

Esconder la ética en el μῦθος. Ejemplaridad e imitación en la fábula “Zeus, Eros y los hombres” (or. 10) de Himerio

Hiding Ethics in the μῦθος. Exemplarity and Imitation in the Fable “Zeus, Eros and Men” (Or. 10) by Himerius

Milena Frank

Universidad Nacional del Litoral
Facultad de Humanidades y Ciencias
Argentina
Universidad Autónoma de Entre Ríos
Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales
Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral
Argentina

milenafrank2712@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2353-7540>

Resumen

Este artículo se propone examinar el uso de la denominada “fábula etiológica” por parte de Himerio, destacado rétor y educador, en una de sus *Orationes* conservadas fragmentariamente (10, 40-60). Problematizaremos cuáles son las funciones que el rétor otorga al μῦθος (tal como este lo denomina) de “Zeus, Eros y los hombres” atendiendo a la dimensión ético-ejemplar del relato y su clasificación posterior como fábula. El modo en que se articula el relato en la declamación permite concluir que no solo se utiliza como *exemplum* para educar a su audiencia, sino que a su vez: i) reflexiona retóricamente sobre la manera en que los



μῦθοι mezclan y yuxtaponen lo mítico, lo divino y la enseñanza ética; ii) marca su pertenencia dentro de la filosofía neoplatónica, en un contexto sociopolítico determinado y iii) comunica sus sentimientos al estudiante que se va.

Palabras clave: Eros - fábula etiológica - Himerio - mito - Platón

Abstract

This article aims to examine the use of the so-called "etiological fable" by Himerius, a prominent rhetorician and educator, in one of his fragmentarily preserved *Orationes* (10, 40-60). We will explore the functions that the rhetor assigns to the μῦθος (as he calls it) of "Zeus, Eros, and Men," focusing on the ethical-exemplary dimension of the narrative and its subsequent classification as a fable. The way the story is articulated in the declamation allows us to conclude that it is not only used as an *exemplum* to educate the audience but also: i) rhetorically reflects on how μῦθοι intertwine and juxtapose mythical, divine content with ethical teachings; ii) indicates its affiliation with Neoplatonic philosophy within a specific socio-political context; and iii) shares the rhetor's feelings to the departing student.

Keywords: aetiologic fable - Eros - Himerius - myth - Plato

1. Introducción

El presente artículo surge tras mi participación en un proyecto de traducción colectiva realizado en la cátedra de Griego III (Facultad de Humanidades y Ciencias, UNL) durante 2024¹. En el mismo, elegimos cada quien un fragmento de interés que abordara de una manera u otra la noción de ψυχή, buscando mostrar la riqueza y la performatividad de dicho término en griego. Como me encontraba reflexionando para mi tesis doctoral

acerca de la ejemplaridad de la fábula y su uso como dispositivo que ‘muestra’ una ética o verdad, seleccioné una fábula de Himerio (orador y maestro ateniense de mediados del siglo IV) que tematiza una relación entre el alma de los hombres y Eros.

Una de las peculiaridades de este relato es que constituye un testimonio del uso de fábulas etiológicas como recurso retórico en declamaciones, y que da cuenta, además, de una clara adscripción a la filosofía platónica. En efecto, en su *Oratio* (10, 40-60) Himerio realiza una performance imitativa del estilo narrativo de Platón cuando desarrolla una explicación mítica de las relaciones entre la ψυχή y la pasión erótica (μανία ἐρωτική), al mismo tiempo que tematiza la dicotomía de las almas divinas/iniciadas (θείας) y las impuras (βέβηλος). En función de estas operaciones, en este artículo problematizaremos las funciones que el rétor le otorga al μῦθος (tal como este lo denomina) atendiendo a la dimensión ético-ejemplar del relato y su clasificación posterior como "mito etiológico" (Rodríguez Adrados, 1979). El modo en que se articula la narración etiológica en su discurso nos permite adelantar que esta dimensión funciona de manera singular. No solo se utiliza a modo de *exemplum*, para educar a su audiencia de estudiantes y mostrar una determinada reflexión, sino que también: i) explica la manera en que los μῦθοι articulan el contenido mítico y la enseñanza ética; ii) marca su adscripción a la filosofía neoplatónica, en un contexto sociopolítico determinado; y, iii)

¹ Del cual resultó la publicación del libro objeto *Desde el alma. Decir la psyché en la Grecia antigua* (Ediciones UNL, 2025).

sirve como demostración emotiva para comunicar sus sentimientos hacia el estudiante que se va.

2. Himerio, maestro de retórica

Accedemos a los discursos de este rétor de manera fragmentaria. En la actualidad, sabemos que se conservan 71 de sus declamaciones, con diferentes lagunas. Himerio nació en Bitinia y fue educado en la retórica y la *paideia* hasta volverse él mismo un maestro y orador reconocido, coetáneo de Hermógenes y Libanio, durante el siglo IV. Vivió y enseñó mayormente en Atenas, donde en algún momento fue recibido como ciudadano. Las indagaciones sobre sus escritos conservados hasta el momento se acotan, en general, a su vinculación con el neoplatonismo y su despliegue retórico, otros oradores de la época y sus relaciones con el emperador Juliano el apóstata². Sin embargo, destacamos la publicación de Penella (2007), *Man and the world. The orations of Himerius*, quien se ha dedicado a analizar y publicar una traducción con comentarios en inglés de una selección de declamaciones que, según conocemos, aún no cuentan con traducción al español.

De sus discursos conservados, nos centraremos en el número 10, específicamente en la narración del *μῦθος* que titulamos “Zeus, Eros y los hombres”. Se trata de un discurso de despedida

(προπεμπτικός λόγος) de un alumno de su escuela, titulado: Διογένης ἢ Προπεμπτικός. Este tipo de discurso era novedoso para la época “y en ellos, según apunta Menandro el Rétor, podemos encontrar consejos y recomendaciones para el que se va, especialmente si uno de mayor rango despide a otro inferior, así como encomios y relatos amorosos” (Muñoz Llamosas, 2012: 322).

Himerio aparece en la *Historia de la fábula grecolatina I* de Rodríguez Adrados (1979) con este relato, que es catalogado por el estudioso español como “mito etiológico” dentro de la tradición de transmisión indirecta de fábulas (“en sentido amplio”) en verso. En efecto, el rétor explicita que narrará un *μῦθος* cuyo contenido coincide con el de las llamadas “fábulas etiológicas” motivo por el cual el filólogo combina el término mito con el calificativo etiológico³. Como sabemos: “*by the fifth century BCE, the standard term for a fable in prose and poetry is λόγος, and by the fourth century the terms λόγος and μῦθος are both commonly used (with the latter predominating in Hellenistic and later usage)*” (Kurke, 2010: 68). Entendemos entonces que los griegos no contaban con un término específico para nombrar a la fábula o distinguirla del mito (al menos no solamente uno), salvo en lo referido a la fábula esópica (Αἰσώπου λόγους dice Platón [*Fedón*, 60.d.1] o *fabulae aesopiae* [*Fedro*, 1.1]).

² Entre ellos: Barnes (1987); Völker (2003); Penella (2007); Swist (2017); Wintjes (2019).

³ Los estudios consultados no presentan una definición estable de este tipo de relatos. En efecto, lo que Rodríguez Adrados (1979) nombra como mito etiológico, es

definido por van Dijk (1997: 13) como “fábula etiológica”. Sobre este debate volveremos más adelante.

A continuación, realizaremos un comentario general junto a la traducción del relato. Luego, problematizaremos su clasificación como “mito etiológico” y analizaremos su modalidad ejemplar en relación con los diálogos platónicos que Himerio dice “imitar” para, finalmente, cerrar con una conclusión.

3. Traducción y comentario

[Οἶδα λόγων κυκλῶσαι νευράν ...]].

Ἄκουε δὴ τὸν μῦθον. ὅτε τοὺς ἀνθρώπους ὁ Ζεὺς ἐγέννησε, τὰ μὲν ἄλλα πάντα εἶχον, ὡς νῦν κεκόσμηται, Ἔρως δὲ οὐπω ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ἐγκατωκίζετο, ἀλλ' ἔχων ἔτι τὸ πτερὸν ὁ θεὸς οὗτος μετάρσιον, οὐρανῷ τε ἐνωμίλει καὶ εἰς θεοὺς μόνους ἐτόξευε. δείσας δὲ μὴ αὐτῷ ἀφανισθῇ τῶν ποιημάτων τὸ κάλλιστον, Ἔρωτα πέμπει τοῦτῶν ἀνθρώπων

γένους ἐσόμενον φύλακα. ὁ δὲ ταύτην ἐκ Διὸς τὴν ἐπιτροπὴν λαβὼν, τὸ μὲν ἀπάσαις ψυχαῖς ἐγκατοικίζεσθαι, ἢ πᾶν ἐπ' ἴσης ἦθος νεοτελές τε καὶ βέβηλον ἔχειν τέμενος, οὐκ ἐδοκίμαζεν· ἀλλὰ τὰς μὲν πολλὰς καὶ ἀγελαίας ψυχὰς τοῖς πανδήμοις Ἔρωσι τοῖς τῶν Νυμφῶν παισὶ ποιμαίνειν ἀπένειμεν, αὐτὸς δὲ τὰς θείας καὶ οὐρανίας ψυχὰς ἐνωκίσατο, καὶ ταύτας ἀναβακχεύων ἐπὶ μανίαν ἐρωτικὴν, μυρία ἀγαθὰ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος εἰργάσατο. ὅταν μὲ νοῦν ἴδῃς τινὰ βραδύν τε τὴν φύσιν καὶ πρὸς φιλίαν δυσκίνητον, νόησον ὅτι τῶν Ἐρωτος ἐκείνου ξενίων οὐδαμῶς οὗτος ἢ ξίωται· ὅταν δὲ οὖν καὶ θερμὸν τὴν γνώμην καὶ φλογὸς δίκην ἐπ' ἐρωτικὴν φιλίαν ἄττοντα, νόησον τοῦτο νεῖναι ἐκείνου ξένον τοῦ Ἐρωτος... (10.42-61)

“Sé arquear la cuerda de las palabras...”

Escucha ahora el mito. Cuando Zeus hizo a los hombres, por un lado, ellos tenían todas las demás cosas, así como ahora está dispuesto, y por otro, Eros aún no moraba en las almas de los hombres, pero este dios que tenía sus alas todavía altas sobre el mundo, habitaba en el cielo y disparaba (sus flechas) a los dioses solos. Temiendo que la mejor de sus creaciones le pereciera, (Zeus) envía a Eros para que sea el guardián de la raza de los hombres. Él, aunque aceptó esta decisión de Zeus, no consideraba el morar en todas las almas, ni que toda disposición ética, tanto la iniciada como la impura, tuviera por igual un santuario. Entonces, asignó para pastorear las muchas almas del rebaño a todo el cuerpo de los Eroles, hijos de las Ninfas, más él mismo se asentó en las almas divinas y celestiales, y agitándolas con furor báquico hacia una manía erótica, produjo incontables bondades a la raza de los hombres. De hecho, cuando veas a alguien un tanto lento por naturaleza y perezoso para la amistad, observa que este no fue digno de ninguno de los regalos de aquel Eros. Pero cuando veas a alguien inteligente y cálido para la sabiduría y que como fuego avanza rápido en una amistad erótica, observa que este es huésped de aquel Eros...”⁴

Este μῦθος se ubica en una declamación de tipo propémtica, que tiene por fin acompañar o despedir a un estudiante que se va de la escuela. Antes de introducir la narración, Himerio reflexiona acerca de cómo componer esta clase de discursos, explicitando desde el inicio la operación de ‘imitación’ que despliega de los diálogos platónicos y destacando, a su vez, cómo la realiza: κατὰ Πλάτωνα δὲ καὶ ἡμεῖς, ἠθικοῦ τοῦ λόγου τυγχάνοντος, ὅμως φυσικῆς τε καὶ θεολογικῆς θεωρίας, ἐγκαταμινύοντες ταύτας τοῖς ἠθικοῖς, ἐφαπτόμεθα· (10.10). “Según Platón y mi propio [discurso], aunque el discurso resulta ser ético, no obstante,

⁴ La traducción de todos los pasajes de Himerio citados es propia. Se sigue la edición de Colonna (1951).

combinamos teorías físicas y teológicas, mezclándolas con las éticas”. En esta cita previa al relato que tradujimos enuncia, desde el inicio, el doble propósito de su declamación: elaborar un discurso propémtico, y a su vez, mostrar cómo se debe hacer uno.

Luego de esta aclaración, introduce el mito, que comienza con una apelación al público: Ἀκούε δὴ τὸν μῦθον (escucha ahora el mito). En el uso de esta interpelación notamos que, tal como él mismo menciona en otros pasajes, hay una composición en primer lugar por escrito que después se declama oralmente, por lo que es notoria la emulación del discurso oral, así como también el trabajo exquisito de selección léxica para construir ciertos campos semánticos. Asimismo, elige una historia de tipo etiológica que no hemos hallado en otras fuentes, aunque es claro que existen elementos comunes con el *Fedro* de Platón respecto a la concepción del alma y la belleza, así como también el papel de Zeus como creador de la humanidad y la relevancia otorgada a Eros, como veremos más adelante.

La narración comienza, en efecto, cuando Zeus crea a los hombres: γεννάω, un verbo que refiere tanto al engendramiento como a la producción o la acción de hacer crecer algo. Lo que es creado, la humanidad, se designa con el sustantivo ποιημάτων, derivado del verbo ποιέω que se enlaza directamente con la creación retórico-poética. Se trata de una creación vulnerable en comparación con los dioses, motivo por el cual Zeus teme y envía a Eros como su guardián. Cabe preguntarse, ante la omisión, qué

cosas ocasionarían que la humanidad pereciera y por qué es Eros el dios más adecuado para protegerla. Vale traer a la memoria aquí una historia similar, pero con Hermes como protagonista, en el mito de Prometeo narrado en el *Protágoras* (Platón, 322b-c). La diferencia entre el mito platónico y el de Himerio radica en que, por un lado, Hermes obedece al pie de la letra los comandos de Zeus, creador de los hombres, mientras que Eros decide custodiar solo algunas almas y manda él mismo a los Erotes a cuidar del resto.

Ante la pregunta de por qué Zeus elige a Eros como guardián, podemos esbozar una serie de respuestas no excluyentes unas de otras. En primer lugar, consideramos la asociación de este dios con la representación de vínculos homoeróticos en la tradición filosófico-literaria⁵, y precisamente el discurso en general da cuenta de la cercanía amorosa entre ἐραστής y ἐρόμενος, en este caso el maestro Himerio y su discípulo Diógenes. En segundo lugar, si tenemos en cuenta las relaciones intertextuales de este discurso con el *Fedro* de Platón, no resulta azaroso que Eros se aloje en las almas de los iniciados dada la relevancia que posee este dios para las ideas sobre la inmortalidad del alma. Y, por último, la operación de imitación de Platón y la asociación de Eros con la ética que Himerio ‘esconde’ en su *mythos*, esto es: cómo explicar/demostrar una amistad que hace del otro un ἄλλος ἑμαυτὸς (10.86) “otro yo”.

Es Eros quien, condicionando a Zeus, va a morar (ἐγκατοικίζω) solo en las almas de los iniciados, dejando a las del rebaño en

⁵ Para ampliar este tema, Calame (2002).

manos de los Eroles, hijos de las Ninfas y ayudantes del dios según la tradición mítica. Es notable cómo Himerio selecciona un léxico que asocia la conducción de las almas con el pastoreo, y así nombra las almas no iniciadas como ἀγελαίας, las del rebaño, que son la mayoría, caracterizadas por su rusticidad y su falta de conocimiento. Estas son cuidadas por los Eroles, los Eros vulgares, mientras que las iniciadas alojan al dios en su interior.

El relato nos dice que, en el inicio, los hombres tenían todo, pero aún Eros no moraba en su interior. Para la acción que traducimos por “morar” en griego se utiliza el verbo ἐν-κατοικίζω (que aparece también en la línea 10.51), cuya morfología merece nuestra atención. Posee como prefijos las preposiciones ἐν y κατά, que generan la idea de ingresar en un lugar descendiendo, señala un movimiento vertical en el que el dios penetra en los hombres. En cuanto a la raíz del verbo, remite al término οἶκος, que en español traducimos como hogar. El primer uso de este vocablo lo encontramos como un infinitivo con función sustantiva, refiriendo a que Eros no aprobó la orden de Zeus de morar en todas las almas. Y luego unas líneas más abajo, como otro verbo conjugado sin la preposición κατά, Himerio utiliza ἐνοικίζω en aoristo, cuando narra que el dios se estableció efectivamente en las almas celestiales. Según el diccionario Liddell-Scott-Jones (1940) este verbo refiere específicamente a “fijar la morada en un lugar”, un lugar que corresponde a un τέμενος (santuario o templo). En esta misma línea de interpretación, observamos que a lo largo de todo el relato se

utiliza una selección léxica en la que se representa el alma desde su espacialidad como un οἶκος donde, en los iniciados, habita Eros. Otro ejemplo de ello es la aclaración final del mito, que indica que quienes poseen cierta rapidez para entrar en amistad y una calurosa disposición al conocimiento tienen al dios como ξένος, invitado a quien se le brinda hospitalidad. Y en la oración anterior leemos que los lentos y perezosos no son dignos de los ξένιος del dios, es decir, específicamente de los obsequios que muestran la amistad hospitalaria.

Todo este campo semántico que construye una espacialidad del alma como οἶκος se corresponde con la forma en la que Himerio compone a su vez su relato y con lo que considera que enseña el mito. Así, el orador *muestra* la diferencia de ἦθος entre quienes alojan a Eros en sus almas y quienes no. El punto en debate es la φιλία, la disposición para trabar o no amistad. En esta línea, la historia elegida le permite expresar sus sentimientos hacia el discípulo, fundados en la filosofía platónica, y también aristotélica, según Muñoz Llamosas (2012). Como señala la autora respecto a la amistad/amor entre maestro y discípulo: “Este es el efecto que el amado tiene sobre el amante, una pasión a la que los hombres llaman amor⁶ y en la que los amantes tratan de llevar al amado a una total semejanza con ellos mismos y con los dioses que veneran” (2012:337).

En este punto, comprobamos que lo característico de la fábula no prima aquí, es decir, su utilización como *exemplum* para mostrar

⁶ Sobre la relación de amistad/amor que se textualiza en el discurso seguimos a Muñoz Llamosas (2012) quien atiende a esta problemática en la misma *Oratio*.

un valor o verdad, porque en realidad, el relato pareciera explicar o justificar un posicionamiento tanto filosófico como sentimental del rétor. Esto hace que requiera ser leído en el conjunto de la declamación y no como un mero recurso retórico ejemplar que se inserta y posee cierta autonomía, sino que, en la disposición de los argumentos, viene a explicar un acontecimiento divino y universal que luego se aclara y se particulariza en un elogio hacia su estudiante. La relación erótica de la que hablamos entre maestro y discípulo, tematizada en el discurso y asociada al conocimiento, ya es un tópico recurrente en los textos platónicos, por lo que seguiremos indagando en este asunto al atender al modo en que Himerio ‘imita’ al filósofo ateniense.

4. Imitar a Platón

¿En qué aspectos reconocemos una imitación a Platón? Para esbozar una respuesta, nos remitimos a la frase utilizada como título de esta ponencia, ubicada unas líneas antes del mito citado. Allí Himerio dice: καὶ μύθῳ δὲ τοὺς θειοτέρους τῶν λόγων τοῦ Πλάτωνος ἐναποκρύπτοντος, χρὴ σκοπεῖν εἰ τὸν τοιοῦτον ζῆλον μετεδιώξαμεν. (10.10-15). “Y puesto que Platón esconde sus discursos más divinos en el mito, es necesario contemplar si lo seguimos ansiosamente en esto”. Al leer este pasaje, se desprenden una serie de puntos a considerar. El más evidente es, tal como veníamos mencionando, la explícita afirmación de que sigue el estilo platónico, μεταδιδώκω, término utilizado también en los diálogos del filósofo (*Plt.* 310d; *Lg.* 866e) para referir un seguimiento o búsqueda cercana a un objeto. Se plantea entonces la emulación del estilo, pero narrando un mito de invención

propia. ¿En qué consiste ese estilo para Himerio? En la realización de un discurso ἡθικός mezclando y yuxtaponiendo consideraciones físicas y divinas, tal como vimos unas páginas más arriba. Esto puede observarse en la narración de “Zeus, Eros y los hombres”, donde se mezclan aspectos tanto éticos (la amistad), como físicos (explicación de ἡθῆ dicotómicos: uno de naturaleza lenta y otro de naturaleza rápida) y divinos (Eros como guardián de las almas humanas). Así, con el mito, se busca además enseñar cómo imitar a un modelo de orador/filósofo. Y en efecto, Rodríguez Adrados (1979) atribuye a Platón la creación o remodelación del mito etiológico, ejemplificando con la ya mencionada historia de “Prometeo” en *Protágoras* o la de la “Poros y Penía” en *Banquete*:

Está muy claro que la fábula de las colecciones presenta tipos de organización que podemos llamar fijas, aunque por supuesto también hay fábulas anómalas. Estos tipos fijos son una herencia con sus precedentes en Aristófanes, Heródoto, socráticos como Jenofonte y Aristóteles; no en Platón, cuyas fábulas etiológicas recién creadas o remodeladas (la de Prometeo en *Protágoras*, la de riqueza y pobreza en *El Banquete*, etc.) están mucho más cerca del mito en su forma. (1979: 52)

Llamamos la atención sobre este aspecto porque Rodríguez Adrados (1979) clasifica el relato de Himerio como “mito etiológico”. Documenta que su carácter es marginal y no aparece en las colecciones. Lo denomina mito porque, como ya dijimos anteriormente, no existía una distinción clara entre los diferentes términos utilizados en el período. Ahora bien, es posible considerarlo además como una fábula, en la medida en que la narración cumple los tres puntos propuestos por Perry:

“(1) must be obviously and deliberately fictitious; (2) it must purport to be a particular action, series of actions, or an utterance that took place once in past time through the agency of particular characters; and (3) it must be told, at least ostensibly, not for its own sake as a story... but for the sake of a point that is moral, paraenetic, or personal” (Kurke, 2010: 129). Cotejando otras definiciones que buscan explicar la diferencia entre fábula y mito, consideramos que el punto 3 sobre el aspecto moral que acompaña la historia ficticia resulta definitorio. Sin embargo, si contemplamos los mitos mencionados de Platón, esta clasificación se vuelve difícil de sostener y los límites se difuminan. Rodríguez Adrados (1979) cataloga el relato de Himerio dentro de un grupo de “fábulas en sentido amplio” y luego, particularmente, lo denomina “mito etiológico”. Por nuestra parte, sostenemos que resulta más productivo para el trabajo con estos textos enfocarnos no tanto en la pregunta sobre ‘qué’ es este relato, sino antes bien ‘qué hace’ o ‘cómo se usa’⁷. Y, según lo desandado hasta el momento, la fábula/mito de Himerio presenta una singularidad: no solo es un relato ejemplar-ético, sino que también proyecta otros usos vinculados a lo pedagógico y lo sentimental.

Nos queda por pensar entonces el calificativo “etiológico”. El término, en general, refiere al estudio de las causas de las cosas. Y precisamente Rodríguez Adrados, quien más ha trabajado en la sistematización de los diferentes registros directos e indirectos de fábulas, afirma al respecto que: “Las fábulas etiológicas, por

ejemplo, son simplemente explicativas: una explica, por ejemplo, el porqué del moño de la abubilla. Aunque secundariamente pueden tener una interpretación impresiva” (1979: 37). El análisis de Himerio nos permite profundizar en la definición de la fábula etiológica como una mera explicación, en la medida en que descubrimos un uso singular de la misma: junto a la explicación de un fenómeno, muestra una ética sentimental en un segundo nivel pos-narrativo. Esta explicación ejemplar aplicada al carácter (en este caso sobre la disposición a la amistad) se produce imitativamente a partir del estilo platónico. Y dicha operación se explica además si consideramos el desarrollo de las escuelas de retórica⁸, la cultura letrada y el neoplatonismo, motivo por el cual el mito que se cuenta ya es producido a partir de una tradición filosófico-literaria legitimada. La misma declamación evidencia lo mencionado, cuando Himerio recupera, por ejemplo, la narración de los hombres-cigarra (10.35-40) que también aparece en Platón (*Fedro* 259b-c), referencia que constituye otra marca de singularidad en su discurso⁹.

5. Iniciados e impuros

La división trazada en el mito de Himerio entre almas iniciadas e impuras no resulta del todo clara. Principalmente, si nos preguntamos cuál es el motivo por el cual el dios elige tal o cual personalidad para alojarse. No obstante, existe un diálogo con la

⁷ Seguimos en esto a Blackham (1985).

⁸ Remitimos a la lectura de Lee Too (2001), Van Hoof (2013), Bolgova y Bolgov (2016).

⁹ Queda abierta la pregunta por la utilización de otras fábulas en autores coetáneos como Libanio, por ejemplo.

doctrina de las almas¹⁰ (cuya principal referencia intertextual encontramos en el *Fedro* de Platón) así como también podemos remontarnos a la división ya existente en las antiguas prácticas eleusinas. En efecto, Rohde señala que este antiguo culto constituyó inicialmente “un patrimonio exclusivo de los descendientes de los cuatro príncipes de Eleusis” (1938: 150). Pero luego el grupo de iniciados fue aumentando en la medida en que el culto se expandió y pasó a estar a cargo de Atenas. A pesar de las diferentes derivaciones que tomaran las prácticas místicas, el hecho de estar iniciado nos sugiere el acceso a un saber que el resto de los humanos no tiene. Y eso es lo que viene a remarcar Himerio. Por otro lado, no sabemos si en los fragmentos perdidos habría habido un mayor desarrollo del tema, pero sí es posible afirmar que, tal como menciona el rétor, el conocimiento influye en el proceso de recordar las visiones pasadas del alma. Luego de la narración del mito y de una laguna en el texto, hay una enumeración de personajes históricos griegos que se destacaron de una u otra forma por su conocimiento y uso del λόγος. Esta funciona como un puntapié para introducir una afirmación general sobre las almas que amplía el mito y recrea a su vez un pasaje conocido del *Fedro* (249c-e):

ὅταν οὖν ἴδῃ καὶ τῇ δε κάλλος, ὃ τότε πλάσματος ἄνευ ἱστορήσεν, εἴσω ψυχῆς θείας κρυπτόμενον, σπαργᾷτε καὶ χαίρει τῇ θεᾷ, καὶ συμβιβάζειν ἑαυτὴν πρὸς τὸν ἐκεῖτό πονέπειγεται δόξητεκαίεπιστὴ μὴ κουφίσασα. τοιοῦτόν τι πάθος καὶ αὐτὸς περὶ τὸν νέον ἔπαθον.

Cuando un alma ve de cerca aquí lo bello, que no requiere la figura de antes, escondido en la divinidad de [otra] alma, se hincha y regocija al contemplarla y se aproxima a sí misma en el lugar de esa belleza, siendo iluminadas por la opinión y el conocimiento. (10.85-90)

Esta explicación se introduce a partir de la pregunta retórica que refiere el rétor: Ἀλλὰ τίς τῆς περὶ τὸν νεανίσκον σπουδῆς αἰτία; (“Pero ¿qué causa esta ansia con este joven?”). Notemos que aparece nuevamente en la selección léxica una mención a la rapidez/ansiedad (σπουδῆς) que se vincula a las almas que alojan a Eros, como antes nos dijo en el mito. Este breve fragmento entonces forma parte de la interpretación que Himerio despliega del mito que acaba de narrar, el cual ya contaba con un *promitio* que mostraba la diferente disposición de las almas iniciadas o comunes. Asimismo, ese *promitio* general de la narración se particulariza en función de lo que el rétor responde: por qué lo mueve ese joven.

Por otro lado, sobre esta cita, también Penella (2007:115, n. 21) menciona:

“According to Platonic doctrine, all humans were thus initiated, but some forget the vision by committing vice on earth (Phaedr. 249e–50a); these are presumably Himerius’s “unhallowed”. If Himerius is following and correctly understanding Plato, then “both newly initiated and unhallowed (uninitiated, bebelon)” should mean “both

¹⁰ No nos detendremos a explicar esta noción porque consideramos que se encuentra ya desarrollada ampliamente. Los trabajos que tomamos como referencia han sido Rohde (1938); Szlezák (1991); Boeri, Kanayama y Mittelman (2018).

the newly initiated who have retained the initiatory vision and the newly initiated who have lost it and become, effectively, uninitiated”.

Entendemos pues, que la categoría de profano/impuro no tiene que ver con actos cometidos en vida, sino con el haber retenido o no esas visiones antes de nacer, visiones que se descubren, porque están escondidas, a través de las correctas opiniones y el verdadero conocimiento. Este planteo coincide con la mención de la belleza en aquellos que conservan la visión previa y la ética escondida (κρυπτόμενον) en el mito, hecho que posiciona a los espectadores/lectores en un rol activo de exégesis del relato. Buscar lo escondido se vuelve una ética, entre la belleza y la retórica. Porque lo interesante de este mito es que no solo enseña en el nivel del contenido, sino en su composición formal.

Resulta llamativo a su vez que, si bien tratamos con un discurso fragmentario, la acción de la búsqueda de algo escondido aparece en lo que se ha conservado tanto al comienzo, para hablar del mito, como al final, para hablar de la belleza que hace de su estudiante su otro yo, permitiendo su justificación gracias al mito previo. Nos queda abierta la pregunta por si esta operación posee una recurrencia en otras de sus declamaciones. Sumado a esto, es pertinente mencionar también la atestiguada iniciación de Himerio en los misterios de Eleusis, tal como destaca Smith, quien afirma que la participación en estos círculos era una recurrencia para los filósofos de la época: *“interest in the Mysteries was in any case well established in philosophic circles by now, presaging a tendency to see philosophy as a sort of priestly craft. In the early fourth century the post of daduch at Eleusis had been held by the Platonist Nicagoras; the same combination of interests was shared by his son-in-law Himerius (who now became*

a friend of Julian) and by the Neoplatonist Iamblichus II” (1995:30). Si bien no trazamos una interpretación biográfica directa entre lo que el rétor despliega en su declamación y su participación en los Misterios, sí es un dato relevante para poder contextualizar sus discursos y en particular este relato.

6. Pero antes de Platón, Esopo

Hasta aquí hemos desarrollado una lectura doble del relato de Himerio: la narración en sí (discurso propéptico) y su metanarrativa de carácter retórico-didáctico, en la cual se articula tanto temática como formalmente la indicación de buscar lo escondido en el mito. De esta misma manera entendemos que se codifica la materia ética referida por Himerio. Identificamos cómo yuxtapone aspectos físicos y divinos para señalar la disposición a la amistad de ciertas personas y que, con ello, el rétor expresa sus sentimientos hacia el estudiante que se va. Pero encontramos un nivel de lectura más en el plano metaliterario: cómo en la imitación que el rétor hace de Platón y en la narración de este mito se está dialogando también con la tradición esópica. Kurke (2010) nos invita a prestar especial atención a la figura de Esopo en el siglo V a.C., ateniense, como precursor de Platón:

“what is distinctive about Aesop’s use of fables—besides their humble and everyday content—is that they achieve their persuasive effects by leaving to the interlocutor (in the Life always a person of greater power and status) the work of interpretation. Thus fable works by preserving the interlocutor’s illusion of agency and initiative; in contrast to the simple, blunt advising of the Seven Sages, Aesop’s indirect advising

through little mimetic narratives persuades while it flatters (indeed, persuades because it flatters).” (2010:356)

Persuadir, explicar y al mismo tiempo halagar, son operaciones identificables también en el fragmento analizado de Himerio. Así, vislumbramos los efectos de lectura buscados por el rétor, quien no solo enfatiza en mostrar y explicar una ética, sino que, a la manera de Esopo, la esconde para que su audiencia la interprete. Desde esta perspectiva, se destacan los comentarios que realiza en otra de sus declamaciones acerca de la fábula y de Esopo, remarcado su importancia por sobre la de Homero, al mencionar que: *para καλεῖ γὰρ καὶ θεοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τὸν μῦθον ὁ Αἰσωπος καὶ εἰς οὐρανοὺς αὐτοὺς ἀναβιβάζει τὸν ἔλεγχον· οὐ μὴν ἴσα ποιηταῖς ὁ Φρυξ ἐθέλει κατὰ θεῶν θρασύνεσθαι, ἀλλὰ καίπερ μύθων ποιητῆς ὦν, ὅσον αἰνίξασθαι τι σοφόν, περὶ θεῶν λέγει καὶ φθέγγεται.* (66. 34-35) “Pues Esopo llama a los dioses a su relato y eleva su reproche a los cielos; pero, a diferencia de los poetas, el frigio no desea hablar sobre el coraje de los dioses. Aunque crea relatos, todos sus dichos y declaraciones sobre los dioses son tales que encierran en ellos un poco de sabiduría”. Himerio da cuenta aquí de una lectura de la tradición literaria griega en la que critica los poemas homéricos por caracterizar a su gusto a los dioses para llegar a su audiencia, mientras que elogia las fábulas de Esopo por cubrir con sabiduría sus relatos protagonizados por dioses. Y volvemos a descubrir una referencia al discurso que esconde o encubre una verdad que debe ser develada por el lector, esta vez en el verbo αἰνίσσομαι que significa hablar a través de adivinanzas o enigmas, relatos crípticos, que ocultan una sabiduría que requiere ser interpretada. Podríamos preguntarnos si esta cita esclarece, en

cierta medida, su predilección por las fábulas protagonizadas por dioses, un tema no menor teniendo en cuenta el contexto en el que Himerio se desempeñó como orador y las tensiones religiosas entre el cristianismo y los cultos a los dioses helénicos (Smith, 1995). Lo que sí es posible constatar es el modo en que se inserta en una tradición y cómo, en esta aproximación a su relato sobre Eros y las almas de los hombres advertimos la configuración de un modo de leer este mito/fábula etiológica que necesariamente implica e interpela al oyente/lector.

7. Reflexiones finales

Intentamos contribuir con este artículo al estudio de la fábula griega en sus manifestaciones indirectas y marginales, así como también problematizar una noción de fábula esópica cristalizada. En este sentido, seleccionamos un relato que Himerio utiliza en su discurso propéptico porque nos permitió tensionar la autonomía de los géneros mito y fábula a la vez que profundizar en los denominados “mitos etiológicos”. Analizamos el modo en que el rétor imita a Platón y cuál es la singularidad de su despliegue imitativo. Identificamos que su utilización del mito etiológico no tiene tanto que ver con mostrar una verdad como con esconderla para que el espectador deba buscarla. Es decir, en la medida en que su discurso se dirige a sus estudiantes, se reconoce una doble lectura: la del contenido de lo que explica y la metatextual en la que enseña cómo realizar este tipo de discursos. En función de esta doble lectura, establecimos que en el mito se articulan múltiples usos: enseña un modelo; muestra un posicionamiento filosófico mediante el cual se esconde una sabiduría que yuxtapone elementos ya físicos, ya éticos, ya

divinos; y expresa el sentimiento de φιλία hacia el estudiante que se va, en cuyo ardor reconoce, como su otro yo, al Eros alojado. Esta última función del mito etiológico trasciende sin dudas una mera explicación de las cosas humanas y una utilización ejemplar, ya que la ética escondida de Himerio mezcla, justifica y legitima, como nos advierte todo el tiempo, una pasión entre maestro y estudiante junto a una idea general de la amistad.

Referencias bibliográficas

- Blackham, H. J. (1985). *The fable as literature*. London: Athlone Press.
- Boeri, M., Kanayama, Y. y Mittelman, J. (eds.). (2018). *Soul and Mind in Greek Thought: Psychological Issues in Plato and Aristotle*. New York: Springer.
- Bolgova, A. M. y Bolgov, N. N. (2016). “Rhetorician Himerius and His School in Athens at 2nd Half of the 4th Century A.D”. *Science Journal of Volgograd State University. History, Culture and Law in Byzantine Provinces*, 21(5), 32–42.
- Burnet, J. (ed.). (1901, 1967). *Platonis opera* (vol. 2). Oxford: Clarendon Press.
- Colonna, A. (ed.). (1951). *Himerius Soph., Declamationes et orationes* (2051: 001). Rome: Polygraphica.
- Fierro, M. A. (trad.). (2006). *Fedro*. Buenos Aires: Colihue.
- García Gual, C., Martínez Hernández, M. y Lledó Iñigo, E. (trads.). (1988). *Platón. Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Ed. Gredos.
- Kurke, L. (2010). *Aesopic conversations. Popular tradition, cultural dialogue, and the invention of Greek prose*. Princeton: Princeton University Press.
- Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Muñoz Llamosas, V. (2012). “‘Y busqué su alma como a mi otro yo’: comentarios a Himerio 10.86–90”. *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXXX(2), 321–339.
- Penella, R. (2007). *Man and the world. The Orations of Himerius*. Berkeley: University of California Press.
- Rodríguez Adrados, F. (1979). *Historia de la fábula grecolatina* (I). Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.
- Rohde, E. (1938, 2012). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

Smith, R. (1995). *Julian's gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*. London: Routledge.

Szlezák, T. (1991). *Come leggere Platone*. Milán: Rusconi Libri.

Too, Y. L. (2001). *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill.

Van Hoof, L. (2013). “Performing Paideia: Literature as an Instrument for Social Promotion in the Fourth Century A.D.” *Classical Quarterly*, 63, 387–406.

Milena Desiree Frank es Profesora de Letras por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral y becaria doctoral del CONICET (2021–2027) con lugar de trabajo en IHUCSO (CONICET-UNL). Es ayudante de cátedra en Literaturas Griega y Latina y Latin II en la Universidad Nacional del Litoral (FHUC-UNL, Santa Fe, Argentina). Asimismo, es profesora titular de Literatura Grecolatina en la Universidad Autónoma de Entre Ríos (FHAYCS-UADER, Entre Ríos, Argentina). Actualmente se encuentra escribiendo su tesis doctoral, que explora la presencia de libros de fábulas grecolatinas en colecciones editoriales para niños y niñas durante la segunda mitad del siglo XX.