

## EL DISCURSO DE PITÁGORAS EN LAS METAMORFOSIS DE OVIDIO

### Introducción

Adecuado para el *carmen perpetuum* de Ovidio, el interés por la función precisa del discurso de Pitágoras en el libro 15 de *Las Metamorfosis* continúa de manera incesante. Las discusiones recientes han proporcionado algunas perspectivas nuevas valiosas<sup>1</sup>, pero parece útil en este punto dar otra mirada comprensiva a esta parte importante de la *chef d' oeuvre de Ovidio*. Por "comprensiva" no quiero decir un recitado detallado de las interpretaciones anteriores *prima ab origine mundi*. Mi interés es, más bien, la totalidad de los variados aspectos del pasaje. Comenzaré por un breve panorama de algunas de las premisas obvias y luego exploraré algunas de sus ramificaciones.

Primero, con más de 400 versos, este es uno de los episodios más largos de *Las Metamorfosis*. Como se da en el libro final, podemos asumir que tiene algún tipo de propósito programático o, como es siempre el caso con Ovidio, que tiene varios propósitos. Sólo en términos de tradiciones literarias, Ovidio nos ha estado entreteniéndolo en los precedentes catorce libros con un vasto aparato de estilos y géneros; es claro que esta variedad, más que la interpretación en términos de las imposiciones del género, es la significación real del rol del género en *Las Metamorfosis*<sup>2</sup>. Hasta el último libro, no ha habido ninguna disquisición filosófica extensa, ni un discurso todavía más largo que el de Ulises en el Libro 13. Una de las razones, por lo tanto, para que Ovidio incluyera esta fanfarronada filosófica es simplemente para redondear su entera colección de bravura con otra pieza más de bravura.

Segundo, la elección de Pitágoras congeniaba con este propósito y otros varios. Para el tiempo de Ovidio, el pitagorismo se presentaba como una colección sincrética de las enseñanzas de varias escuelas filosóficas, misticismo, especulación pseudo-científica, y sistemas religiosos y espirituales<sup>3</sup>. En concordancia con esto, el Pitágoras de Ovidio ofrece un fárrago ecléctico en deuda con todos los tipos de enseñanza filosófica: la propia, la de Heráclito, la de Empédocles, y la de los estoicos, junto con alusiones frecuentes a Lucrecio y los epicúreos, sobre todo por necesidad de contraargumentación. El procedimiento encuentra su

<sup>1</sup> Esp. Myers (1994) y Hardie (1995).

<sup>2</sup> Para la combinación e interacción de géneros en *Las Metamorfosis* véanse los útiles artículos de Horsfall (1979) y Farrell (1992); cfr. Sodalow (1988) 18-25. La reseña de W. S. Anderson al libro de S. Hinds, *The Metamorphoses of Persephone* (Cambridge 1987) en *Gnomon* 61 (1989) 356-8 pone la cuestión del género en una perspectiva relacionada con otras cuestiones de las que debieran ocuparse los estudiosos de Ovidio.

<sup>3</sup> Véase Burkert (1961) 236-246 para un resumen conciso y sustancial; más detalles en Ferrero (1955) y, con una excelente colección de fuentes antiguas, Garbarino (1973).

te para algunas de sus caracterizaciones en la *Eneida*<sup>9</sup>. La integración virgiliana de mito y filosofía era en varios sentidos una respuesta a Lucrecio, a quien también debemos considerar en este contexto.

Finalmente, y sin entrar en todos los detalles de la narratología, la presentación del tema y de los ejemplos de cambio que hace Pitágoras claramente reclama una comparación con la propia presentación narrativa de Ovidio en el resto de *Las Metamorfosis*. ¿Es el filósofo un contraste para el poeta o un complemento?

## 2. ¿Por qué Pitágoras?

Para la audiencia romana, la elección de Pitágoras, por parte de Ovidio, como el filósofo arquetípico tenía pleno sentido. Desde el tiempo de Aristóteles, estaba acreditado como el εὐρετής de la misma palabra φιλόσοφος<sup>10</sup>. La investigación moderna muestra escepticismo ante este reclamo, pero éste encontró una amplia resonancia en la antigüedad y llegó a ser un artículo principal en los manuales hasta el tiempo de Isidoro de Sevilla; Cicerón proporciona uno de los más largos testimonios en *Tusc.* 5.8-9. En segundo lugar, Pitágoras tenía una afiliación romana que era particularmente adecuada para uno de los principales temas del último libro de *Las Metamorfosis*, la transferencia de Grecia a Roma. El tema se continúa con el relato de la llegada de Asclepio a Roma y, por ese motivo, con el *katasterismos* de Julio César; otro lazo es que uno de los apelativos de Pitágoras, acuñado en Crotona, era "Apolo Hiperbóreo"<sup>11</sup> -y por supuesto Apolo era el padre de Asclepio y el dios patrono de Augusto.

El componente romano de Pitágoras necesita algún comentario adicional. Un aspecto es el desarrollo del pitagorismo en Italia y en Roma. El otro es la asociación de Pitágoras y Numa. Mi objetivo, en ambas instancias, es trabajar para definir el horizonte de expectación de los contemporáneos de Ovidio.

Pitágoras, *ortu Samius* (15.60), emigró a Crotona y en la Magna Grecia tuvo la fama de haber instruido a los romanos, junto a los Lucanios, Messapianos y Peucetinos.<sup>12</sup> Los testimonios del continuo interés romano en él incluyen, además del lazo con Numa, la elección de Pitágoras, por parte de los romanos, como "el griego más sabio" a ser honrado con una estatua en el *Comitium* en algún momento en el siglo IV a. C.<sup>13</sup>, y la *gens* Emilia haciendo derivar su nombre de uno de los hijos de Pitágoras<sup>14</sup>. En cuanto al pitagorismo, Aristóteles lo llamaba

<sup>9</sup> Cairns (1989) cap. 1-3.

<sup>10</sup> En Heraclides del Ponto; las distintas fuentes son consignadas y discutidas por Burkert (1960).

<sup>11</sup> Aeliano *Var. Hist.* 2.26 (citando a Aristóteles); cfr. Iambl. *Vita Pythag.* 140. Otro punto de conexión sería el reclamo de Pitágoras de ser Euforbo reencarnado (*Met.* 15.261), que estaba fuertemente asociado con Apolo en la *Iliada*. Según Diogenes Laertius 8.21, Pitágoras recibió sus enseñanzas de la sacerdotisa délfica; de ahí *Delphos meos . . . recludam . . . et augustae reserabo oracula mentis* (*Met.* 15.144-5). Sobre *augustae*, véase Bömer *ad loc.*

<sup>12</sup> Aristoxenos fr. 17 (Wehrli) = Porph. *Vita Pythag.* 22; Iambl. *Vita Pythag.* 241; Diog. Laert. 8.14.

<sup>13</sup> Plinio, *NH* 34.26; Plut. Numa 8.10; cfr. Coarelli (1985) 119-23.

<sup>14</sup> Plut. *Aem.* 2.2; Festus p. 23 L.; cfr. Burkert (1961) 237 n.5 y Maltby (1991) 12-13.

simplemente “la filosofía italiana”<sup>15</sup>. Pero, ¿qué era? Las fuentes antiguas reconocen que el viejo, el auténtico pitagorismo, se había extinguido. Esto, sin embargo, no significaba el final de una producción creciente de “pseudo-Pythagorica”, sobre todo en tiempos helenísticos, que obviamente respondía a una demanda considerable. Había, en palabras de Walter Burkert, una inundación de escritos pitagóricos, pero no había ningún pitagórico<sup>16</sup>. Para la República tardía, eso había cambiado: Varrón quiso ser sepultado *Pythagorico modo* (Plinio, *NH* 35.160), Nigidio Figulus fue exiliado; y se atribuyó a Sextio el establecimiento de una secta pitagórica que, a pesar de su corta vida, fue *roboris Romani* (Sen. *NQ* 7.32.2)<sup>17</sup>.

El carácter del pitagorismo nuevo y romano, sin embargo, era muy diferente del antiguo. Compartía -como lo observé ya de pasada-, una tendencia hacia la convergencia sincrética al incorporar aspectos del platonismo y del estoicismo, en particular debido a la influencia de Posidonio<sup>18</sup>. El fenómeno es parte de un panorama todavía más amplio. Por un lado se relaciona con la clase de eclecticismo poético e intelectual que informa, por ejemplo, el pensamiento de Horacio en la primera Oda Romana<sup>19</sup>, *i.e.* una suerte de *Allgemeinbildung* filosófica<sup>20</sup>. Por otro lado, y en un nivel más popular (pues en contraste con Horacio, Ovidio nunca proclamó *odi profanum vulgus et arceo*) la ciencia dura nunca tuvo atractivo en Roma y la filosofía sería tenía una audiencia limitada. Lo que se demandaba era “lo popular, lo facilitado, y lo grosero... Un romano que inquiriera acerca del cosmos y las fuerzas y leyes que lo rigen, no iba al *Timeo* de Platón, ni a Arquímedes y Eratóstenes, sino a un extracto de cosmología platónica, aristotélica y estoica que, en combinación con algún vistazo aislado y a medio entender hacia la ciencia, hubiera sido reunido en un todo pseudo-científico y puesto bajo el nombre de Pitágoras”<sup>21</sup>. En pocas palabras, la audiencia de Ovidio no se iba a fijar en Pitágoras para la ciencia dura o la filosofía, y tampoco debiéramos hacerlo nosotros. Esto no significa que el (Neo)Pitagorismo y su fundador titular hayan sido tenidos en baja consideración o tomados a risa. Las burlas de Horacio a Laberio, tal como las dirigidas a Sócrates por Aristófanes, más bien confirman que Pitágoras y sus supuestas enseñanzas eran un asunto de fascinación local para el gran público. Si Ovidio quiso mezclar un poco de “filosofía” en *Las Metamorfosis*, no pudo haber hecho una mejor elección. Una confirmación adicional de su conveniencia proviene de las decoraciones mitológicas, 28 en total, de la “basilica” pitagórica subterránea en la Porta Maggiore: “La singulière architecture et la proliférante richesse du décor semblent avoir été conçues pour

<sup>15</sup> οἱ Ἰταλικοί: *Met.* 987a10, 31; 988a26.

<sup>16</sup> Burkert (1961) 234.

<sup>17</sup> Sobre los Sextii, véase Ferrero (1955) 360-78; cfr. von Arnim en *RE* II.4.2040-41.

<sup>18</sup> Ferrero (1955) 268-80; Segl (1970) 103-4 (con referencia a Lafaye); Bömer (1986) 269-70.

<sup>19</sup> Cairns (1995) 122.

<sup>20</sup> Cf. Bömer (1986) 270-71; Due (1974) 30; Segl (1970) 94-6.

<sup>21</sup> Burkert (1961) 245; cfr. Hirzel (1891) 1308-11.

défier à jamais toute tentative d'exégèse systématique"<sup>22</sup> -una caracterización también adecuada para las *Metamorphoses*.

### 3. Pitágoras y Numa

La asociación de Pitágoras y Numa era un tópico igualmente fascinante. El testimonio más temprano es el de Aristóxeno<sup>23</sup>, lo que no debe llevarnos a creer que los escritos de Aristóxeno llegaron a Roma en el siglo IV e inmediatamente produjeron la aceptación de la historia. Esto concuerda bien con la fascinación helenística por las cosas pitagóricas. Apenas puede haber dudas, sin embargo, de que el relato ganó mayor circulación y estuvo bien establecido en Roma para comienzos del siglo II. Era difícil desalojarlo; como ha sido correctamente observado, los ataques vehementes -sobre este relato- por parte de Cicerón, Dionisio, Livio y otros, son indicadores de la fuerza de la leyenda. Para estos escritores, no había necesidad de machacar sobre el absurdo cronológico, si sólo unas pocas almas extraviadas creyeran que Numa había sido instruido por Pitágoras. El relato de Plutarco es un buen ejemplo de la obstinada longevidad de la historia. Él afronta el problema en el primer capítulo de su *Vida de Numa*, ofrece varias explicaciones y justificaciones, y luego procede, en el capítulo 8, a hacer un recuento de la relación de Numa con Pitágoras, incluyendo una lista de las instituciones romanas deudoras de los preceptos del filósofo. Con todo lo que le gusta el relato tradicional, Plutarco se ve obligado a dejar sentado, en la oración final, que hay una gran dosis de disputa (ἀμφισβητήσεις) acerca de estos temas y que sería provocativo proseguir con ellos.

Uno de los incidentes más resonantes en la tradición del relato tuvo lugar en el 181 a.C. Según el recuento más antiguo, el de Casio Hemina<sup>24</sup>, el arca de piedra de Numa apareció en el Janículo en el curso de una excavación. Contenía también varios libros, y en sus *libris scripta erant philosophiae Pythagoricae-eosque combustos a Q. Petilio praetore, quia philosophiae scripta essent*. En la subsiguiente tradición de los *Annales* tienen lugar los habituales agregados: se dice ahora que los libros, variando en cuanto a su número, consisten igualmente en las leyes pontificales de Numa y en los escritos filosóficos (*Graecos o Pythagoricos*). En el relato de Livio (40.29.2-14), hay dos arcas y son quemados dos grupos de libros, mientras que Valerio Máximo (1.1.12) dice que sólo los libros griegos fueron quemados *quia aliqua ex parte ad solvendam religionem pertinere existimabantur*, versión

<sup>22</sup> Sauron (1994) 630.

<sup>23</sup> Véase nota 12, arriba. Garbarino (1973) 63-72 ha reunido convenientemente las fuentes antiguas (20 en total). Para discusiones extensas, véase Ferrero (1955) 142-7; Garbarino (1973) 230-38; Gruen (1990) 158-70.

<sup>24</sup> Fr. 37 Peter = Plinio *NH* 13.84-6. Los testimonios (12 en total) en Garbarino (1973) 64-9. La discusión más reciente, que sigue lineamientos diferentes a los míos, está en Gruen (1990) 163-70; cfr. Gruen (1992) 259.

que sigue Lactancio (*Div. Inst.* 1.22.1, 5-6). Plutarco (*Numa* 22.2-3) no pierde la oportunidad de apuntar que Numa seguía la práctica pitagórica al ordenar que los libros (pontificales) que había escrito debían ser sepultados con él mientras que sus preceptos debían ser memorizados y transmitidos. De acuerdo con esto, cuando los libros fueron hallados junto con “otros doce libros de filosofía griega”, el *praetor* los hizo sepultar porque no era *ius* o *fas* que los mismos se dieran a publicidad (*Numa* 22.8).

Como podía esperarse, el episodio recibió varias interpretaciones, a veces muy elaboradas. Yo me inclino sobre todo a seguir el informe de Hemina, que es el más cercano en el tiempo al suceso y está libre de ornamentación. Sólo habla de los libros pitagóricos hallados con Numa. Los autores posteriores agregaron los libros pontificales porque eran de rigor para Numa, y esto pudo conducir al absurdo de dos paquetes de libros que debían ser quemados. La versión de Hemina, y la acción seguida por el magistrado romano, adquiere sentido en el contexto de charlatanería que produjo “pseudo-Pythagorica” en masa. Lo que importa para nuestro propósito es que la tradición que vinculaba a Pitágoras con Numa estaba extendida, viva, y controvertida.

Ovidio escribió su propia versión contra este telón de fondo y podía esperar que sus lectores estuvieran familiarizados con él. Por lo tanto no tenía que someter la leyenda a la misma crítica abierta, racionalista y cronológica como otros escritores de la República tardía o de la época augustea; sus lectores podían hacerlo por sí mismos. La conclusión de que Ovidio pasa por alto el problema o incluso que aceptó la leyenda ignora al lector implicado y los matices naturales de la poesía. Como tan a menudo, las propias indicaciones de Ovidio no son entrometidas sino plenas de sentido.

Ovidio se aparta de la mayoría de las versiones de la leyenda al no hablar de Numa como encontrándose de hecho con Pitágoras. En su búsqueda de *rerum natura* (15.6), Numa viaja a Magna Grecia. Uno de los *seniores* nativos (15.10) -un narrador ovidiano favorito, especialmente cuando busca distanciarse del relato<sup>25</sup>- le cuenta acerca de la fundación de Crotona. Los sucesos pertenecen al *veteris aevi* (15.11): Numa y Pitágoras no son contemporáneos. El destinatario, por lo tanto, del discurso de Pitágoras no es Numa, sino *coetus silentum* (15.66); el cambio de Numa por ellos se enfatiza por la repetición de *rerum causas* (15.68), que ahora ya es un tema en el discurso de Pitágoras a ese grupo. Pero ¿qué grupo es? En otros lugares en Ovidio y en la poesía latina *silentes* son los difuntos<sup>26</sup>. Otra vez el lector tiene la posibilidad de elección entre entender la frase en ese sentido o referida al silencio proverbial predicado por los pitagóricos. Además de no

<sup>25</sup> Cfr. *Met.* 8.721-2, con mis comentarios en *Augustan Culture* (1996) 232-3.

<sup>26</sup> *Met.* 13.25; cfr. *Hor. Epod.* 5.51; *Lucan* 6.513; *Sen. Med.* 740; *Verg. Aen.* 6.432; *Prop.* 3.12.33. Sigo a Barchiesi (1989) 76-7 antes que a Bömer *ad loc.* Puede haber más todavía: Platón (*Phaedo* 64 a-b) menciona una tradición (¿cómica?) según la cual los filósofos estaban endémicamente enamorados de la muerte; cfr. los testimonios de la Comedia Nueva bajo el título de “Pythagoristen” (Diels-Kranz 58E).

ser el oyente original, Numa entra en las dos cuentas. Desde la perspectiva temporal de los lectores de Ovidio, Numa está muerto, por supuesto, desde hace mucho tiempo y, en cuanto a su silencio, no escuchamos una sola palabra de él o acerca de él a lo largo del recuento que hace el informante de la disquisición de Pitágoras. Numa reaparece recién al final como el pretendido beneficiario de las instrucciones de Pitágoras (15.479-84):

*talibus atque aliis instructum pectora dictis  
in patriam remeasse ferunt ultroque petitum  
accepisse Numam populi Latiaris habenas.  
coniuge qui felix nympha ducibusque Camenis  
sacrificos docuit ritus gentemque feroci  
adsuetam bello pacis traduxit ad artes.*

Estos pocos versos compactos no sólo contrastan deliberadamente con la verbosidad de Pitágoras, sino que no hacen nada para establecer a Numa como su seguidor. El principal interés romano en la filosofía era por la ética, y había una gran cantidad de material pitagórico relevante en torno. Ovidio sistemáticamente lo ignora, relegándolo, en el mejor de los casos, a los inarticulados *aliis dictis*. Reduce la ética pitagórica al vegetarianismo -este es el tema de la *peroratio* en los versos 459-78 a los que se refiere *talibus dictis*- y, todavía más importante, “lo presenta en una posición más extrema de la usualmente atribuida a Pitágoras”<sup>27</sup>. Esto no hace del discurso de Pitágoras una parodia -etiquetas tales son demasiado simples porque el discurso es más que unidimensional- pero reduce la credibilidad de Pitágoras en tanto filósofo. Más aún, el vegetarianismo estridente, por supuesto, *no era una* de las enseñanzas de Numa, ni es probable que hubiera figurado en los escritos de Castor de Rodas (un cronógrafo prorromano, siglo I a. C.) que “aceptaba que las instituciones romanas tempranas habían sido influidas por el pitagorismo”<sup>28</sup>. Una vez más, Ovidio pasa por alto una conexión que podría haber hecho, como lo sabemos por Plutarco. Plutarco (*Numa* 8.8) relata que los sacrificios de Numa “tenían una gran similitud con los ceremoniales de Pitágoras, porque no se celebraban con efusión de sangre, sino que consistían en harina, vino, y las ofrendas menos costosas”. Ovidio rechaza esta tradición de dos maneras. En primer lugar, atribuye a Egeria y las Camenas, y no a Pitágoras, haber ayudado a Numa a establecer *sacrificos ritus* para los feroces romanos<sup>29</sup>. En segundo lugar, no dice nada de su carácter incruento, ni tampoco atribuye a Pitágoras el origen de los sacrificios incruentos en la versión paralela de los *Fasti* (1.337). De hecho, más adelante en los *Fasti*, en conexión con el oráculo por incubación de Fauno, se lo muestra a Numa sacrificando ovejas y una

<sup>27</sup> Rawson (1985) 294.

<sup>28</sup> Rawson (1985) 293, sobre la base de Plut. *Quaest. Rom.* 10.

<sup>29</sup> Cfr. Barchiesi (1989) 79.

vaca preñada (4.652, 671).

*Ferunt*, como ha sido observado<sup>30</sup>, sirve a la vez para tomar distancia y para dar a la historia la pátina de antigüedad. En esta instancia, el primer efecto parece ser predominante: en su catálogo de parejas de maestro y discípulo en *Ex Ponto* 3.3.41-44, Ovidio sólo usa la misma expresión para calificar a Numa y a Pitágoras. Al mismo tiempo, y a lo largo de *Las Metamorfosis*, Ovidio deja espacio suficiente incluso para el verdadero creyente<sup>31</sup>. Aunque no hace a Pitágoras y a Numa contemporáneos, se abstiene de apuntar, como lo había hecho Dionisio con cierta extensión (*Ant. Rom.* 2.59.3-4), que Crotona fue fundada cuatro años después de que Numa accediera al poder. Además, la determinación del alcance de *aliis dictis* queda enteramente por cuenta del lector. Es lo suficientemente elástico como para permitir la inclusión de los tópicos filosófico-científicos que Pitágoras esboza al inicio (*Met.* 15.66-72), pero que deja completamente sin desarrollar<sup>32</sup>.

#### 4. "Filosofía" en el discurso de Pitágoras

Ovidio no tarda en desengañar al lector de cualquier expectativa por un discurso filosófico serio. El tema primario, concisamente volcado en los versos 177-78 (*nihil est toto, quod perstet in orbe. cuncta fluunt*), es por supuesto heraclíteo, aunque para el tiempo de Ovidio pertenecía a la filosofía popular, si no simplemente al reino de la expresión proverbial<sup>33</sup>. Además, en la primera oportunidad (15.186-236) Ovidio ignora los principios cósmicos corrientes de los pitagóricos y otros, y en su lugar hace presentar a Pitágoras algunos ejemplos rutinarios, si no banales, del cambio: i.e. noche, día, las estaciones, y las edades del hombre. El resultado no es una doctrina filosófica compleja, sino una visión cotidiana de lo obvio. La ecuación entre las edades y las estaciones puede remontarse a Pitágoras<sup>34</sup>, pero claramente era una de sus propiedades intelectuales menos desafiantes. El narrador resulta ser un filósofo; estamos tratando, para usar la frase de Quintiliano para la unidad impresionista de *Las Metamorfosis* (*Inst. Or.* 4.1.77), con una especie, con la apariencia de filosofía más que con algo de sustancia.

De modo similar, la discusión subsiguiente sobre los elementos (237-51) ya era propiedad común de casi cualquier escuela filosófica. Esto se refleja por la variedad de fuentes que los eruditos modernos han identificado, tales como "eclecticismo peripatético", "epicúreo temprano" {"jungepikureisch"}, y estoico, especialmente de Posidonio<sup>35</sup>. Empédocles también figura en la mezcla, pero di-

<sup>30</sup> Por Bömer *ad loc.*

<sup>31</sup> La historia de Filemón y Baucis es otro paradigma; véase Galinsky (1975) 202.

<sup>32</sup> Cfr. Myers (1994) 141-2.

<sup>33</sup> Documentación detallada en Segl (1970) 43-4 y Bömer *ad loc.*

<sup>34</sup> Diog. Laert. *Vita Pythag.* 8.10; discusión exhaustiva en Segl (1970) 51 y Bömer *ad loc.*

<sup>35</sup> Véase Haupt/Ehwald/von Albrecht (1966) y Bömer *ad loc.*

fácilmente en una posición privilegiada<sup>36</sup>. Estamos tratando con un eclecticismo -una característica muy augustea- que implica la convergencia de escuelas filosóficas diferentes. En la primera oda romana de Horacio, podían ser llamadas en apoyo del *mos maiorum*; en el discurso de Pitágoras, ilustran que el cambio es un tópico común a todas las escuelas filosóficas. En ambos casos, el esfuerzo es para producir una coloración filosófica y no un intento sectario de tratar exhaustivamente con los principios específicos de una filosofía o de la otra. También ha sido observado que Ovidio, en este pasaje, “utiliza términos (filosóficos) sin preocuparse por el significado que tuvieran en la literatura anterior”<sup>37</sup>. La falta de preocupación por la terminología, sin embargo, es sólo un resultado de la más fundamental falta de preocupación por el tema mismo: tan pronto Pitágoras proclama que *haec quoque non perstant* (15.237), haciendo eco del tema de *cuncta fluunt* (15.178), como de pronto habla del *mundus* como *aeternus* (15.239), lo que puede ser un chiste. De manera conforme, había usado *aether* en el verso 195 desprovisto de las numerosas connotaciones que el término había adquirido en la filosofía y ciencia anteriores<sup>38</sup>.

La señal de la “filosofía” de Pitágoras está constituida por sus mandatos, entre los que encuadra su discurso, contra los sacrificios de animales y el consumo de carne animal. Parece que en las enseñanzas de los Sextii, la razón para el énfasis sobre el vegetarianismo no era la metempsicosis, sino la higiene, y evitar la crueldad hacia los animales<sup>39</sup>. Ovidio sigue ese énfasis: su pintura de la víctima sacrificial (15.130-140) se presenta con inusual simpatía, como lo es el llamado final de Pitágoras (462-69)<sup>40</sup>. Pero no estamos tratando aquí con la filosofía. Se evitan la espiritualidad y la metafísica y aunque Ovidio imprime una nota humanitaria, este vegetarianismo extremo no era parte, como vimos antes, ni de la principal corriente romana ni del legado de Numa.

La negativa de Ovidio a desarrollar la filosofía pitagórica con propiedad ha sido preparado en los libros precedentes y corresponde al contexto general de su esfuerzo por distanciarse de los credos filosóficos. Por ejemplo, en contraste con la crítica racionalista de Lucrecio que negaba la existencia de los *portenta* míticos tales como Escila y los Centauros, Ovidio por supuesto los hace las piezas centrales de algunas de sus propias historias<sup>41</sup>. De modo similar, Lucrecio (2.700-703, 707) había rechazado la posibilidad de metamorfosis de humanos en árboles; en *Las Metamorfosis*, las transformaciones de Daphne y de las hermanas de Faetón figura de manera prominente cerca del comienzo del poema. Ovidio deliberadamente eligió estos *exempla* para el contraste porque éstos mostraban a Lucrecio en su punto más doctrinario, una actitud que no informa de manera

<sup>36</sup> Segl (1970) 136 n.223; cfr. Bömer *ad* 252-3.

<sup>37</sup> Segl (1970) 47 (con referencia, por ej., a *quattuor genitalia* en el verso 239).

<sup>38</sup> Segl (1970) 45-7.

<sup>39</sup> Sen. *Epist.* 108.18; véase Haussleiter (1935) 296-9 y Ferrero (1955) 374-5.

<sup>40</sup> Galinsky (1975) 141-3.

<sup>41</sup> Lucr. 2.700-29; 4.732-45; 5.878-924; véase Myers (1994) 145-7.



consistente el tratamiento del mito por parte del poeta epicúreo<sup>42</sup>. Deberíamos tener presente, por supuesto, que Ovidio es no canónico en todos los sentidos y no sólo con respecto a los filósofos y a los poetas filósofos: mientras que la pintura, por ejemplo, de delfines sobre los árboles y los jabalíes en las aguas es la marca oficial del mal artista en el *Ars Poetica* (29-30) de Horacio, no les lleva mucho tiempo a estas viñetas materializarse en la descripción ovidiana del diluvio (*Met.* 1.302-3, 305).

## 5. Poesía y Filosofía: la paradoxa y la cosmogonía

Como lo ha notado la mayoría de los comentaristas, casi la mitad del discurso de Pitágoras, el catálogo de *mirabilia* y *paradoxa* (15.259-452), prácticamente no tiene base en el pitagorismo, ni en el antiguo ni en el nuevo. La conexión más estrecha que podemos hacer es con el tratado de (Pseudo)Socion sobre la paradoja de ríos, fuentes y estanques<sup>43</sup>, pero el punto más importante es que el tratamiento precedente del pitagorismo que hace Ovidio ha dado el tono: no debemos esperar ahora una exploración de los fenómenos en términos de ciencia probatoria y de filosofía. La relación de la paradoxografía con la ciencia griega corresponde a la de la pantomima con la tragedia griega: cualquier cosa seria y sustancial se elimina en favor de recortes pequeños, fácilmente digeribles, concentrados en lo fascinante y sensacional<sup>44</sup>. Ambos desarrollos son el resultado del gusto de un público amplio, y Ovidio conocía a su audiencia. Para su tiempo, la ciencia y la pseudo-ciencia estaban entremezcladas en la Grecia helenística y en Roma, y la abundante colección de Plinio el Viejo proporciona un testimonio continuo<sup>45</sup>. Aun cuando la distinción entre las dos pueda resultar más clara para nosotros que para los contemporáneos de Ovidio, el *De Rerum Natura* de Lucrecio había mostrado que el pensamiento racional y científico no era incompatible con la poesía. Luego, la presentación de un contraste elaborado entre modos filosóficos y poéticos no es uno de los objetivos del discurso de Pitágoras. En su primera parte, Ovidio nivela la filosofía al punto de que resulta indiferenciada de las ideas generalizadas, populares, mientras que en la segunda parte simplemente yuxtapone, más que opone, explicaciones científico-filosóficas y poético-mitológicas en su largo catálogo de sucesos milagrosos.

Franz Bömer y Sara Myers han documentado exhaustivamente este procedimiento con ejemplo tras ejemplo<sup>46</sup>. Me limitaré, por lo tanto, a unos pocos comentarios adicionales. Uno concierne a la mención de la fuente de aguas mara-

<sup>42</sup> Gale (1994); cfr. adelante, sección 6.

<sup>43</sup> Segl (1970) 57 con n.265; Crahay y Hubaux (1958) 286.

<sup>44</sup> Véanse las colecciones de los paradoxógrafos griegos en Westermann (Amsterdam 1963) y Giannini (Milan 1965). Cfr. Galinsky (1996) 265-6 sobre las afinidades de la pantomima y *Las Metamorfosis*; de allí el camino conduce al Ovidio "bouffon" del siglo XVII (Moog-Grünwald [1979] 124-56).

<sup>45</sup> Cfr. Myers (1994) 150-52 con n. 79.

<sup>46</sup> Bömer (1986), esp. *ad* 15.324; Myers (1994) 152-9.

villosas cerca del pueblo de Clitor en Arcadia (15.324-8). Cualquiera que bebiere de ellas se abstendría de beber vino a perpetuidad. Ovidio comprime la explicación científica en un verso; de hecho, no es tanto una explicación como una observación de hecho: *seu vis est in aqua calido contraria vino* (324) [“hay una fuerza en el agua que se opone al calor del vino”]. Luego pasa a resumir el relato mitológico (325-8):

*sive, quod indigenae memorant, Amythaone natus,  
Proetidas attonitas postquam per carmen et herbas  
eripuit furiis, purgamina mentis in illas  
misit aquas odiumque meri permansit in undis.*

La explicación mitológica es cuatro veces más larga que la científica. Sin embargo, antes de interpretar esto como que Ovidio privilegia a la poesía por encima de la filosofía natural, necesitamos mirar solamente a Vitruvio. Vitruvio trata de fenómenos tales en la primera parte del Libro 8, concerniente a la hidrología. En algunos casos, incluyendo el de las fuentes de Clitor que impiden el vino, ni siquiera se molesta en sugerir una causa científica. En cambio, simplemente cuenta la historia, expandiéndola, en el caso de Clitor, hasta citar completo el epigrama de diez versos que estaba inscripto en el lugar (8.3.21). Si un escritor prosaico de pernos y tuercas como Vitruvio, quien subrayaba que un arquitecto debía estudiar filosofía con diligencia (1.1.3), pudo llegar a darse cuenta de que la filosofía natural no podía ir muy lejos en tales instancias, otro tanto haría Ovidio.

Más aún, la mención de explicaciones alternativas para fenómenos maravillosos tiene un precedente amplio en *Las Metamorfosis* 1-14, incluso aunque no estén inmediatamente colocadas una con la otra<sup>47</sup>. Ovidio le avisa al lector atento en su misma introducción de Pitágoras. Los temas del sabio incluyen *quae fulminis esset origo, / Iuppiter an venti discussa nube tonarent* (15.69-70). En cuanto a la causa del relámpago, Ovidio ya presentó una causa naturalista en 1.56 (*cum fulminibus facientes fulgora ventos*) sólo para proceder a pintarlo como el tradicional equipamiento mitológico de Júpiter (1.197, 253); los rayos son ahora *tela... manibus fabricata Cyclopum* (1.259). Asombra poco, entonces, que Pitágoras realmente no tenga nada más que decir sobre el asunto. También se dan explicaciones duales similares para la creación del hombre (1.78-83, cfr. 1.363-4), el soporte del éter y del aire sobre la tierra (1.26-31, 2.293-7), y la causa del arco iris (6.61-4, 11.589-90). Una explicación no es mejor que la otra.

Tampoco lo es su credibilidad, y esto produce otro punto en común entre la poesía y la filosofía. Justo antes de que el filósofo empiece a hablar, Ovidio comenta que sus enseñanzas pueden ser aprendidas, pero no conjuntamente creí-

<sup>47</sup> Cfr. Little (1970) 349-55. Un procedimiento emparentado es el uso frecuente de Ovidio del “lenguaje de la física para describir mitos de la naturaleza más fabulosa” (Myers [1994] 49, con una discusión de varios ejemplos en pp. 47-9; cfr. adelante, sección 6.

das: *primus quoque talibus ora / docta quidem solvit, sed non et credita, verbis* (15.73-4)<sup>48</sup>. En su posición, los versos se refieren al discurso entero, pero no a los mandatos de Pitágoras acerca del vegetarianismo o la metempsicosis. Ovidio, a su turno, en su apología a Augusto explícitamente caracteriza el asunto principal de *Las Metamorfosis* como algo que no debe ser creído (*Trist.*2.63-64):

*inspice maius opus, quod adhuc sine fine tenetur,  
in non credendos corpora versa modos.*

(Mira mi obra mayor, que todavía está inacabada, mira  
los cuerpos que fueron transformados de manera increíble).

La aseveración se refuerza con la enumeración de *mirabilia* como *adynata* en *Tristia* 4.7.11-20: la mayoría son mitos que aparecen en *Las Metamorfosis*<sup>49</sup>. Con seguridad, hay una distinción entre maravillas naturales, tales como la fuente de Clitor, y las transformaciones de los cuerpos humanos, desde que la primera tiene una existencia verificable y reclama una explicación, sea científica o mitológica. Pero Ovidio deliberadamente hace borrosa esta línea salpicando, a lo largo del discurso de Pitágoras, referencias a los mitos que ha contado antes, y dejando de dar, en el caso de las Simplegades (15.337-9), una razón "científica". De manera similar están incluidas las transformaciones de lo inanimado en animado (375-7), y de elementos en descomposición a materia viviente (368, 389-90). Varias afirmaciones de descreimiento, por lo tanto, son parte constitutiva del discurso de Pitágoras (282-3, 359, 389-90). No es posible apostar a la *fides poetica* ni a la *fides philosophica*. Como resultado, la inmortalidad poética de Ovidio, sobre la que voy a volver, no se basa en el reclamo tradicional del *vates* de haber revelado la verdad, sino en la verdadera predicción del *vates* -y esta es la única verdad que pueden poseer- de que Ovidio y su fama serán inmortales (15.878-9):

*perque omnia saecula fama,  
siquid habent veri vatum praesagia, vivam.*

Para volver desde el final al comienzo del poema: siendo la obertura de Ovidio a *Las Metamorfosis*, la cosmogonía (1.5-75) es más poética que filosófica. Este pasaje introductorio y el discurso de Pitágoras han sido correctamente considerados paralelos temáticos<sup>50</sup>, pero es importante también estar alerta acerca de las diferencias. Como el discurso de Pitágoras, la cosmogonía no se amolda a

<sup>48</sup> Primero puede haber una referencia a la tradición de que Pitágoras era el *εὐρετής* de la palabra "filósofo"; véase nota 10, arriba. También puede ser relevante Calímaco, *Iambus* 1 (fr. 191) versos 62-3: οἱ δ' ἄρ' οὐχ ὑπήκουσαν, οὐ πάντες con la aguda enmienda de H. Lloyd-Jones: οἱ Ἴταλοὶ δ' ὑπήκουσαν, οὐ πάντες, con las observaciones ulteriores de M. L. West en *CR* 21 (1971) 330-1.

<sup>49</sup> Cfr. Little (1970) 347-8.

<sup>50</sup> Cfr. la referencia de Pitágoras a *magni primordia mundi* en *Met.* 15.67.

la simple matriz de poesía (mitológica) vs. filosofía (natural). Su modelo sugestivo es mucho más enfáticamente poético: es la descripción homérica del escudo de Aquiles, *imago mundi*, como ha sostenido recientemente Stephen Wheeler<sup>51</sup>. Pueden agregarse dos breves observaciones a su argumento acumulativo. Primero, leyendo la cosmogonía de Ovidio en cierta medida como poetología, él identifica *deus et melior natura* (1.21) con “una figura para el poeta” (117); yo argumentaría que esta noción está sacada de la frase de Ovidio en el *sphragis* (15.875) de que *melior pars mei*, exactamente su *esprit créateur* y las obras por él producidas<sup>52</sup>, escaparán al olvido y continuarán viviendo por siempre. En segundo lugar, como apunta Wheeler, para el tiempo de Ovidio ha habido una confluencia de poesía y filosofía en la interpretación del escudo de Hefesto, que había llegado a ser considerado como una alegoría de la creación del universo por un demiurgo. La primacía pertenecía, por supuesto, a Homero, en términos puramente cronológicos. “Como resultado de este tipo de exégesis, los poetas romanos llegaron a ver el escudo como un modelo primario para describir el origen y la estructura del universo”<sup>53</sup>. Yo agregaría que la elección de Ovidio del escudo homérico como un modelo, por consiguiente, realza de manera sugestiva su ubicación de *Las Metamorfosis* directamente en la tradición homérica, más que en la de Empédocles. La visión antigua era que todas las formas literarias tuvieron su origen en Homero. El era el “Océano” -cuán curiosamente relevante es esto para la descripción del escudo- del que fluían todas las corrientes literarias<sup>54</sup>. Con el tiempo, se habían ido separando, pero *Las Metamorfosis* fue el gran intento de Ovidio para volver a reunirlos. A esta luz, el procedimiento de Ovidio de presentar “no meramente una cosmogonía, sino una serie” y “sugiriendo que el proceso cosmogónico es tal que continuará a lo largo del poema: *ad mea tempora*”<sup>55</sup> asume su verdadera dimensión. Es su programa poético de recrear y reunir las variadas formas literarias que se originaron con Homero.

La filosofía es asimilada y subordinada a este propósito. Como en el caso del discurso de Pitágoras, se han hecho numerosos intentos de identificar las fuentes filosóficas en la cosmogonía de Ovidio. Una vez más, Ovidio incluye alusiones suficientes para prestar un colorido filosófico a la pieza. Al mismo tiempo, y apropiado para el poeta de metamorfosis que cambió muchas tradiciones poéticas, hace también algunos cambios en los principios filosóficos recibidos. De manera significativa, estos cambios se aplican a Empédocles y su doc-

<sup>51</sup> Wheeler (1995), con amplias referencias a la investigación anterior. Como siempre en la poesía augustea, coexisten varias inspiraciones; véase Helzle (1993) para el aspecto calimaqueo de la cosmogonía. La cosmogonía resulta entonces una ilustración inmediata del programa poético anunciado en los versos 1-4: la combinación de *carmen perpetuum* con *carmen deductum*.

<sup>52</sup> Véase Bömer *ad loc.*

<sup>53</sup> Wheeler (1995) 98, resumiendo a Hardie (1986) 66-70, 346-58.

<sup>54</sup> Documentación en Williams (1978) 87-9, 98-9; cfr. Galinsky (1996) 262. Cfr., con referencia a la *Eneida*, Cairns (1989) 150 y Hardie (1986) 22-4.

<sup>55</sup> Myers (1994) 27.

trina del Amor y la Discordia<sup>56</sup>. En la primera instancia, y también en contraste con el canto de Orfeo en Apolonio (*Argonautica* 1.497-511), Ovidio presenta a la Discordia no activando la evolución del cosmos, sino perpetuando el caos. Lo que crea el orden no es un principio filosófico abstracto, sino un creador benevolente que es fácilmente asimilable, como hemos visto, al ποιητής: *deus et melior natura* (1.21). De manera similar, a pesar de toda la importancia del amor como tema en *Las Metamorfosis*, Ovidio lo excluye como agente filosófico-natural de su cosmogonía. Aquí como en el discurso de Pitágoras, se evita igualmente el énfasis en la filosofía seria.

## 6. Ovidio, Virgilio y Lucrecio

Como cabía esperar, el discurso de Pitágoras es relevante para otro aspecto mayor de *Las Metamorfosis*, i. e. la comparación constante que Ovidio pide al lector que haga entre su poema y la *Eneida* de Virgilio. Una dimensión, como hemos visto, es que *Las Metamorfosis* es un heredero de Homero incluso más abarcador que la *Eneida*, porque Ovidio fue capaz de incorporar géneros tales como la comedia, la pantomima, y el burlesco, que no eran convenientes para la épica nacional romana. Otra dimensión es la habitual inversión. En *Eneida* 6, Virgilio tuvo que compensar la incredibilidad del mito infundiéndole una fuerte dosis de filosofía seria. Sabemos por Cicerón, Propertio y otros que la creencia en la mitología corriente del mundo subterráneo, tales como el barquero, las ranas, y los pantanos, estaba en baja marea para la intelectualidad romana<sup>57</sup>. De allí que Virgilio se acercara laboriosamente a varias tradiciones filosóficas para hacer a Hades significativo mientras proporcionaba otra indicación hacia el final, a través del acertijo de la Puerta de los Sueños Engañosos, de que no todo su relato, y especialmente los θαυμαστά menos espirituales, era para ser tomado literalmente<sup>58</sup>. En contraste, Ovidio humaniza completamente el mundo subterráneo en el Libro 4<sup>59</sup>, lo compromete a Pitágoras en un extenso recitado de θαυμαστά, y minimiza absolutamente cualquier peso y significación de la filosofía en el discurso de Pitágoras. El señalado descarte, por parte de Pitágoras (15.154-5), del mundo subterráneo como un "nombre vacío" (*nomina vana*) y "materia para los poetas" (*materiam vatium*) -todo mientras se dirige al *coetus silentum*, destinado a recordar el mundo subterráneo- se aplica igualmente a la atrevida remitologización de Hades por parte de Virgilio y a la reiterada elección del mismo como tema por parte de Ovidio; además del Libro 4, Hades aparece en los Libros 5, 10 y

<sup>56</sup> Wheeler (1995) 95-7.

<sup>57</sup> Cic., *Tusc.* 1.48; Prop. 2.34.53-4, sólo unos pocos versos antes de la famosa referencia de Propertio a la *Eneida* (61-66).

<sup>58</sup> Cfr. Wlosok (1990) 386-7.

<sup>59</sup> Véase la penetrante y agradable discusión en Bernbeck (1967) 10-26.

14<sup>60</sup>. Más adelante, como hemos visto, Ovidio alegremente admite el punto principal de Pitágoras, al asentar que los mitos que cuenta “no son para ser creídos”<sup>61</sup>, pero por supuesto los cuenta de todos modos y anuncia que será inmortal por eso.

Al plantear cuestiones que son centrales para su obra, Ovidio apela al lector para que reflexione sobre la naturaleza de la poesía mitológica y para que lo compare, en este aspecto importante, con sus dos mayores predecesores romanos, Virgilio y Lucrecio. Ya he comentado el caso de Virgilio; ¿qué pasa con Lucrecio?

Se ha sostenido tradicionalmente que Lucrecio, por sus ostensibles ataques a los mitos, desmitologizaba el mito y que Virgilio y Ovidio luego lo remitologizaron. En realidad la actitud de Lucrecio es más compleja<sup>62</sup>. El quería ser un epicúreo y un poeta, y ser poeta significaba que debía usar el mito, lo que parece haber sido una de las razones por las que Epicuro había rechazado la poesía. Lucrecio procedió a combinar estos dos elementos, hasta entonces irreconciliables, inventando su propia “teoría” epicúrea del mito sobre la base de varias diferenciaciones. En forma paralela a la teoría epicúrea de que las sensaciones guardan alguna relación con la realidad (externa), postuló que los mitos tenían una *hypnoia*, un fenómeno subyacente que necesitaba explicación. En ambos casos, el problema no es la realidad o el fenómeno en sí, sino las inferencias e interpretaciones defectuosas, en este caso, los mitos tradicionales. El mito, entonces, puede ser mantenido por su poder para atraer y encantar a los lectores, con tal de que la *vera ratio* se señale al mismo tiempo. “Los pasajes mitológicos en *DRN*”, por lo tanto, “actúan como una herramienta poderosamente polémica y didáctica: a un mismo tiempo, Lucrecio es capaz de disponer satisfactoriamente de teorías rivales sobre el mito sustituyendo su propio relato acerca de sus orígenes y naturaleza, y de usar el mito de manera didáctica para ilustrar y realzar su propia argumentación”<sup>63</sup>. Lucrecio, entonces, se apropia del mito, que antes era engañoso, para sus propósitos filosóficos; de aquí su uso de los “mitos” de Venus y la plaga para encuadrar su poema -justo como Ovidio lo hace con los episodios ostensiblemente “filosóficos” de la cosmogonía y de Pitágoras.

Esto es sólo parte de la respuesta de Ovidio a Lucrecio. Otra parte involucra las yuxtaposiciones de explicaciones mítico-poéticas y filosófico-naturales que hemos observado. Estas yuxtaposiciones son frecuentes en Lucrecio, y tie-

<sup>60</sup> Libro 5: Ceres y Proserpina (341ss.); 10.40-48 (Orfeo); 14.101-53: Eneas y la Sibila. Sólo 20 versos de sus observaciones de descarte, Pitágoras lanza el reclamo de ser *vates* (15.174: *vaticinor*); su tóxico, el vegetarianismo, se asigna como *materies vatium*.

<sup>61</sup> *Trist.* 2.63-4, arriba citado. La frase no puede restringirse a significar “cuerpos transformados de manera asombrosa”; cfr. Luck *ad loc.* y Little (1970) 347-8. Ovidio no corría grandes riesgos por que había una fuerte tradición de que no debía esperarse “veracidad” por parte de los poetas; para documentación y discusión véase Feeney (1991) 5-56 y Myers (1994) 49-51.

<sup>62</sup> Véase el estudio perspicaz de Gale (1994) sobre el que se basan mis observaciones siguientes. Cfr. Myers (1994) 53-59.

<sup>63</sup> Gale (1994) 230.

nen una razón más profunda: la demostración de la *vera ratio*. El tema es examinado en su apología de la poesía (1.921-50, repetido en 4.1-25): *id quoque enim non ab nulla ratione videtur* (1.935). Lo reencontramos en los exempla nucleares de la Magna Mater (2.596-645) y Phaeton (5.396-415). Las dos veces, la versión mitológica tradicional se adjudica a *veteres Graium poetae* (2.600, 5.405). Las dos veces Lucrecio enfatiza que *longe sunt tamen a vera ratione repulsa* (2.645) y *procul a vera nimis est ratione repulsum* (5.405-6). La diferencia con Ovidio es clara: para Ovidio no hay *vera ratio* en el mito y la filosofía seria es prácticamente inexistente en el discurso de Pitágoras. En el catálogo de θαυμαστά las yuxtaposiciones, por lo tanto, resultan un mero recurso literario sin significación profunda<sup>64</sup>. Y así como Lucrecio se había apropiado del lenguaje y de la evocatividad de la mitología para sus principios filosóficos, Ovidio usa el lenguaje lucreciano de la filosofía natural para algunas de sus más fantásticas transformaciones<sup>65</sup>. La inversión es completa: estos *portenta* se revisten ahora como si fueran fenómenos que pueden explicarse en los términos de la ciencia racionalista. Un paradigma es la transformación de Lichas (9.216-25):

*dicentem genibusque manus adhibere parantem  
corripit Alcides et ter quaterque rotatum  
mittit in Euboicas tormento fortius undas.  
ille per aérias pendens induruit auras,  
utque ferunt imbres gelidis conscrescere ventis,  
inde nives fieri, nivibusque molle rotatis  
adstringi et spissa glomerari grandine corpus,  
sic illum validis iactum per inane lacertis  
exsanguemque metu nec quicquam umoris habentem  
in rigidos versum silices prior edidit aetas.*

Estamos ante apropiaciones e inversiones múltiples a partir de Lucrecio. El tiro en el v. 218 retoma un poco la "pseudo-ciencia en la que confiaba Lucrecio (DRN 6.177-9, 306-7)"<sup>66</sup>, con un venerable pedigree que incluía a Leucipo, Demócrito, y tal vez a Anaxágoras<sup>67</sup>. Ovidio trata este "hecho científico" de manera concordante dándolo vuelta: presenta el tiro congelando y endureciendo más que calentando<sup>68</sup>. Ovidio procede a explicar la petrificación actual de Lichas como un fenómeno meteorológico; el modelo es Lucrecio 6.495-523 y 527-34. Más aún, él imita e invierte a Lucrecio distanciándose de este suceso revestido ahora con la filosofía natural: *ferunt* (220), que apunta al préstamo de la explicación de

<sup>64</sup> El comentario de Aristóteles τὸ δὲ θαυμαστὸν ἡδύ (*Poet.* 1460a17) es muy a propósito.

<sup>65</sup> Véase Myers (1994) 47-9.

<sup>66</sup> Kenney en Melville (1986) 390.

<sup>67</sup> Véase Leonard y Smith (1961) *ad loc.* Como Bömer observa (*ad Met.* 9.218), hay también un elemento de anacronismo.

<sup>68</sup> Véase Bömer *ad Met.* 9.220 con referencia a *Met.* 2.727-9.

Lucrecio, y *prior edidit aetas* (225) corresponde al distanciamiento del mismo Lucrecio con respecto a los relatos mitológicos de los *Graeci vates*. Esto también proporciona el contexto más amplio para el uso de *ferunt*, por parte de Ovidio, para desaprobar la influencia de Pitágoras sobre Numa (15.480).

En este punto podemos sacar algunas conclusiones. El tratamiento que hace Ovidio del discurso de Pitágoras se ve de la mejor manera, no tomándolo como el centro filosófico unificador de *Las Metamorfosis*, sino como una contribución a la discusión corriente sobre los roles del mito y la filosofía en la gran tradición poética. Uno de los usos que hace Ovidio de este extenso pasaje es para llamar la atención sobre sus objetivos poéticos y su lugar en la tradición poética<sup>69</sup>. Ovidio no se limita a escribir épica empedoclea; en todo caso, ubica su poema en la tradición originada con Homero, una tradición que él metamorfosea a través de su poema por medio de numerosas innovaciones. El discurso de Pitágoras y los pasajes relacionados en *Las Metamorfosis* realzan la naturaleza de la contribución de Ovidio y sus diferencias tanto con respecto a la insistencia de Lucrecio sobre la *vera ratio* cuanto con respecto al revestimiento del mito, por parte de Virgilio, con gran significado espiritual, moral e histórico. Ovidio hace poco caso del componente histórico, *i.e.*, la conexión de Pitágoras y Numa, y banaliza la filosofía. El didacticismo de Lucrecio y de la filosofía en general se desinflan por la vibrante dislocación del modo “hiperdidáctico” del discurso<sup>70</sup>, marcado por una profusión de sentencias protrépticas y pronunciamientos didácticos<sup>71</sup>, y la doble minimización de un contenido filosófico y de un destinatario sustancial -este último, como hemos visto, no es Numa, que recibe los divagues de Pitágoras sólo de segunda o tercera mano, sino el sombrío *coetus silentium* (15.66). El discurso mismo de Pitágoras, por lo tanto, es un vehículo dudoso para que el poeta plantee un reclamo serio a la épica empedoclea. Al mismo tiempo, Ovidio usa el discurso de Pitágoras, a manera de contraste, para llamar la atención una vez más sobre su contribución distintiva a la poesía mitológica en gran escala. Esta radica, para reafirmar obstinadamente lo que dije hace más de una veintena de años, en el reino de la narrativa<sup>72</sup>.

En términos de narrativa, la presentación que Pitágoras hace del cambio es-

<sup>69</sup> No puedo dejar de enfatizar que este es sólo un aspecto del pasaje. Es legítimo para los académicos estar atentos a aspectos de poetología, género, y cosas semejantes en *Las Metamorfosis*, con tal de que nos demos cuenta de que estas no son las razones inmediatas de la popularidad y atractivo del poema a través del tiempo. El interés creciente por este aspecto de *Las Metamorfosis* es gratificante; véanse las colecciones recientes de Martindale (1988), Anderson (1995), y Walter y Horn (1995). Como lo afirmé al comienzo, el valor de entretenimiento de los *mirabilia* y el carácter tópicos de “Pitágoras” asegurarían a Ovidio un público amplio.

<sup>70</sup> Barchiesi (1989) 77, 80-82.

<sup>71</sup> Por ej., *animos advertite* (140); *animos adhibete* (238); *mihi credite* (254); *tollite . . . nec fallite . . . nec includite . . . nec celate . . . perditte . . . perditte* (473-8); *nonne vides* (361, 382); *magna . . . canam* (146-7); *doceo* (172); *vaticinor* (174); *docebo* (238).

<sup>72</sup> Galinsky (1975) 104-7. Cfr. Kenney (1982) 435: “Si *Las Metamorfosis* es en algún sentido significativo... sólo puede serlo por la fuerza del tratamiento que Ovidio hace de su material, los mitos mismos.



tá diseñada para invitar a la comparación con la presentación que hace Ovidio en los libros anteriores del poema. Con seguridad, el discurso de Pitágoras no es una pieza de poesía deliberadamente mala; Dryden y otros la escogieron para el elogio, y E. J. Kenney ha observado que “la velocidad y fluidez de la escritura compiten con el tema”<sup>73</sup>. La razón es simple y no debe ser sobredeterminada por narratologistas “llevados por su entusiasmo hiperfuncionalista”<sup>74</sup>. Como siempre, Ovidio lo hace de dos maneras (aunque, como pudimos ver por la utilización del mito que hace Lucrecio, Ovidio no era el único). Es el narrador *al fondo* que demuestra, mediante su manejo del discurso de Pitágoras, que puede asimilar la “filosofía” a su poema mitológico tan fácilmente como cualquier otro tema, género, estilo o tradición. El narrador de frente es Pitágoras. El punto básico es que Ovidio, al presentar el tema a través de Pitágoras de esta manera particular, nos alerta ante el hecho de que el material podía presentarse de otras maneras. Como hemos visto, esto es cierto de su deficiencia para desarrollar las múltiples conexiones, discutidas por otros escritores, entre Pitágoras y la Roma temprana, y está implícito en su negativa a desarrollar un discurso filosófico significativo. Ovidio no hace más que una inclinación a ambas tradiciones: él también sabía, como Cicerón lo había señalado<sup>75</sup>, que la filosofía y la oratoria se consideraban unidas; de ahí que la longitud del discurso de Pitágoras sea un *contrapposto* continuo a la estrechez de su contenido filosófico propio. Pero, como ya lo hemos visto en varias ocasiones, el discurso también retoma los primeros catorce libros. Hay una referencia tras otra a relatos que Ovidio ha contado antes: los Cíclopes, Lucifer, Hercules, Scylla, Salmacis, los Centauros, Phoebus, Myrrha, Phaethon, Aurora, el mundo subterráneo. Estos son indicadores constantes de cómo tales relatos podían contarse de manera diferente. O tomemos un tema como el cambio de sexo: Pitágoras simplemente menciona la *hyena* (15.408-10); Ovidio cuenta las historias de Iphis y Caeneus extensamente y con *gusto*. La polifonía ovidiana se reemplaza por la monotonía de la taxonomía pitagórica.

Al mismo tiempo, Ovidio usa el discurso de Pitágoras para recordar el desafío que él mismo enfrenta al entretener una masa de materiales a menudo heterogéneos. La solución de Ovidio fue crear transiciones imaginativas y a veces deliberadamente violentas, mientras que las de Pitágoras carecen de ese brío y pueden resultar mecánicas y sin arte, un aspecto que ha sido repetidamente comentado; el conector *et quoniam*, por ejemplo, se usa dos veces aquí (15.143, 176) y no aparece en ninguna otra parte en *Las Metamorfosis*. A lo largo de los mismos versos, estoy todavía convencido de que Pitágoras, u Ovidio a través de Pitágoras, se va dando cuenta de que la atención del lector puede estar oscilando debido al modo narrativo de Pitágoras. Al menos esta es la fuerte sugerencia

<sup>73</sup> Kenney (1986) 460.

<sup>74</sup> Genette (1988) 48. Para una exposición sencilla de los niveles de narración y de textos narrativos encajados véase Bal (1985) 134-48.

<sup>75</sup> *Orator* 11-19, cfr. 113-19.

de los versos 418-20: "El día se desvanecerá, el Sol sumergirá bajo las olas sus jadeantes corceles antes de que mi relato recuente la suma de cosas que toman formas nuevas" [sobre la traducción de Melville]:

*desinet ante dies, et in alto Phoebus anhelos  
aequore tinguet equos, quam consequar omnia verbis  
in species translata novas.*

Discutiendo mi observación, Bömer afirma en su comentario (*ad* 418) que no es aburrimiento lo que aquí se sugiere. Más bien, y tomando una frase del investigador italiano Cupaiulo, escribe que estamos tratando, en el tropo ovidiano, de "accorgimenti tecnici e stilistici consueti nella prosa retorica". Esta es una manera incluso mejor de aceptar mi punto de vista.

Una de las principales diferencias es, por supuesto, que el discurso de Pitágoras trata unilateralmente del cambio mientras que la mayoría de las historias en *Las Metamorfosis* no lo hacen; es todavía vigente la observación de Kenney de que el amor o, como yo lo pondría, el amor en todas sus variantes (o *metamorfosis* en ese sentido), más que la metamorfosis pura y simple, es el tema principal del poema. Tan importante que, mientras el filósofo, representado por Pitágoras, proclama que el cambio es el principio que controla el mundo, Ovidio termina el Libro 15 y *Las Metamorfosis* enfatizando que él y su poesía serán impermeables al cambio. *Nihil est toto, quod perstet, in orbe: cuncta fluunt*, dice Pitágoras (177-8). Ovidio, en contraste, trascenderá el *orbis terrarum: super alta perennis / astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum* (875-76)<sup>76</sup>. El contraste es minimizado todavía más en la frase que Pitágoras había usado para introducir su máxima. Él emplea una metáfora bien conocida para la poesía: *magno feror aequore* seguida de *plena ventis vela dedi*, pero sus pretensiones poéticas se transtornan desde el comienzo por otro *et quoniam*, su segundo uso de este conectivo en menos de 35 versos. Una fórmula que puede estar como en su casa, por ejemplo, en el *De Officiis* de Cicerón<sup>77</sup>, pero no en poesía.

<sup>76</sup> Paratore (1959) 193 ha advertido de pasada el eco de Horacio C. 2.20.1-4 (*ferar... per liquidum aethera... neque in terris morabor*), pero las asociaciones entre la oda y el *sphragis* de *Las Metamorfosis* son más amplias. Además de tratar el topos de la inmortalidad poética (cfr. la referencia a C. 3.30.1 en *Met.* 15.871), la oda congeniaba por su descripción gráfica de metamorfosis, que anticipa varias de las pinturas ovidianas. Está también la alteración habitual del modelo: Horacio, que se transforma en ave, resulta *biformis vates*, pretendiendo la inmortalidad, mientras que Ovidio, el poeta de metamorfosis, concede al *vates* el poder de predecir su inmortalidad. Otra conexión es el reclamo de Horacio de que será conocido entre los bárbaros en los límites del Imperio Romano -precisamente el tipo de lugar en el que Ovidio completó *Las Metamorfosis*. De manera similar, hay todavía otro punto para el ascenso de Ovidio *super astra*: su deificación será todavía mayor que la de Julio César, a quien Venus simplemente *caelestibus intulit astris* (15.846); cfr. Feeney (1991) 249. De manera apropiada, Ovidio termina *Las Metamorfosis* con una llamarada de alusiones que añaden perspectiva a su cumplimiento; el tópico de las clausuras ovidianas es susceptible de nuevos tratamientos.

<sup>77</sup> *Off.* 122, 132, 138; véase Haupt/Ehwald/von Albrecht (1966) *ad* 15.75 y 143.

## 7. Conclusión

El discurso de Pitágoras tiene varios propósitos. Pitágoras personifica la confluencia de Grecia y Roma, un tema que da forma al Libro 15 y, en un sentido más amplio, a *Las Metamorfosis* y a la cultura de la época augustea. Pitágoras y su discurso también representan la síntesis de varias filosofías; el pitagorismo, de hecho, había evolucionado hacia tal síntesis, especialmente en Roma para el siglo I a.C. En ese sentido, Pitágoras es el filósofo completo; después de todo, se lo consideraba el inventor del término. Más aún, el discurso de Pitágoras es un *tour de force*, como el poema de Ovidio, pero es un *tour de force* muy diferente. Es una demostración de lo que Ovidio pudo haber hecho a través de *Las Metamorfosis*, pero que no hizo. También sugiere lo que Pitágoras pudo haber hecho y no hizo, tanto en el tratamiento de la filosofía como de la narrativa. El pasaje también es parte del diálogo continuado con sus predecesores romanos: con Ennio, al retomar el colorido pitagórico del comienzo de los *Annales*<sup>78</sup> y, especialmente, con Lucrecio y Virgilio. Sobre todo, el pasaje es una demostración final de la inversión que Ovidio hace de Lucrecio por medios lucrecianos. Lucrecio había asimilado el mito a su poema filosófico despojándolo de sus perspectivas tradicionales. Recíprocamente, Ovidio asimila la filosofía a su poema mitológico desnudándola de su contenido real. Como en el caso de cualquier creación augustea -y *Las Metamorfosis* es muy augustea, a menos que uno se asocie a las dicotomías habituales- la tarea principal para el intérprete del discurso de Pitágoras es estar atento a la multiplicidad de aspectos y considerar cada aspecto individual, tal como el colorido filosófico, dentro de esta totalidad.

**KARL GALINSKY**

*Universidad de Texas en Austin. U.S.A.*

*(Traducción: Daniel A. Torres.)*

---

<sup>78</sup> Debe quedar claro a partir del tratamiento que hace Ovidio de "Pitágoras" y del pitagorismo que el pasaje de *Las Metamorfosis* no proporciona ninguna base para hacer inferencias sobre el pitagorismo de Ennio, cualquiera sea su naturaleza. El punto principal de Ennio era ser la reencarnación de Homero. Al retomar a Ennio, por lo tanto, Ovidio también retoma a Homero, un aspecto que es central para *Las Metamorfosis*.