios racionales incorpóreos e intelectivos, pero se han revestido de un intelecto imaginativo, y por ello les conviene el modo de enseñanza que procede por medio de mitos. Pues los mitos «contienen, sin duda, en gran medida interiormente la luz intelectual de la verdad»<sup>222</sup>, «pero proyectan hacia el exterior un revestimiento ficticio, que oculta esta luz merced a una *mimesis* de la imaginación que hay en nosotros que cubre de sombras el intelecto parcial»<sup>223</sup>. La ficción puramente «mítica» conviene tan sólo a los que viven según la imaginación y que no tienen más que intelecto pasible, mientras que el brillo de la ciencia conviene a los que han fijado su actividad en las intelecciones puras. Pero hay, reconoce Proclo<sup>224</sup>, un tercer tipo: lo que es externamente ficticio e internamente intelectual, apropiado para los que están compuestos de estos dos elementos: del intelecto verdadero y del que nos hemos revestido, «y es por ello, supongo, por lo que gozamos también con los mitos como congéneres»<sup>225</sup>. Con esta clase, los dos

Massimo Planude», en *Atti dello VIII.º Congr. Intern. di St. Biz.* I, Roma, 1953, pp. 176 ss.; Di Gregorio, «Sulla tradizione manoscritta degli scholia vetera alla *Teogonia* di Esiodo», *Aevum* 45, 1971, 1 ss., 187 ss., 383 ss., y *Aevum* 46, 1972, pp. 1 ss.

216. *R. E.* Bd. XXIII 1 s. u. «Proklos 4», col. 205 s. Beutler; Proclus, *Theol. plat.*, Ed. Saffrey-Westerink, vol. I, p. LVII.

217. *In Theologiam Platonis* V 36 (p. 325 Portus), VI 9 (p. 360 Portus), VI 12 (p. 377 Portus).

218. 15 (pp. 24.2 ss. Ferrante).

219. Cf. Index Auctorum, *In Platonis Timaeum s. u.* «Hesiodus» Diehl. Proclo en el preámbulo de su *Teología platónica* I 2 advierte que se va a atener a Platón y a los principios fundamentales elaborados por los teólogos (cf. *etiam* I 5).

220. *In Platonis Rem Publicam* II 208.2 s. Kroll.

221. *In Platonis Rem Publicam* II 161.14 ss.

222. II 107.23 s.

223. II 107.24 ss.

224. II 108.2 ss.

225. II 108.6 s.

intelectos participan del goce. Pero hay que llamar la atención sobre que la imaginación ha de servirse de imágenes puras, «no manchadas por imágenes algunas obscenas»<sup>226</sup>. Por el contrario, «conviene que los mitos tengan su apariencia externa semejante a las bellas figuras intelectivas que adornan el interior. Esta es la razón por la que Platón rechazaba las presentaciones de los mitos de los poetas, porque llenan las almas no iniciadas de sobreentendidos groseros»<sup>227</sup>. En cuanto al hecho de que algunos digan, como Colotes, que los mitos en su mayor parte son inútiles, Proclo argumenta que los mitos incluso «tienen influencia sobre el vulgo, como lo prueban las iniciaciones, pues incluso éstas se sirven de los mitos para encerrar la verdad indecible relativa a los dioses»<sup>228</sup>. Todos estos principios teóricos sobre los mitos seguramente se hallarían plasmados en su perdido *Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων*, ya que al final de esta exposición<sup>229</sup> el autor reconoce que sobre este mismo tema ya había tratado en su *Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων*.

Cuando Proclo, en el texto precedente, alude a que Platón «rechazaba las representaciones de los mitos de los poetas, porque llenan las almas no iniciadas de sobreentendidos groseros»<sup>230</sup> se está refiriendo, claro está, al problema que se plantea en la *República* platónica entre autores del tipo Homero y Hesíodo, por un lado, y el Estado y la educación, por otro. Proclo había de conciliar ambos extremos, ya que para él los dos polos tienen plena validez. Trata de salvar ambos en el comentario a este diálogo<sup>231</sup>. Proclo, pues, distingue tres clases de poesía en función de los tres estados de vida del alma<sup>232</sup>. El primero es cuando el alma se sumerge en lo divino y deja de tener existencia propia, identificándose divinidad y poeta. La obra de este último es entonces divina, es poesía inspirada, expresándose a veces en mitos groseros en apariencia, como los amores de Zeus y Hera en el Ida. La segunda —«que es inferior a esta poética inspirada»— se da cuando el alma pone en juego sus cualidades intelectuales, y la poesía, aunque no divina,

---

226. II 108.12.

227. II 108.13 ss.

228. II 108.17 ss.

229. II 108.30 ss.

230. II 108.14 ss.

231. Cf. *In Platonis Rem Publicam* I 177.7 ss.; 192.6 ss.; F. Buffière, *op. cit.*, pp. 27 ss.

232. *In Platonis Rem Publicam* I 178.6 ss.; para los ejemplos concretos homéricos cf. I 192.6 ss.

sí ofrece garantías de un saber auténtico: tales son muchos productos poéticos, obras admiradas por gentes sensatas, obras repletas «de admoniciones y consejos excelentes, llenas de inteligente moderación»<sup>233</sup>, y que en el caso de Homero se plasmaría, por ejemplo, cuando expone en sus mitos la física o la psicología. Por último, el tercer estado es cuando el poeta trabaja con sus poderes inferiores, la imaginación y la sensibilidad, entonces expone sólo opiniones, se encuentra al mismo nivel que el prisionero de la caverna. Esta poesía última es una especie de pintura ilusoria de la realidad, no un conocimiento exacto. Proclo reconoce que Homero se ha abandonado a veces a este tipo de poesía, condenada por Platón, pero normalmente compone en los dos primeros niveles, de los cuales son representantes Demódoco, del más inspirado, y Femio, del intermedio<sup>234</sup>.

Sobre un problema tan importante para un neoplatónico no es éste el único pasaje donde alude a ello. En este mismo *Comentario a la República*<sup>235</sup> un buen número de páginas está consagrado a la forma en que han sido elaborados los mitos relativos a los dioses por parte de los teólogos, es decir, por autores tipo Homero, Hesíodo, Orfeo, etc... En el preámbulo a su disertación<sup>236</sup>, Proclo reconoce que sus palabras han de verse como un reflejo de Platón y de su maestro, Siriano. El problema estriba, como dice el autor<sup>237</sup>, en salvar tanto Homero como Platón, en armonizar convenientemente ambos a pesar de las palabras del fundador de la Academia sobre el poeta inspirado en la *República*, tema que ya le había ocupado, según sus palabras, la disertación en el aniversario del nacimiento de Platón<sup>238</sup>. La cuestión la aborda el autor de una forma más amplia: el mito sea en Homero, Hesíodo u Orfeo, incluso cuando a simple vista narra cosas vergonzosas, monstruosas, tan distantes del Bien, ¿conviene o no a las realidades divinas? Hay que advertir que se trataba de un tema vital: el vulgo ignorante, es decir, todos aquellos que han abandonado las antiguas tradi-

233. Se habla lógicamente de la poesía moral o didáctica, donde entraría los *Opera et Dies* de Hesíodo.

234. I 194.10 ss.

235. I 71.21-86.23.

236. I 71.21-27.

237. I 69.23 ss.

238. I 69.23 ss.; cf. la nota de Festugière en su traducción del *In Rem Publicam* (vol. I, p. 86, n. 1).

ciones patrias —entiéndase cristianos— tienen por costumbre injuriar los antiguos mitos calificándolos de licenciosos e inadecuados con respecto a la divinidad, precisamente unas personas que se han dejado arrastrar por una piedad insensata<sup>239</sup>. Había que salvar la tradición genuinamente helénica por todos los medios.

Hay que partir del principio de que los mitos, si son verdaderos, han de semejarse de alguna manera a las realidades que encubren. El problema estriba en el buen o mal uso que se hace de los mitos<sup>240</sup>. El mito es a la vez fuerte y débil: presenta unas pantallas protectoras que le defienden del acceso del vulgo, de los profanos, que se quedan sólo con lo aparente, pero está inerme ante el uso que se haga de él. Por tanto, su bondad o maldad ha de calibrarse contemplando el mito en sí, en toda su profundidad, independientemente del uso irreflexivo y aventurero que hagan determinados individuos de él. El autor es consciente de la clásica acusación a los mitos homéricos de ἀισχροτήτης y ante ello Proclo responde lo siguiente<sup>241</sup>. Aquellos que alegan la incapacidad de Homero para imitar convenientemente las cosas divinas, basándose en la obscenidad aparente de algunos de sus mitos y en la grosería de algunos términos empleados en ocasiones, deberían tener en cuenta los siguientes factores. En primer lugar, hay que distinguir dos clases de mitos, según sus propósitos: mitos educativos, más filosóficos, apropiados para la audiencia de los jóvenes, y mitos más divinamente inspirados, que miran al Todo, apropiados a los ritos del arte hierático, dirigidos a los que han sido correctamente formados en las otras parcelas de la educación y que aspiran a fijar el intelecto del alma, como una especie de órgano místico, en las enseñanzas que proporcionan los mitos. En segundo lugar, hay que decir que «los padres de la mitología», al igual que la Naturaleza representa por lo dividido lo Indivisible, por la progresión en el tiempo lo Eterno, por lo sensible lo Inteligible, por lo material lo inmaterial, por lo espacial lo No-Espacial, etc..., del mismo modo ellos imitan lo divino por unos medios que, desde el punto de vista del vulgo, son lo más opuesto a lo divino.

Estas dos clases de mitos, según Proclo<sup>242</sup>, Sócrates ya los había

239. Cf. E. A. Ramos Jurado, «La posición de Proclo ante el cristianismo», *Habis* 5, 1974, pp. 25 ss.

240. I 74.9-76.17.

241. I 76.17-79.18.

242. I 79.18-81.27.

distinguido<sup>243</sup>. Por una parte, los mitos filosóficos-educativos que preparan la virtud moral, capaces de edificar al vulgo, común y familiar a los hombres, correspondientes a los estados de las almas de los jóvenes, y, por otra, los místicos-telésticos que preparan para la unión con lo divino, apropiados sólo para una minoría selecta, y que revelan con esfuerzo su verdadero sentido sólo a los realmente capacitados. A este segundo grupo pertenecen los homéricos. Sólo desde este punto de vista se pueden comprender mitos tachados vulgarmente de indecentes e inapropiados<sup>244</sup> como, por ejemplo, la expulsión violenta de Hefesto, el encadenamiento de Crono o la castración de Urano. Ciertamente no son «educativos» para los jóvenes, pero sí más profundos, comprensibles y aptos sólo para unos pocos, los verdaderamente formados. Así el pasaje de Hefesto significa la procesión de lo divino desde arriba hasta las últimas criaturas en el mundo sensible, procesión suscitada, guiada y acabada por el Demiurgo y Padre universal; en cuanto al encadenamiento de Crono significa la unión de la creación entera con la trascendencia intelectual y paterna de Crono, ligazón y unión inefable con las causas; la castración de Urano sugiere con palabras encubiertas la separación de la cadena Titánica del orden que mantiene el Todo, que los seres de segundo rango proceden de sus causas hacia una clase inferior, sin detrimento de sus causas.

En este mismo *Comentario a la República*<sup>245</sup>, Proclo nos transmite una exégesis muy interesante sobre el mito de las razas. Comienza por analizar lo que dice al respecto Orfeo, para pasar a continuación, en el centro de su disertación, al análisis de las cinco razas de Hesíodo, y, por último, analizar el problema en Platón coordinándolo con Hesíodo. Para Proclo, «el teólogo Orfeo ha transmitido la enseñanza de tres razas de hombres» que abarcan toda clase de vida humana. En primer lugar, la de oro, creada por Fanes, de quien procede, inteligible, divina e instalada en la cima de la escala de los seres. A continuación la raza de plata, gobernada por Crono, que hace conversión hacia sí misma y se piensa a sí misma, y, por último, la titánica, hecha nacer por Zeus de los miembros de los Titanes, que tiene puesta su vista en los seres inferiores y quiere vivir con estos seres y toma cuidado de los seres

243. Plato *R.* 378 a 4-6; 378 d 7-e 3.

244. I 81.27-86.23.

245. II 74.26-78.11.

de segundo rango y organiza lo inferior, pues ello es propio de la demiurgia.

«Hesíodo, según su criterio, no establece tres razas tan sólo, sino en primer lugar la de oro, luego la de plata, a continuación la de bronce, luego la raza heroica y, por último, la de hierro, estableciendo un mayor número de formas de vida»<sup>246</sup>. A la de oro le corresponde una vida inmaterial y pura, una vida conforme al intelecto, su símbolo es el oro, el único metal que no recibe herrumbre ni putrefacción, siendo su destino póstumo el demoníaco, «guardiana y preservadora del mal de la raza humana»<sup>247</sup>. A la de plata le corresponde una vida que hace procesión a la actividad mezcla de intelecto y razón: el intelecto ilumina la razón y contempla los seres. Su símbolo es la plata, metal capaz de padecer alteraciones, pero si se une al oro no hace lo contrario que el oro. La clase de vida correspondiente al bronce es una vida conforme a la razón: una razón inmaterial, libre de la tenebrosa materia, con cierta semejanza con el intelecto. Su símbolo es el bronce. La raza de los héroes, semidioses, tiene correspondencia con una vida en que la razón hace conversión hacia la vida práctica, es una mezcla de razón (que es lo que le proporciona los éxitos, las hazañas) y de pasión (que es lo que le proporciona los sufrimientos). Esta raza, dice Proclo, no posee como atribución un metal particular porque tiene contactos con la raza anterior (bronce=razón) y con la posterior (hierro=pasión). Por último, la de hierro tiene correspondencia con una forma de vida ctónica, apasionada, en la que no participa la razón y que corre el riesgo de caer en una vida totalmente bestial e irracional. Su símbolo es el hierro porque éste es un metal resistente, duro, terrizo, negro y sombrío, muy semejante a la vida que simboliza.

Por su parte, Proclo alude a la utilización del mito de las razas por Platón en la *República*<sup>248</sup>, y dice que en ella Platón ha dividido su ciudad ideal en dos niveles: una ciudad superior a la que asigna las razas de oro y plata, y otra inferior a la que asigna la de bronce

246. II 75.12 ss.

247. II 75.20. Un texto paralelo en Hierocles, *In Aureum Carmen* 417 a 13 ss. Mullach: «llamamos edad de oro a la mejor generación humana» tomando la diferencia de caracteres a partir de analogía con cosas materiales, ya que el oro es algo puro, no manchado de tierra, sin herrumbre, en oposición a los demás metales (plata, bronce e hierro), en consecuencia «al linaje santo, puro y al carácter completamente libre de maldad con razón se le llama áureo».

248. R. 546 d 8 ss.

e hierro<sup>249</sup>. A los guardianes les asigna el oro, puesto que es un metal impoluto y no mezclado con materia, a los auxiliares la plata, pues está emparentada con los guardianes y recibe de ellos razón y *paideía*, y a la clase inferior («mercenaria») el bronce y el hierro en tanto que se sirven de pasiones materiales. Y si Platón<sup>250</sup> dice que las Musas aconsejan que no se deben mezclar sus razas con las de Hesíodo, sino presentarlas separadas, es porque estima que no se pueden ni deben mezclar las especies mejores y peores de vida, sino que han de permanecer sin confusión. Por tanto, Platón y Hesíodo concuerdan, «en ambos autores designan diferentes clases de vida por medio de estos metales, que es preciso mantener no mezclados, sea que se les clasifique en cinco términos como Hesíodo, o bien, como Platón, se asigne cada vez dos a dos clases»<sup>251</sup>.

La figura de Prometeo Proclo la trae a colación varias veces en su obra de las que, en mi opinión, las más importantes son las contenidas en su *In Platonis Rem Publicam e In Platonis Theologiam*. En esta última obra<sup>252</sup>, Proclo hace un resumen, lógicamente personal, del mito de Prometeo tal y como se halla en el *Protágoras* platónico. Prometeo, para preservar nuestra especie en medio del elemento ctónico, nos procuró las artes y excitó en nosotros la facultad cognoscitiva y el pensamiento discursivo hacia la teoría de las Ideas, motivo por el que Hefesto, en el mito protagórico, presenta un carácter demiúrgico y Atenea un carácter cognoscitivo. Pero al hombre le faltaba la ciencia política, capaz de coordinar, armonizar y conducir el alma por medio de la virtud a la vida según la mente. Prometeo no podía procurárnosla, puesto que ésta se hallaba en la morada de Zeus, pero éste envía a Hermes como mensajero para que aportasen al hombre *φρόνησις* y *αἰδώς*, a condición de que esta ciencia política se repartiese a todos por igual. Por su parte, en *In Rem Publicam*<sup>253</sup> nos informa de que «es preciso, lo mismo que hay guías para una y otra marcha (sc. doble camino de las almas: de lo Inteligible a lo Inteligible y de la *génesis* a la *génesis*), así también es preciso concebir un único patrón de ambas a la vez, del ascenso y el descenso y de la doble vida en la

249. II 77.19 ss.

250. R. 547 a 2 ss.

251. II 77.29 ss.

252. V 24 (p. 297 Portus).

253. II 53.2 ss.; cf. *etiam* II 20.1.

generación de la fecundidad y esterilidad, el cual, si es preciso atenerme a mi conjetura, no puede ser otro que Prometeo, que también Platón en el *Protágoras*<sup>254</sup> dice ser el éforo de la vida humana, como Epimeteo lo es de la vida irracional, y Orfeo y Hesíodo<sup>255</sup> a través del robo del fuego y su don a los hombres muestran que el alma desciende de lo Inteligible a la generación, como señor del período de la vida humana y de las generaciones mejores y peores».

Bastantes pasajes de su obra dedica Proclo al análisis de las figuras de Necesidad y sus hijas, tal y como se halla en la *República* platónica<sup>256</sup>. Según Proclo<sup>257</sup>, en Platón 'Ανάγκη representa tanto la deidad única que preside la Fatalidad como el orden que gobierna los cuerpos celestes, designando lo que los teólogos, como Hesíodo, denominan Temis. Las Moiras representan las diosas que se han repartido la providencia de su madre Temis: Cloto, habiendo recibido como lote la esfera de los astros fijos; Atropo, la esfera planetaria, y Láquesis, el cielo entero. Un poco más adelante, en su *Comentario a la República*<sup>258</sup> vuelve sobre el mismo tema. Primero, rechaza las opiniones falsas que se han hecho sobre 'Ανάγκη, para abordar, finalmente, la verdadera concepción de ella, según su criterio<sup>259</sup>. Sigue siendo la Temis de los teólogos<sup>260</sup>, insistiendo en lo anteriormente expuesto y especificando que es «la causa del orden inherente al Universo y de la ordenación de los vivientes, y que por sus hijas dirige los movimientos de todas clases y revoluciones que han sido fijados según una única *dýnamis* intelectual, la que lleva a su término toda la revolución del divino engendrado (sc. el mundo)»<sup>261</sup>, como lo prueban Orfeo<sup>262</sup> y Hesíodo<sup>263</sup>, autor éste, reconoce Proclo, que Platón utiliza mucho<sup>264</sup>.

Existen, como es lógico, más alusiones al poeta de Ascra en la obra del discípulo de Siriano, pero sea suficiente lo dicho<sup>265</sup>.

254. 320 d 3 ss., 321 c 1.

255. Cf. *Orph. fr.* 143 Kern; *Th.* 565 ss.

256. *R.* 617 b 7 ss.

257. *In R.* II 94.15 ss.

258. *In Rem Publicam* II 204.23 ss.

259. II 207.14-208.25.

260. Cf. *etiam In Rem Publicam* II 345.4 ss.

261. II 208.20 ss.

262. II 207.23 ss., cf. *fr.* 126 Kern.

263. II 207.29 ss., cf. *Th.* 901.

264. II 208.2 s.

265. *Th.* 154 ss. (*In Ti.* III 183.26 ss.), 233 ss. (*In Ti.* III 186.17 ss.), 371 (*In Ti.* III 61.6 s.), 517 s. (*In Ti.* I 173.1 s.), 771 (*In Ti.* III 198.1), *Opera* 11 (*In Parmenidem* 658.16 Cousin), 737 (*In Ti.* III 242.31, III 170.18 ss.).

Por último, vamos a tratar de otros dos neoplatónicos con los que cerraremos nuestro análisis del papel de Hesíodo en los filósofos griegos. Nos referimos a las figuras de Damascio y Olimpiodoro. El primero de ellos contiene diversas alusiones a Hesíodo, de las cuales la más importante es la referida a la *Teogonía* 116 y ss.<sup>266</sup>. En este pasaje cosmogónico se trae a colación a Homero, Hesíodo y Orfeo, el primero de los cuales, según Damascio, estableció el comienzo en la Noche<sup>267</sup>, mientras que Hesíodo estableció primero el Caos, refiriéndose a la «naturaleza inaprensible de lo Inteligible y unificada por completo», y a la Tierra la primera que surgió como comienzo de todo el linaje divino. El segundo, desde nuestro punto de vista, es muy interesante. En su *Comentario al Gorgias*<sup>268</sup>, igual que Proclo, distingue dos clases de mitos: poéticos y filosóficos. Los primeros son mitos «simplemente hermosos, pero no sobremanera, pues no tienen hermoso su contenido aparente, sino tan sólo su contenido profundo. Los mitos filosóficos, al tener hermosos también el contenido aparente, son hermosos sobremanera»<sup>269</sup>. Un mito típicamente poético desde este punto de vista, también citado para este fin por Proclo si recordamos, es el de Crono y su prole. Para Olimpiodoro Crono es ὁ κόρος νοῦς, «el intelecto puro», por eso «dicen los poetas que devora a sus propios hijos y de nuevo los vomita, pues el intelecto hace conversión hacia sí mismo y es al mismo tiempo sujeto y objeto de su búsqueda»<sup>270</sup>. La etimología de Olimpiodoro es la platónica del *Cratilo*<sup>271</sup>, y concuerda, según Damascio, con el hecho de que Orfeo identifique también el intelecto con Crono y que el alimento del intelecto sean los propios pensamientos<sup>272</sup>.

En este *Comentario al Gorgias*<sup>273</sup>, Olimpiodoro nos obsequia con otra interesante exégesis del mito de Prometeo y Pandora. Prometeo es el éforo del descenso de las almas lógicas<sup>274</sup>, Epimeteo

266. *Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis* 124 (I, pp. 319.16 ss. Ruelle). Alusiones y ecos de *Opera et Dies*: 471 (*Vita Isidori* 75.16 Zintzen), 187 (*Vita Isidori* 81.1 s. Zintzen), 109 ss. (*Vita Isidori* 27.7 Zintzen), 243 (*Vita Isidori* 96.17 Zintzen).

267. Cf. II. XIV 261.

268. 47.1 (= 242.16-249.25 Westerink).

269. 47.1 (= 243.1 ss. Westerink).

270. 47.3 (= 244.16 ss. Westerink).

271. 396 b 6 s.

272. *De Principiis* 67 (I 146.12 ss. Ruelle) = *Orph. fr.* 131 Kern.

273. 48.6 (= 254.15 ss. Westerink).

274. 48.6 (= 254.17 s. Westerink). Olimpiodoro juega en el texto con Προμηθεύς - προμηθεΐσθαι (48.6 = p. 254.19 Westerink).

es el éforo del alma irracional, el fuego simboliza el alma lógica, su robo encubre el hecho de que, siendo el lugar propio del alma el superior, sin embargo es conducida a un lugar ajeno, el terreno y material, el nártex simboliza el cuerpo dentro del cual es transportada el alma, la oposición de Zeus simboliza que tanto Prometeo como Zeus querían que el alma permaneciera arriba, en su lugar propio, pero, puesto que tenía que descender, el mito deja lo mejor para Zeus, es decir, la resistencia a que el alma descendiera, y finalmente Pandora es el alma irracional<sup>275</sup>. Interesante y coherente versión la que nos ofrece desde su propia perspectiva Olimpíodoro.

También, al igual que Proclo, Olimpíodoro nos ofrece una exégesis de la unión Zeus-Temis<sup>276</sup>, asignando a Eunomía el gobierno de los astros fijos, pues en esta esfera el movimiento es siempre igual, a Díke los astros errantes, pues en esta esfera hay *διάκρισις*, y, por tanto, se precisa *δίκη*, y, por último, asignando aquí a Eirene, pues aquí hay lucha y, donde ello ocurre, se necesita la Paz.

Hemos llegado al final de nuestro análisis, que no pretende ser exhaustivo, y queda abierto a ser retomado como el diálogo platónico. Como en el caso de Homero, la filosofía griega no abandonó nunca a Hesíodo. Cierto es que no llega a la «apoteosis» del poeta de Quios, pero, aún así, hay que reconocer que el poeta de Ascra fue uno de los autores más citados, utilizados y cuidados de la Antigüedad. Entró en el bagaje que debía portar consigo un verdadero hombre culto que se preciara de ello. Tuvo sus detractores, como Homero, pero fueron muchos más sus defensores. Como en el otro «poeta divino», sus palabras fueron manipuladas de forma que dijeran lo que querían que dijeren. Todas las épocas plasmaron en él sus ideas. «Filósofo», «teólogo», «sofista», poeta divino, sus mitos fueron interpretados fundamentalmente, como los homéricos, tanto física, como teológica o moralmente. Como es lógico, las recurrencias más importantes, los centros de interés para la filosofía griega, son el mito de la sucesión en el reino celeste, Prometeo y Pandora, la cosmogonía y el mito de las razas preferentemente. De los *Opera et Dies* además se sacan sentencias

275. 48.7 (= 255.17 Westerink).

276. In *Platonis Gorgiam Commentaria* 47.5 (= pp. 246.13 ss. Westerink). Otras alusiones y citas hesiódicas en este comentario: 26.3 (= pp. 139.25 s. Westerink) = *Op.* 40; 48.7 (= pp. 255.28 ss. Westerink) = *Op.* 58; 11.2 (= pp. 65.21 ss.) = *Op.* 46.

válidas que adornan y corroboran las opiniones de los filósofos. Buen moralista en los *Opera*, y buen «teólogo», si se le hace una acertada exégesis, en la *Teogonía*. Así fue, en líneas generales, visto por los filósofos.