

PALÉFATO Y LA INTERPRETACIÓN RACIONALISTA DEL MITO: CARACTERÍSTICAS Y ANTECEDENTES¹

MANUEL SANZ MORALES
Universidad de Extremadura

1. La interpretación del mito entre los griegos

El largo proceso de interpretación del mito, que todavía hoy es fuente de numerosos ensayos críticos elaborados desde las más diversas disciplinas y escuelas, tuvo su comienzo entre los propios griegos. Este proceso es más o menos paralelo en su cronología al de la secularización de la religión griega, con el que tiene claros puntos de contacto. El mito estaba ligado a la religión y, en cierto modo, era su vehículo, al menos el medio gracias al cual el hombre griego era capaz de explicar el mundo que le rodeaba. Como tal era apreciado y se le concedía una gran importancia, pero no carecía de puntos débiles. Desde Jenófanes de Colofón hasta Epicuro y sus seguidores, no fueron pocos quienes despreciaron las narraciones míticas o las consideraron nocivas por su falsedad. Jenófanes (frs. 15 y 16 Diels-Kranz) había sido un precursor en el siglo VI a.C. al decir que los hombres se imaginaban a los dioses según su propia imagen, los etíopes negros y chatos y los tracios rubios y con ojos azules. Los dioses han sido, por lo tanto, inventados por los hombres, añadía: si los animales pudieran, pintarían a sus dioses con su misma forma. Las exigencias éticas constituían otro argumento importante: la conducta inmoral e injusta de los dioses, tal y como la pintaban Homero y los demás poetas, producía escándalo. En el siglo V se manejó este argumento con apasionamiento (Nilsson, 1970: 88-9). Una vez instalada la crítica en el pensamiento griego, se dio el paso siguiente: el intento de explicar

¹ Trabajo perteneciente al Proyecto de Investigación PB95-0191, financiado por la DGCYT.

cómo y por qué el hombre había inventado a los dioses. El sofista Critias explicó la existencia de los dioses como un recurso ideado por un hombre sabio para atemorizar a quienes violaban secretamente las leyes humanas. Los dioses, que todo lo ven y lo oyen, servirían así de barrera a la anarquía. Pródico, también sofista, sugirió (fr. 5 D-K) que los hombres primitivos habían dado nombres de dioses a las cosas que les eran útiles: el pan, Deméter; el vino, Dioniso; el fuego, Hefesto.

Pródico ofrece un esbozo de la primera gran corriente de interpretación mítica desarrollada en Grecia, la exégesis alegórica. Este tipo de interpretación tiene su primera manifestación conocida en el siglo vi a.C., con Teágenes de Regio², pero su mejor definición hay que buscarla en una de las más importantes obras alegóricas conservadas, las *Alegorías de Homero*. Según su autor, conocido como Heráclito el Rétor, alegoría es «la figura que consiste en hablar de una cosa mientras se quiere designar otra cosa distinta de la que se enuncia» (*Aleg. de Hom.*, 5.2). La intención es clara: el mito no ha sido interpretado correctamente y, en consecuencia, aquello que los poetas narran acerca de los dioses es preciso entenderlo como referido a otras realidades, que pueden ser de tipo físico (los dioses representan fenómenos propios de la naturaleza; Hefesto es el fuego: Heráclito, 26.6 ss.), moral (Atenea es la cordura, Ares la locura; el triunfo corresponde a la diosa: Heráclito, 54.1-6) y teológico (en el tratado alegórico *El antro de las ninfas*, obra de Porfirio, la gruta homérica representa el cosmos, y sus diversos elementos poseen a su vez otras representaciones concretas)³. La exégesis alegórica es en realidad una interpretación capaz de aplicarse a cualquier mito, con independencia de que el poeta que lo transmite haya querido expresarse mediante la alegoría.

La segunda vía hermenéutica es la llamada comúnmente racionalista, pero también se la conoce como histórica. Lo cierto es que esta palabra no resulta muy adecuada. El término ha sido tomado del griego en su sentido etimológico, ya que en esta lengua el sustantivo ἱστορία o el verbo ἱστορέω tienen ya en el siglo iv a.C. el sentido de «investigación» e «investigar»; así aparecen en Aristóteles, por ejemplo. Habría que entender «interpretación racionalista» en este sentido, por lo tanto. Se la ha llamado también interpretación realista o verista, y no le haría traición el apelativo de causalista o etiológica, ya que este método de interpretación intenta encontrar la supuesta causa real a partir de la que se originó el mito.

² La información está en el escolio B a *Iliada*, 20.67. Teágenes tuvo el *floruit* hacia el 525 a.C.

³ Buffière (1956) señala estos tres tipos de exégesis alegórica de los mitos de Homero, siguiendo a Olimpiodoro, *Vida de Platón*, pág. 4, 29-30.

A la exégesis racionalista pertenecen tres obras, que de mayor a menor importancia son las siguientes: el tratado de Paléfato *Sobre fenómenos increíbles*, una obra más breve atribuida a un tal Heráclito, de quien nada sabemos⁴, y una tercera, sin atribución de autor, conservada en el mismo manuscrito que la segunda, el *Vaticanus gr. 305* (de comienzos del siglo xiv). Estas dos pequeñas obras reciben el mismo título que la obra de Paléfato, Περὶ ἀπίστων o *De incredibilibus*⁵. La primera de ellas se compone de 39 capítulos, consistentes en narraciones brevísimas de mitos, acompañada cada una de la correspondiente explicación racionalista. Su carácter y método es, por lo tanto, muy similar al de la obra de Paléfato, pero la gran brevedad de las narraciones (a menudo una simple mención del mito) y de las interpretaciones correspondientes hace que como objeto de estudio ofrezcan mucho menor juego que el tratado de Paléfato. Esto ocurre aún más con el Anónimo Vaticano, ya que esta obra es un florilegio de narraciones muy diversas, que a veces ni siquiera se ocupan de mito alguno. De los 23 capítulos que la componen, sólo 14 incluyen racionalización de un mito al modo paléfateo, y siempre de manera sumamente concisa. De la lectura de las dos obras más breves se deduce claramente que pertenecen a un mismo tipo de exégesis que el practicado por Paléfato, sin que exista ninguna prueba que nos induzca a pensar que están configuradas a partir de retazos de lo que en algún momento fue la obra original de Paléfato. Cabe pensar, en cambio, que ese tipo de interpretación tuvo más practicantes, cuyos nombres se han perdido tal vez para siempre.

2. Paléfato

Con respecto a Paléfato poseemos información muy escasa⁶. El léxico bizantino *Suda*, que constituye nuestra principal fuente, habla acerca de cuatro escritores con el nombre de Paléfato. Uno de ellos, poeta épico ateniense autor de varias obras, todas ellas perdidas, no interesa. La información con respecto a los otros tres es muy confusa. El primero, se afirma, era natural de Paros o de Priene, nació en tiempo de Artajerjes y escribió cinco libros

⁴ Este nombre podría ser por atribución errónea el del autor de las *Alegorías homéricas*, si bien Heráclito no es nombre raro.

⁵ La de Heráclito tiene además en el manuscrito otro título, *Refutación o enmienda de relatos míticos antinaturales*. La primera traducción al castellano de las tres obras (junto a los tratados mitográficos de Eratóstenes, Partenio y Antonino Liberal) ha corrido a cargo del autor de este artículo, dentro del volumen *Mitógrafos griegos* (Madrid, Akal, en prensa). Existe una traducción de Paléfato al catalán (Roquet, 1975).

⁶ Aquí sólo ofrezco la información imprescindible sobre Paléfato y su obra; para ampliarla, cf. Susemihl (1892: 54-7) y Festa (1902) para los problemas relativos a datación, obra, etc., Osmun (1956) en relación con el tipo de exégesis, y en ambos aspectos Stern (1996: 1-7, sobre el autor y la formación del epítome, y 16-24, sobre el carácter de la obra).

de *Historias increíbles*. El segundo, nacido en Ábido en época de Alejandro el Grande, escribió obras históricas y fue discípulo de Aristóteles. El tercero, de quien se nos dice que era «egipcio o ateniense», escribió un tratado en un libro sobre soluciones a problemas mitológicos, así como unos *Relatos troyanos*, que algunos atribuyen, según el propio léxico, «al ateniense, pero otros al de Paros».

A partir de este insatisfactorio panorama, Festa (1890: 34-41)⁷ ha expuesto la hipótesis de que los tres personajes mencionados por el léxico son en realidad uno solo, a quien debemos el opúsculo sobre historias increíbles. Según esto, Paléfato fue un historiógrafo de Paros o de Ábido, que vivió en la época de Alejandro Magno. Estuvo bajo la tutela de Aristóteles, con quien tal vez emigró en 344 a Atenas, de ahí que se le llame ateniense. Escribió varias obras de «historias» (o relatos), a saber, *Ciprias*, *Delias*, *Áticas* y *Troyanas*, todas ellas perdidas⁸, además de una obra sobre relatos increíbles. La escasez de datos sólidos, sin embargo, hizo que esta hipótesis contara con la oposición de otros estudiosos⁹.

Ahora bien, hay un punto que ha concitado acuerdo, la pertenencia de Paléfato a la escuela peripatética¹⁰. Este hecho merece por su importancia ser considerado con algún detenimiento, ya que, aparte de servir para datar aproximadamente al autor, lo incluye en una corriente científica y filosófica concreta, lo que podría tener gran interés para penetrar en su pensamiento y hallar las claves de su obra. Tanto Schrader como Festa consideraron verosímil la noticia de la asistencia de Paléfato a las clases de Aristóteles (Festa, 1902: xxxvi-ii y n. 9), basándose en la afinidad doctrinal de algunos pasajes de Paléfato con otros de Aristóteles o de discípulos suyos, así como en la amplitud de asuntos y libertad y variedad de tratamiento propios de la escuela peripatética. Pero el apoyo de mayor importancia lo aporta la noticia que da Teón (*Rhetores Graeci*, II 96, 4 ss. Spengel), según la cual hubo un Paléfato entre los seguidores de Aristóteles que escribió una obra sobre relatos increíbles. Podemos añadir a esto el hecho de que Aristóteles solía dar a sus colaboradores ciertos sobrenombres relacionados con la actividad intelectual

⁷ Recogido después en Festa (1902: xxxiii ss.), donde se dice que la propuesta procede de A. v. Gutschmid.

⁸ Los fragmentos están en *FGrHist* 44.

⁹ Wipprecht (1892: 59 ss.) y Schrader (1894: 41 ss.). Cito a estos autores a través de Festa.

¹⁰ Este dato, que el *Suda* refiere sólo al segundo Paléfato, no se contradice con los otros dos, también de carácter cronológico, proporcionados por el propio léxico. En primer lugar, nos dice que ese segundo Paléfato fue contemporáneo de Alejandro. Con respecto al primer Paléfato nos informa de que nació en tiempo de Artajerjes. Si éste fuera Artajerjes Oco (358/7 a 338/7 a.C.), la cronología coincidiría, puesto que Alejandro falleció en 323 y Aristóteles un año más tarde.

que desempeñaban; éste sería el caso de Paléfato, ya que en griego Παλάφιτος viene a significar «el que habla de cosas antiguas»¹¹.

3. *La obra conservada: estructura y contenido*

El *Suda* dice que Paléfato escribió su obra en cinco libros. Por lo tanto, lo conservado sería un epítome o compendio de la obra completa¹². Es sabido que las recopilaciones mitográficas a menudo no iban más allá de copiar lo dicho por otras obras anteriores de carácter similar, tomando de cada una lo que al compilador le interesaba más. Se iba formando así un corpus que podía aumentar de manera parecida a lo que ocurre con las diversas ediciones de una misma obra, pero de una manera azarosa. No olvidemos, por otra parte, que el asunto tratado por esta obra, como en general los contenidos relativos al mito, era muy propicio para ser usado en la escuela. Y es evidente que los florilegios y compilaciones de carácter escolar sustituían con mucha frecuencia a las obras originales. Asimismo, los compendios resultaban más aptos para llegar a un público numeroso que las obras originales, normalmente más extensas pero también menos comprensibles para la mayoría. Una prueba de ello se encuentra en la propia obra de Paléfato, ya que los siete últimos relatos, del 46 a 52, difieren notablemente del resto del tratado. No sólo su estilo se aleja del que vemos en las demás narraciones, presentando una sintaxis mucho más complicada que la sencilla sintaxis propia de Paléfato (o de su compilador). Además, en lo referente al contenido estos capítulos finales difieren enormemente, ya que se limitan a contar un mito, sin incluir explicación racionalista alguna. Precisamente, la estructura de las narraciones 1 a 45 es muy monocorde en este aspecto, lo que resalta mucho más la particularidad de los relatos finales. La colocación de éstos al final de la obra refuerza la convicción de que constituyen un añadido atribuible a algún erudito o copista.

En la ordenación de las 45 narraciones se aprecia un cierto criterio temático, pero de una manera bastante dispersa. Así, es posible encontrar pequeñas agrupaciones de relatos, como por ejemplo 10 y 11 (mitos sobre personajes invulnerables), o 13 y 14 (acerca de personajes supuestamente metamorfoseados en los animales que en realidad los han devorado). El nombre de sus respectivos protagonistas, llamados Glauco en los tres casos, une los capítulos 25, 26 y 27. Por el contrario, en otras ocasiones la supuesta se-

¹¹ Según Diógenes Laercio, 5.38, Aristóteles le cambió a Tírtamo su nombre por el de Tefrasto porque su elocución era divina, διὰ τὸ τῆς φράσεως θεσπέσιον.

¹² Puede consultarse la breve y precisa discusión de Stern (1996: 4-6), quien considera que el epítome se hizo a partir de toda la obra, y no de un solo libro. En cambio, Blümenthal (1942: 2454) cree que puede tratarse de una adaptación del libro 1 exclusivamente.

cuencia queda rota en parte, o no existe en absoluto: así ocurre, en el primer caso, con las once narraciones que giran en torno a Heracles (7, 18, 24, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 45) o, en el segundo, con los tres capítulos relativos a Jasón (22, 30, 43), por ejemplo. Es posible, sobre todo en el primer caso, que en algún momento de la transmisión existiera una secuencia correlativa que después quedara disuelta debido a la inclusión de otros relatos, a la eliminación de algunos ya existentes, o sencillamente a distorsiones en el orden de los capítulos producidas durante la transmisión. Stern (1996: 23) ha sugerido que estas agrupaciones múltiples y principios organizativos mezclados confirman su propuesta de que el epítome conservado es un resumen de toda la obra de Paléfato, es decir, que el compilador realizó una selección de relatos individuales o de pequeños grupos a partir de los cinco libros que formaban el tratado original.

Las dificultades para hallar el principio estructural de la obra entera se convierten en sencillez cuando se analiza la estructura de cada relato, sin duda muy reiterativa. Veamos como ejemplo el relato 15, *Sobre Europa*¹³:

Dicen que Europa, la hija de Fénice¹⁴, atravesó el mar desde Tiro hasta Creta montada en un toro. A mí me parece que un toro o un caballo no superarían tamaño mar, y que una muchacha no montaría un toro salvaje. Zeus le habría encontrado otro transporte más grato, si hubiera querido que Europa fuese a Creta.

La verdad es la siguiente. Un varón de Cnosos, de nombre Toro¹⁵, combatía en tierra de Tiro. Como colofón de la lucha, capturó a muchas jóvenes de Tiro, entre ellas la hija del rey, Europa. Así pues, la gente decía: «Toro partió con Europa, la hija del rey».

Sucedido esto, gestóse el mito.

Tras un breve planteamiento en el que se cuenta el mito (a veces hay sólo una breve alusión a él, puesto que se considera sabido), aparece la afirmación de que tal suceso no puede haber ocurrido en realidad: ἐμοὶ δὲ οὐτ' ἂν ταῦρος οὐθ' ἵππος δοκεῖ τοσοῦτον πέλαγος διανύσαι [δύνασθαι], οὐτε κόρη ἐπὶ ταῦρον ἄγριον ἀναβῆναι. Esta declaración puede ir acompañada de una

¹³ Esta traducción y las siguientes están tomadas de mi libro mencionado en la n.º 5. El texto griego seguido es el de Festa (1902), hoy reimpresso en Stern (1996).

¹⁴ La versión que sigue Paléfato con respecto a la paternidad de Europa es la menos habitual, ya que suele ser hija de Agenor, padre de Fénice. Zeus se enamoró de ella y, transformado en hermosísimo toro blanco, la llevó sobre su lomo desde Tiro (o Sidón) hasta Creta a través del mar, y en esta isla se unió a ella. De la unión nacieron Minos, Sarpedón y Radamantis.

¹⁵ El personaje se llama Ταῦρος, «toro». En éste y en otros casos he preferido traducir la palabra griega a transcribirla, para conservar así en el texto español la ambigüedad verbal que está en la base de la explicación racionalista.

frase despreciativa o irónica: ὁ τε Ζεὺς, εἰ ἐβούλετο Εὐρώπην εἰς Κρήτην ἐλθεῖν, εὐρεῖν ἂν αὐτῇ ἑτέραν πορείαν καλλίονα. Después se da paso a la «verdad», introducida siempre mediante una frase formular: τὸ δὲ ἀληθὲς ἔχει ᾧδε. Esta frase, con ligeras variantes, está presente casi siempre. A continuación llega la parte central del capítulo, consistente en la narración de la versión real y verdadera. Es muy habitual que Paléfato intente explicar detalles nimios del mito, para que todo cuadre. Otra frase formular cierra a menudo el relato, declarando que el mito se formó a partir de los hechos reales que acaban de ser narrados: τούτων γενομένων προσανεπλάσθη ὁ μῦθος.

Esta estructura tan cerrada apenas permite libertades, como digresiones amplias, cambio de orden en sus elementos, e incluso, en no pocos casos, eliminación de alguno de ellos. La parte que admite más variedad es la central, en la que se relata la versión supuestamente verdadera, ya que ésta puede requerir la exposición de los distintos pormenores del mito, a veces por espacio prolongado. Como ejemplo de ello, veamos el relato 1, *Sobre los Centauros*:

Dícese de los Centauros que fueron bestias que tenían por completo forma de caballo, excepto la cabeza, que era de varón.

Es imposible creer en la existencia de semejante animal, pues las naturalezas del caballo y del hombre no son en absoluto compatibles, y no es igual el alimento, ni es posible que el alimento del caballo pase por la boca y la garganta humanas. Si semejante especie hubiera existido alguna vez, también ahora existiría.

La verdad es la siguiente. Cuando Ixión reinaba sobre Tesalia, en el monte Pelio se volvió salvaje una manada de toros, que hacía intransitables las demás montañas. Los toros caían sobre las tierras habitadas y arrasaban los árboles y su fruto, y mataban a los animales de labor. Así pues, Ixión hizo público que entregaría muchas riquezas a quien acabase con los toros. Unos jóvenes procedentes del pie de la montaña, de cierta aldea llamada Nube¹⁶, aprendieron a ensillar caballos (antes no sabían montar a caballo, sino que sólo utilizaban el carro). Y, montados así a caballo cabalgaban hacia donde

¹⁶ Según el mito, Ixión era natural de Tesalia y rey de los lapitas. Para contraer matrimonio con Día prometió grandes presentes a su padre Deyoneo, pero tras la boda no se los entregó, sino que lo precipitó a un foso de brasas ardientes. Tras este crimen, nadie quiso purificar a Ixión, pero Zeus se apiadó de él y lo libró de la locura resultante del crimen. Ixión pagó este perdón intentando forzar a Hera, pero sólo logró su propósito con una nube (νεφέλη), creada por Zeus, que tenía la apariencia de la diosa. De esta unión nació Centauro, padre de los Centauros, o los propios Centauros, según otras versiones. Por la nueva transgresión, Zeus condenó a Ixión al conocido suplicio de ser atado a una rueda llameante que giraba sin cesar. Según afirma después Paléfato, esta parte del mito se habría originado en una confusión verbal, al entenderse la localidad llamada Nube (Νεφέλη) como una nube de la que nacen los Centauros.

estaban los toros, se lanzaban sobre la manada y arrojaban sus venablos. Y cada vez que les perseguían los toros, los jóvenes salían huyendo, pues los caballos eran más rápidos. Mas, cuando los toros se detenían, giraban y les arrojaban los venablos. De esta manera acabaron con ellos.

Desde entonces tomaron el nombre de Centauros, porque habían acribillado a los toros¹⁷. No viene, pues, de que tuvieran apariencia de toros, ya que la forma de toros no es propia de los Centauros, sino que tienen apariencia de caballo y hombre. Por tanto, el nombre lo tomaron de su acción.

Los Centauros recibieron las riquezas de Ixión y, envanecidos por la hazaña y por el tesoro, se comportaban con soberbia y cometían muchas maldades, incluso contra el propio Ixión, que vivía en la ciudad hoy llamada Larisa (los que habitaban esta región se llamaban entonces lapitas).

Ello fue que los lapitas los invitaron a un banquete y ellos, ebrios, raptaron a sus mujeres, las subieron a los caballos y se dieron a la fuga hacia su tierra¹⁸. Y desde entonces les hacían la guerra: de noche bajaban a la llanura y preparaban emboscadas, pero al hacerse de día, tras robar y saquear regresaban al galope a las montañas. De tal manera, al alejarse sólo enseñaban a quienes los observaban a distancia una visión trasera del caballo, salvo la cabeza, en tanto que de hombre mostraban lo demás, excepto las piernas. Así pues, cuando veían esta figura extraña decían: «Nos someten a sus correrías los Centauros que proceden de Nube».

A partir de esta apariencia y de su narración se formó falsamente la leyenda [de que en las montañas había nacido de una nube un ser caballo y hombre]¹⁹.

Paléfato no se limita a explicar el núcleo del mito, es decir, el origen de los seres conocidos como Centauros, sino que va más allá en su exégesis, y aplica el método racionalista también a otros pormenores menos importantes de la leyenda, como el origen de los Centauros en la aldea llamada Nube, o la supuesta etimología de su nombre. Sin embargo, una narración como ésta no es habitual en la obra de Paléfato conservada, ya que en su mayoría los capítulos se limitan a ser una breve descripción del mito seguida de la interpretación correspondiente, algo muy similar a lo que hemos visto con relación a Europa.

¹⁷ Etimología falsa sin equivalente en español. La palabra griega es Κένταυρος; el autor la supone derivada de κατακεντάννυμι (compuesto de κεντάννυμι, «disparar, asaeatar») y de ταῦρος: «el que dispara o asaeata a los toros».

¹⁸ Los lapitas eran un antiguo pueblo histórico de Tesalia. Lucharon contra los Centauros después de que uno de éstos, tras embriagarse durante una boda, intentó violar a Hipodamía, novia de Pirítoo, quien junto a Teseo condujo a los lapitas a la victoria.

¹⁹ La frase entre corchetes es a mi juicio una interpolación (Sanz Morales, 1994b: 196). La sentencia «así se formó el mito», o similar, termina el relato siempre que aparece: así ocurre en 3, 4, 5, 6, 7, 15, 18, 20, 23, 26, 28, 29, 33, 36, 37, 38, 40, 42, 43.

A pesar de la uniformidad debida a su carácter de epítome, la obra conservada posee aún cierta impronta personal, apreciable en detalles como la preocupación por tratar pormenores secundarios del mito, la aparición de comentarios irónicos o despreciativos, y en general el tratamiento hasta cierto punto amplio (bastante extenso en algunos relatos, como el de los Centauros). Tal panorama contrasta con el tratado atribuido a Heráclito: mientras que su método y objetivo son muy similares a los de Paléfato, sin embargo sus 39 capítulos son todos de una gran concisión, hasta el punto de parecer una colección de fichas sobre la interpretación racional del mito. Es evidente que esa relativa impronta personal reconocible en Paléfato está casi por completo ausente de Heráclito. Es quizá imposible averiguar si el elevado grado de estilización a que ha sido sometida la obra del supuesto Heráclito ha despojado al tratado original de casi todas sus señas de identidad, o si lo que ocurre es que se trata de una recopilación hecha a partir de otras compilaciones o resúmenes, por lo que la sucesiva manipulación reductora ha eliminado casi cualquier rasgo genuino. En todo caso, podemos finalmente afirmar como resumen que el epítome de Paléfato guarda algún resto del carácter que pudo tener la obra original, si bien es muy difícil apreciarlo adecuadamente, debido al proceso de síntesis a que se vio sometida ésta.

4. *Método de interpretación*

La primera impresión que puede tener el lector de Paléfato es que la solución de cada mito posee características propias. Sin embargo, la lectura completa de la obra enseña que en realidad hay unos pocos esquemas repetidos insistentemente. Roquet (1975: 34 ss.) ha realizado una clasificación, que podemos llamar temática. Es la siguiente: a) Etimología. Es la más usada (catorce veces). Incluye la confusión de gentilicios con características físicas (19, los Hecatonquiros); las personas que por tener nombre de animal dan lugar a un equívoco (2, un hombre llamado Toro); los equívocos con vegetales o partes del cuerpo (35, los fresnos). b) La disociación de simbiosis, que atañe a monstruos o bestias que en la realidad eran dos animales diferentes (1, los Centauros). c) Mutaciones: un animal devora a un hombre; después se cree que el hombre se ha transformado en el animal (13, Atalanta y Milanión). Roquet incluye aquí a las personas «devoradas» por los animales que criaba; en realidad, éstos «se han comido su hacienda» (6, Acteón). d) Monstruos que en realidad son naves (20, Escila). e) El personaje con atributos portentosos pasa a la esfera de lo humanamente inteligible (9, Linceo ve bajo tierra con la ayuda de antorchas). f) Explicaciones que contienen elementos de tipo sexual (23, Mestra). g) Dos relatos en que se produce una resurrección (26, Minos; 40, Alcestis). h) Otras soluciones. La cla-

sificación de Roquet incluye un número amplio de apartados, como consecuencia lógica de estar basada en un criterio descriptivo. Los relatos se agrupan según las características físicas del personaje principal del mito, la actividad que realiza, el tipo de suceso en que se ve envuelto, determinadas circunstancias sobrenaturales que aparecen en la leyenda, etc. Sólo la sección a), como veremos a continuación, apunta a un criterio que va más allá de la mera descripción y, por lo tanto, de la mencionada casuística.

Resulta necesario, por lo tanto, probar una clasificación más acorde con los mecanismos puramente exegéticos empleados por Paléfato, prescindiendo de las circunstancias del mito externas a dichos mecanismos. Tal clasificación permitirá apreciar cuáles son los mecanismos que configuran ese método hermenéutico, y será posible así penetrar en el pensamiento de Paléfato y analizar los antecedentes que ha tenido en otros autores.

Stern (1996: 18) ha propuesto una clasificación que se atiene mucho más a esto. Distingue cinco tipos de explicación: 1. Juegos de palabras onomásticos. 2. Otros juegos de palabras. 3. Expresiones metafóricas mal entendidas. 4. *πρῶτοι εὑρεταί*. 5. Miscelánea.

A pesar de la mejora que representa esta clasificación en cuanto a síntesis de los procedimientos aplicados por Paléfato, a mi juicio es posible alcanzar una concisión mayor. De hecho, los grupos 1 y 2 de Stern revelan básicamente un mismo método. Por otro lado, las explicaciones incluidas en el grupo 4 responden más a la descripción de un elemento del mito externo a la propia interpretación, que al método en que la interpretación se basa²⁰. Como veremos, algunos de éstos podrían unirse a otros errores que aparecen sin clasificar en el grupo 5²¹.

Ofrezco a continuación una clasificación en sólo tres grupos que, a mi parecer, refleja con mayor fidelidad cuáles son los procedimientos de interpretación que Paléfato aplica al mito. Me interesa destacar en qué gran medida se trata de mecanismos sencillos y que responden a muy pocos patrones, lo que tiene como consecuencia el que las interpretaciones de Paléfato resulten muy reiterativas²². Los tres grupos son los siguientes:

²⁰ Así ocurre, por ejemplo, con los Centauros, que son *πρῶτοι εὑρεταί*, hombres que han inventado la monta a caballo. Sin embargo, el error que da origen al mito se debe en realidad a una confusión visual, así como en otros casos la confusión es verbal.

²¹ Stern incluye en su miscelánea los capítulos 13 (Atalanta) y 14 (Calisto), que pueden considerarse errores de percepción, lo mismo que ocurre con las Amazonas de las que se habla en 32. En cuanto a 45 (el cuerno de Amaltea), se trata de un error en la narración de un hecho que por ese motivo se convierte en mito.

²² Stern (1996: 18) acierta al indicar que la argumentación de fondo empleada por Paléfato es de simple sentido común: casi nunca va más allá de afirmar que tal o cual mito es absurdo, resulta increíble, ridículo, etcétera.

a) El error verbal. Lo que Roquet denomina etimología es, en efecto, un tipo de explicación que recurre a la confusión verbal. Esta puede ser a su vez de dos tipos: un nombre propio mal interpretado o una frase o expresión hecha mal entendida. En el primer caso, Paléfato parte de supuestos personajes reales cuyo nombre parlante (Toro, Dragón, etc.) dio lugar a los correspondientes personajes fabulosos. Es lo que hemos visto en 15, *Sobre Europa*. En el segundo caso, Paléfato acude a una explicación a partir de sucesos supuestamente verídicos y carentes de cualquier rasgo sobrenatural que más tarde, comprendidos mal al ser narrados, dieron lugar a leyendas sobrenaturales. Un ejemplo breve es 7, *Sobre las yeguas de Diomedes*.

Dícese de las yeguas de Diomedes²³ que eran antropófagas, lo que es ridículo, pues a este animal le gustan más el pasto y la cebada que la carne humana.

La verdad es la siguiente. Cuando los hombres antiguos eran autosuficientes, y obtenían así el alimento y las provisiones, mediante el trabajo de la tierra, hubo uno que emprendió la crianza equina, y aficionóse a los caballos hasta el punto de que dilapidó su patrimonio, lo vendió todo y lo gastó en la crianza de los caballos. Así pues, sus amigos llamaron antropófagos a los caballos. Sucedido esto, creóse el mito.

En el fondo, se trata de dos facetas de una misma interpretación: cuando en el mito aparece determinado tipo de ser sobrenatural, susceptible de ser «convertido» por el exegeta en un individuo con nombre propio parlante, es ésta la modalidad empleada; cuando es un hecho (o bien una característica o cualidad de una persona o animal normales) lo que tiene tintes sobrenaturales, es el segundo tipo de explicación el empleado. Paléfato usa esta explicación en 27 mitos (más 4 dudosos), lo que significa tres quintas partes del total: 2 Pasífae, 3 Cadmo, 4 Esfinge 5 Zorro del Teumeso, 6 Acteón, 7 Yeguas de Diomedes, 8 Níobe, 12 Dédalo, 15 Europa, 18 Hespérides, 19 Hecatonquiros, 21 Estatuas de Dédalo, 22 Fineo, 23 Mestra, 24 Geriones, 25 Glauco, 26 Poliido, 29 Pélope, 30 Frixo y Hele, 31 Perseo, 35 Los fresnos, 36 Heracles, 37 Cetáceo, 38 Hidra, 39 Cerbero (parcialmente), 40 Ío, 45 Amaltea. Con dudas: 9 Linceo, 10 Ceneo, 11 Cicno, 28 Belerofontes.

b) El error de percepción. Puede resumirse así: un ser o hecho peculiar o raro, al que la gente no está acostumbrada, se percibe o aprecia incorrecta-

²³ Este Diomedes era un rey de Tracia. Solía hacer que sus yeguas devorasen a los extranjeros que llegaban al país. Acabar con ellas fue uno de los famosos trabajos de Heracles. Por la explicación que da Paléfato después, parece que conocía la versión del mito según la cual el héroe mató a Diomedes y se lo echó a sus propias yeguas, que lo devoraron. El texto griego de este capítulo no es explícito sobre si son caballos o yeguas. He elegido la segunda posibilidad porque el mito conocido habla de yeguas, al igual que el relato 40.

mente, y a partir de ahí la ingenuidad o ignorancia lo explican de forma sobrenatural. Dentro de este apartado entra el grupo que Stern llama πρώτοι εὔρεται. Es el caso de 1, los Centauros, como ya hemos visto. Pero el procedimiento no difiere en lo básico del empleado en 13, *Sobre Atalanta y Milanión*, que ofrezco seguidamente:

Cuéntase de Atalanta y Milanión que él se convirtió en león y ella en leona.

La verdad fue así. Atalanta y Milanión salieron a cazar. Milanión convenció a la muchacha para que tuviera relaciones sexuales con él, y entraron en una cueva para consumar su unión. Se encontraba en la gruta el cubil de un león y una leona que, al oír voces, aparecieron y se abalanzaron sobre Atalanta y su compañero, matándolos. Momentos después, salieron el león y la leona y, cuando los vieron los compañeros de caza de Milanión, creyeron que ellos se habían transformado en esos animales. Así pues, cuando entraron en la ciudad divulgaron que Atalanta y su compañero se habían convertido en leones.

Paléfato usa esta explicación en 6 mitos (más 1 dudoso): 1 Centauros, 13 Atalanta y Milanión, 14 Calisto, 31 Perseo (parcialmente), 32 Amazonas, 33 Orfeo. Con dudas: 43 Medea.

c) El error en la narración de un hecho. Un hecho real se ha narrado de forma parcial o ambigua, a partir de lo cual se ha entendido mal, y así ha surgido una leyenda. Paléfato usa esta explicación en 14 mitos: 9 Linceo, 10 Ceneo, 11 Cicno, 16 Caballo de Troya, 17 Éolo, 20 Escila, 27 Glauco marino, 28 Belerofontes, 34 Pandora, 39 Cerbero (parcialmente), 40 Alcestis, 41 Zeto y Anfión, 43 Medea, 44 Ónfale. El procedimiento se aprecia claramente en una narración como la de Linceo:

Cuéntase que Linceo veía lo que había bajo tierra²⁴. Esto es falso.

La verdad es la siguiente. Linceo fue el primero que comenzó a extraer cobre, plata y demás metales. Durante la extracción portaba antorchas bajo tierra y las dejaba en aquel lugar, y así podía transportar en persona sacos de cobre y de hierro. Por ello decía la gente: «Linceo no sólo ve lo que hay bajo tierra, sino que se introduce en ella y trae plata».

La interpretación de otros mitos, que a primera vista podrían parecer muy distintos, obedece en realidad al mismo procedimiento, como podemos apreciar en otro ejemplo, 16 *Sobre el caballo de madera*:

Dicen que once²⁵ aqueos, que estaban dentro de un caballo hueco de madera, destruyeron Ilio. Este relato es en exceso fantasioso.

²⁴ Linceo, hijo de Afareo, era uno de los Argonautas y poseía una vista prodigiosa.

²⁵ «Once» (ένδεκα) es conjetura mía (Sanz Morales, 1994b: 194). La tradición manuscrita, claramente corrupta, da un absurdo «mil cien». Festa (seguido por Roquet) edita su propia

La verdad es ésta. Prepararon un caballo de madera de acuerdo con la medida de las puertas, para que al arrastrarlo no entrase, sino que las excediese en tamaño. Los capitanes estaban apostados junto a la ciudad en un terreno hondo que hasta hoy se ha llamado Escondite de los Aqueos. Llegó Sinón del campo aqueo como desertor, y les explicó que, según un vaticinio, si no introducían el caballo en la ciudad, los aqueos retornarían, pero si lo introducían, ya no vendrían jamás. Los troyanos le hicieron caso, derribaron la muralla e introdujeron el caballo. Mientras celebraban una fiesta, los griegos cayeron sobre ellos por donde se había echado abajo la muralla, y así fue tomada Ilio.

El carácter peculiar de esta narración reside en que esta vez no existe elemento sobrenatural, tan sólo se elimina lo que el relato tiene de inverosímil, esto es, el que los héroes aqueos pudieran pasar inadvertidos dentro del caballo. Sin embargo, el procedimiento se revela casi idéntico al de Linceo: un hecho real ha devenido mito a través de su narración. La explicación requiere en este caso mayor precisión que en otros: el adjetivo κοῖλος es el eje que une el interior del caballo y el lugar «hueco», es decir, la hondonada en la que se escondieron los caudillos aqueos.

5. Características principales y posibles antecedentes del método exegético

Un buen punto de partida para exponer las directrices e influencias principales que guían a Paléfato en su interpretación de los mitos puede ser el proemio de su obra. Dado que es un texto breve, doy su traducción:

He aquí lo que he escrito acerca de los fenómenos increíbles. De entre los hombres, los más crédulos confían en todo lo que se les dice, como inexpertos que son en saberes y ciencia, pero los de natural más sagaz e inquieto desconfían por completo de que puedan existir dichos fenómenos.

A mí me parece que ha existido todo lo que está en los relatos, ya que por sí solos no surgieron los nombres, ni se produjo narración alguna acerca de aquéllos; al contrario, lo que primero existió fue el hecho y después el relato sobre él.

Los fenómenos y fantasías que se han relatado y que han existido en otro tiempo, pero que ahora no existen, en realidad es que no existieron. Pues si hubieran existido en otro tiempo, existirían también ahora y existirían en lo sucesivo.

Yo siempre alabo a los escritores Meliso y Lamisco de Samos²⁶, que dicen «lo que existió en el principio, existe y existirá».

conjetura ἀπιστεῖς, «los caudillos». En la base del problema está la mala comprensión de un numeral.

²⁶ Meliso de Samos (siglo v a.C.) fue discípulo de Parménides y uno de los últimos representantes de la escuela eleática. Con respecto a Lamisco de Samos, caben dos posibilidades: si

Los poetas y logógrafos convirtieron algunos hechos en cosas más increíbles y sorprendentes para maravillar a los hombres. Yo sé que tales cosas no pueden ser como se cuentan; y lo he tratado porque, si no hubiera sucedido, no se contaría.

En mis recorridos por muchísimos países preguntaba a los ancianos qué habían oído acerca de cada suceso, y escribo lo que averigüé de ellos. También vi en persona cómo es cada lugar, y he escrito esto no como estaba en los relatos, sino a través de mis propias visitas e indagación.

5.1. ANTECEDENTES EN LA TRADICIÓN HISTORIOGRÁFICA

En el texto anterior se halla la base doctrinal de la obra palefatea. Un buen punto de partida para el análisis es la distinción entre los hechos que *en realidad* han sucedido (los sucesos verdaderos que han dado lugar a fenómenos increíbles), y los hechos *tal y como se cuentan* (los fenómenos increíbles en sí mismos). Es decir, los hechos que dan lugar al mito han existido en realidad, lo que ocurre es que su narración los ha distorsionado, convirtiéndolos en mitos. Es, ni más ni menos, lo que ya hemos visto al distinguir tres grupos de narraciones según el método hermenéutico empleado: un error verbal o de percepción visual da lugar a la leyenda, o bien ésta se crea a través de una transmisión oral que deforma la verdad. Con este proceso tienen mucho que ver los poetas y logógrafos, añade Paléfato. Al leer esto, nos parece estar oyendo el $\text{πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί}$ de Solón (fr. 25 Gentili-Prato), pero es mucho más cercana a Paléfato, y en este caso indiscutible, la influencia de Hecateo. En la medida en que sus fragmentos permiten apreciarlo, este autor es el pionero en la racionalización del mito. Interesa especialmente una frase suya (*FGrHist*, 1 F 1a, en Demetrio, *de Eloc.*, 12), verdadera declaración programática con respecto al mito y a la consideración que le merece: «Hecateo de Mileto relata lo siguiente: escribo esto tal y como considero yo que es verdad, pues las narraciones de los griegos son, según me parece a mí, numerosas y risibles». El adjetivo utilizado es $\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota\omicron\iota$, que aparece también en Paléfato para calificar determinadas leyendas, por ejemplo la ya vista 7 *Sobre las yeguas de Diomedes*. La relación de Paléfato, y quizá deuda, con una tradición histórica que parece tener su principio conocido en Hecateo no se aprecia sólo en esa afirmación programática y, por tanto teórica, sino que desciende a interpretaciones concretas. Es el caso de F 27 (transmitido por Pausanias, 3.25.5), donde Hecateo racionalizaba el mito de Cerbero: el can infernal habría sido en realidad una serpiente de mordedura mortal que vivía en una caverna del Ténaro, promontorio de Laconia donde estaba la supuesta entrada al mundo subterráneo, de ahí que se

el nombre es correcto, se trata de un autor desconocido; si es erróneo, puede referirse al Lamisco que formaba parte del círculo de Arquitas de Tarento, filósofo pitagórico del siglo IV a.C.

creara la leyenda del perro que guardaba el Hades²⁷. Paléfato hace de él en 39, *Sobre Cerbero*, un perro que se hallaba en ese mismo lugar. El procedimiento es el mismo, sin que importe mucho el tipo de animal: si es un perro, se parece más al monstruo del mito, y si es una serpiente resulta más verosímil su cubil y lo mortal de su mordedura.

Este tipo de explicación no se limita a Hecateo, sino que la encontramos en otros historiadores anteriores a Paléfato, como Acusilao de Argos, Ferécides de Atenas, Helánico de Lesbos y Herodoro de Heraclea²⁸, así como, en cierta medida, en el propio Heródoto. No se trata, pues, de algo aislado, sin continuidad después del historiador de Mileto, sino de una tradición que, a pesar de nuestra escasez de fragmentos, podemos hallar bien asentada en el pensamiento historiográfico griego. Que el tipo de exégesis es claramente racionalista puede deducirse de un ejemplo como el siguiente, elegido de entre un número no grande pero sí suficiente como para tener una idea fiel de su carácter. Herodoro (*FGrHist*, 31 F 28, en un escolio a Licofrón, *Alejandra*, 522) explicaba que en realidad no fueron Posidón y Apolo quienes fundaron la ciudad de Troya, sino que el rey Laomedonte recaudó dinero para hacer sacrificios en honor de estos dioses, y después lo gastó en la construcción de las murallas. La interpretación podría haber sido utilizada por Paléfato y, de hecho, no sabemos si en la obra original no se hizo quizá eco de ella. En todo caso lo importante es que se trata de un hecho real, carente de cualquier carácter sobrenatural, que se deforma al ser transmitido más tarde, adquiriendo entonces ese elemento sobrenatural, es decir, convirtiéndose en mito. Es el mismo procedimiento que ya hemos visto en Hecateo y que, apenas hay que recordarlo, está presente con frecuencia en la obra de Paléfato: 14 relatos así lo atestiguan, tal como he indicado en el apartado 4²⁹.

«Yo sé que tales cosas no pueden ser como se cuentan; y lo he tratado porque, si no hubiera sucedido, no se contaría». El hecho de que se narren las leyendas significa, en opinión de Paléfato, que hay al menos algo de verdad en ellas, un núcleo del mito responde a la realidad. Stern (1996: 7) ha señalado con acierto cómo este modo de pensar revela una verdadera denigración de la imaginación humana, a la que no se concede ningún papel en

²⁷ Hecateo trata otros mitos, como el vellocino de oro (F 17), la hidra de Lerna (F 24), Geriones (F 26), etc. El Hecateo racionalizador del mito ha sido estudiado por importantes especialistas, como Momigliano (1931) y De Sanctis (1933), y en época más reciente ha recibido también la atención de Fornara (1983: 4-7) y Lateiner (1989: 93-5), en este caso a propósito de Heródoto, del que Hecateo es la principal influencia.

²⁸ Los fragmentos están en *FGrHist*, 2, 3, 4 y 31, respectivamente.

²⁹ En cuanto a la aportación de Hecateo y de los demás historiadores, son útiles como introducción Nestle (1942: 131 ss.; resumido en 1962: 81-5), Dowden (1992: 42-5), y Stern (1996: 10-6).

la creación del mito. Es ésta, asimismo, una diferencia fundamental con la interpretación alegórica, en cuya base está el recurso a la imaginación del hombre, considerado capaz de crear las leyendas, sin que en el origen de éstas tenga que haber necesariamente un hecho real.

A la inversa, aquello que no existe ahora, aquello que nosotros no podemos ver en este nuestro mundo, como los seres mitad hombre y mitad caballo, las personas que se transforman en animales, etc., no ha podido existir tampoco en otra época. En resumen, la naturaleza es una e inmutable, lo que era antes es ahora también (y lo que no era, no puede ser ahora), mientras que las costumbres, las creencias y, sobre todo, el modo en que los hombres transmiten los hechos, no sólo cambian, sino que están sujetos a deformaciones en el curso de su propia transmisión. La convicción de que las leyes de la naturaleza son inmutables³⁰ plantea un problema que es central en el pensamiento de Paléfato, y cuya resolución constituye tal vez su característica primordial, revelándonos cuál es su concepción del mundo. Lo cierto, en efecto, es que la tradición afirma la existencia de los dioses, y les atribuye determinados poderes, que pueden ser diferentes en virtud de cada mito o según las variantes de éstos. Es evidente que casi todos estos poderes y, en consecuencia, multitud de actos realizados por los dioses pertenecen al ámbito de lo sobrenatural. Se produce así una contradicción entre la ley natural y la ley divina avalada por la tradición. Paléfato aplica la ley natural, como ya hemos visto, despojando al mito del elemento sobrenatural que contradice de forma clara y evidente los principios de la ley natural: elimina metamorfosis, cuernos de la abundancia, seres híbridos y hechiceras con poderes mágicos. Sin embargo, no pone en duda la existencia de los personajes sobre los que trata el mito. En este sentido, no obstante, hay que hacer una distinción entre héroes y personajes menores del mito, por un lado, y los dioses por otro. Los primeros han existido, de los segundos apenas se habla: de esta forma se evita tener que despojar a los dioses de los poderes que les son propios y sin los cuales no son nada, empezando por el de la inmortalidad³¹. Este eclecticismo es, como decía antes, fundamental en el pen-

³⁰ No sólo en los aspectos que diríamos más importantes o evidentes, sino también en características físicas secundarias. Como hemos visto en la narración 1 (véase el apartado 3), Paléfato declara con respecto a los Centauros que las naturalezas del hombre y del caballo son distintas e incompatibles, pero se toma la molestia de afirmar también que semejante ser híbrido es inconcebible porque es imposible que el alimento del caballo sea aceptado por el hombre.

³¹ Hay que rechazar, pues, lo maravilloso, pero sin poner en duda los conceptos básicos del mito. Nestle (1942: 151) ha sugerido la idea de que el autor evita intencionadamente los mitos de dioses por ser éstos más adecuados a la explicación alegórica, lo que no me parece convincente: le sería posible realizar con respecto a los dioses una exégesis como la de Evémero, que nada tiene de alegórica (véase la nota siguiente).

samiento de Paléfato, y se plasma en el no reconocimiento del dilema entre ley natural y tradición mítica. Paléfato evita este dilema sorteando el obstáculo: los dioses están ahí, pero no se ven, no actúan. Si actuaran, la ley natural sería transgredida. Es una forma de resolver el problema sin resolverlo, se podría decir.

No hay que buscar las raíces de este eclecticismo en las ideas que veíamos planteadas por Jenófanes en el siglo vi, y que casi trescientos años después tendrán su expresión más elaborada en Evémero³². Esta tradición, de hecho, es una tradición atea, que prescinde de los dioses e, incluso, llega a negar su existencia³³. La teoría formulada por Evémero³⁴ de que los dioses fueron antiguos reyes divinizados por el pueblo gracias a los servicios prestados a la sociedad³⁵, se dirige claramente contra la creencia misma en los dioses, sin limitarse a negar lo que de sobrenatural hay en sus actos, por lo que no es de extrañar que Plutarco (*Sobre Isis y Osiris*, 23) lo acusara de extender el ateísmo por el mundo.

La distinción entre los dioses y la intervención divina en forma personal no es algo nuevo, sino que está más o menos latente en el pensamiento histórico, siendo inseparable de la reflexión que comienza a desarrollarse en la Jonia del siglo vi. La crítica del mito que practica la historiografía temprana no implica, de hecho, una ruptura con la religiosidad tradicional³⁶. ¿Se puede encontrar algún precedente concreto para este eclecticismo en la tradición historiográfica? Lo cierto es que sí, sin que sea necesario acudir a otros testimonios que los ya mencionados anteriormente. Al transmitirnos el fr. 1a de Hecateo, Pausanias termina diciendo que fue esa serpiente que sustituye a Cerbero en la explicación del mito lo que realmente llevó Heracles ante Euristeo. Hemos de suponer, por tanto, que la existencia de Heracles no era negada por Hecateo, igual que sucede en la obra de Paléfato, ni tampoco se proyectaba sombra alguna de duda sobre los trabajos que le impuso Euristeo. Sencillamente, se eliminaba lo que de sobrenatural tenían esas haza-

³² La obra de Evémero de Mesene (h. 330-240 a.C.) ejerció gran influencia: tuvo imitadores, lo tradujo Ennio al latín y lo utilizaron los apologistas cristianos para combatir el paganismo: en Grecia Clemente de Alejandría (siglos II-III) o en Roma Lactancio (III-IV) emplean con entusiasmo la teoría evemerista (sobre su influencia en el cristianismo, véase Seznec, 1983: 19 ss.). La bibliografía sobre Evémero es abundante; puede consultarse el reciente estudio de Domínguez García (1994), quien no se plantea ninguna relación con Paléfato ni con la tradición historiográfica aquí analizada. Buffière (1956: 247) ha apuntado las diferencias entre Paléfato y la tradición evemerista.

³³ Stern (1996: 8) ya ha señalado este importante punto.

³⁴ Estaba en su *Inscripción sagrada*, obra perdida de la que se ha conservado un epítome gracias a Diodoro Sículo, 5.41-6.

³⁵ Este punto es propio de la doctrina estoica: Pépin (1958: 148; también 125).

³⁶ Brillante (1990: 95-7) ha tratado con agudeza esta cuestión.

ñas. En cuanto al fr. 28 de Herodoro, el eclecticismo es también muy claro. En este caso son dos dioses, Posidón y Apolo, a quienes se les niega el poder de construir la murallas de Troya, pero sin poner en duda su existencia: el rey Laomedonte, que existió en verdad, ya en esa época les dedicaba sacrificios. En definitiva, de nuevo soluciones muy similares a las de Paléfato.

5.2. ANTECEDENTES EN ARISTÓTELES

Es posible que Paléfato fuera discípulo de Aristóteles, hipótesis a la que apuntan nuestros escasos datos y que ha sido aceptada en general por los críticos. Ello significa que es obligado analizar las posibles influencias del maestro en la obra y el pensamiento de su discípulo, lo que podría constituir la segunda gran aportación a la obra de Paléfato, junto a la tradición historiográfica de la que ya se ha hablado.

Hablando de una forma general, el espíritu racional y empírico tan propio de la escuela peripatética está presente en la obra de Paléfato, sobre todo en el ánimo que la alienta, el de la búsqueda de las causas originales de los mitos. La indagación personal, por medio de viajes, *αὐτοψία* y preguntas a los indígenas de cada lugar, que el propio Paléfato menciona al final del proemio de su obra, es algo que está presente también en Aristóteles y sus discípulos³⁷. Sin embargo, y como ha dicho acertadamente Nestle (1942: 149 ss.), en la obra de Paléfato no se encuentran apenas relaciones con enseñanzas peripatéticas específicas. Además, los viajes a los que hace alusión Paléfato no resultan apenas productivos con relación a las soluciones que ofrece; la impresión es que tales soluciones podrían haberse ideado sin necesidad de ellos³⁸.

Es inevitable hacerse una pregunta: ¿practicó Aristóteles la exégesis racionalista del mito? En las obras conservadas no existe nada en este sentido. En cambio, y con relación a las obras perdidas, podemos hallar un caso de interpretación del mito. Un esolio a *Odisea* 12.129 nos informa de cómo Aristóteles resolvía el problema de las vacas de Helio devoradas por los compañeros de Ulises, acto que los lleva al desastre. El filósofo daba en su obra perdida *Dificultades homéricas* la explicación de que las 350 vacas son en realidad los días del año lunar³⁹. Por lo tanto, el hecho de «devorar» esas vacas

³⁷ Con respecto a la recogida de datos por escrito que Aristóteles recomienda a sus discípulos, cf. Sanz Morales (1994a: 48-54): una declaración de tal programa puede encontrarse en *Ética nicomaquea* 1143b 11.

³⁸ Nestle señala que el río de Marsias en Frigia que dice haber visto en persona (capítulo 47), lo tiene en Jenofonte, *Anábasis*, 1.2.8, quien además ofrece la leyenda mítica que originó su nombre. Sin embargo, y esto es algo que Nestle olvida, el relato 47 no puede ser considerado, ya que es uno de siete últimos, todos ellos espurios (véase el apartado 3).

³⁹ Es el fr. 175 R³ (= 398 G). Los fragmentos completos de Aristóteles están recopilados por V. Rose (Leipzig, 1886³, reimp. Stuttgart, 1966) y nuevamente por O. Gigon (Berlín, 1987) en

significa que los hombres «consumieron», es decir, perdieron todos esos días en la isla de Trinacria, lo cual resultó fatal para ellos. Buffière (1956: 243 ss.) ha creído ver aquí una analogía con el método racionalista de Paléfato, comparándolo con Escila (Paléfato, 20), el monstruo que devoraba a los marineros, pero que «en realidad» era una nave pirata. Sin embargo, la interpretación de las vacas del Sol es a mi juicio un ejemplo claro de interpretación puramente alegórica, de un tipo que no hallamos en Paléfato. En la interpretación aristotélica, las vacas del Sol no existen, es una manera figurada de hablar: los hombres han llamado así a los días pasados en la isla por Ulises y sus compañeros como también se llama Hefesto al fuego, etc. Sin embargo, Escila sí ha existido, era una nave pirata verdadera que acababa con otros barcos, y sólo la ignorancia o credulidad de la gente la ha transformado en el monstruo del mito.

El examen de los restantes fragmentos de Aristóteles pertenecientes a las *Dificultades homéricas*⁴⁰ muestra que no hay en ellos rastro de exégesis racionalista. Es preciso señalar que Aristóteles no trataba mitos en esa obra, sino problemas homéricos de tipo lógico, es decir, el porqué de tal o cual costumbre chocante reflejada en los poemas, la razón de determinados usos (por ejemplo, «¿por qué Ulises no se da a conocer antes a Penélope?»), etc. Sin embargo, se aprecia en los frs. 172 y 178 R³ (= 395 y 401 G) que Aristóteles resolvía problemas en los que estaban envueltos personajes míticos sin poner en duda no sólo la existencia de estos personajes, sino los elementos sobrenaturales que poseen dichos mitos⁴¹. De hecho, es probable que Aristóteles no prestara apenas atención al mito, lo que se deduce ya de su obra conservada, y probablemente no desmentiría la pérdida. La visión evolucionista de la filosofía que poseía le hacía contemplar el mito como una forma arcaica de pensamiento que se había desarrollado en una época remota de la historia para dejar paso más tarde al pensamiento filosófico (*Metafísica*, VIII, 1074a-b14)⁴². Este pensamiento se compagina muy bien con el empleo de la exégesis alegórica: el episodio de las vacas del Sol sería ejemplo de una realidad expresada a través del lenguaje arcaico y simbólico del mito.

el vol. III de la edición de las obras completas de Aristóteles a cargo de I. Bekker (Berlín, 1960², edición al cuidado del propio Gigon). Acerca de la obra *Dificultades homéricas*, cf. Sanz Morales (1994a: 39-46).

⁴⁰ Corresponden a las *Dificultades homéricas* los frs. 142-79 R³ (= 366-404 G).

⁴¹ En el fr. 395 Aristóteles explica el problema de que Polifemo fuera un Cíclope sin serlo sus padres acudiendo al paralelo de Pégaso, caballo alado hijo de Posidón y Medusa. En el fr. 178 discute la razón de que Ulises no aceptara la inmortalidad ofrecida por Calipso, sin que en ningún momento parezca poner en duda que dicha inmortalidad adquirida es perfectamente posible.

⁴² Graf (1993: 191) explica este punto central del pensamiento aristotélico, pero no lo aplica a tratamientos de mitos concretos, ni lo relaciona con las corrientes alegórica o racionalista.

En resumen, puede decirse que el método seguido por Paléfato no muestra inequívocamente influencias específicas de la escuela peripatética, aunque por prudencia debemos tener presente siempre la carencia de datos con respecto a la obra homérica de Aristóteles, por un lado, y el hecho de que sólo poseemos un extracto de la obra de Paléfato, de otra parte.

6. Conclusiones

Las consideraciones expuestas a lo largo de las páginas anteriores permiten poner de relieve algunas características del tipo de exégesis llevado a cabo por Paléfato. Recordemos, no obstante, que lo que conocemos es sólo un epítome de su obra, aunque tal vez se trata de un epítome representativo de lo que era la obra original.

En primer lugar, puede afirmarse que Paléfato no ha practicado la exégesis alegórica, sino tan sólo la llamada histórica o racionalista. Esta circunstancia no permite establecer una relación clara entre Paléfato y Aristóteles (en contra de lo que la información externa, en concreto el *Suda*, nos dice), ya que, en la medida que sabemos, Aristóteles empleó la alegoría. No obstante, debemos tener en cuenta una vez más la carencia de datos en torno a esta faceta del estagirita, lo cual debe hacernos ser precavidos y no olvidar que éste también pudo haber practicado la exégesis racionalista, o al menos haberla fomentado entre sus discípulos.

Otra posible influencia sobre Paléfato es la de la tradición que niega la existencia de los dioses y a la cual, con las debidas matizaciones, pertenecen Jenófanes y Critias, y que termina teniendo su principal expresión en Evémero. El elemento común en este caso es el intento de eliminar del mito todo rasgo sobrenatural. El elemento divergente se halla en el eclecticismo de Paléfato, que trata de salvar la existencia de los dioses y suprimir tan sólo los rasgos sobrenaturales secundarios que atentan contra la ley natural.

El carácter ecléctico puede considerarse probablemente el rasgo principal de la exégesis palefatea. Y este elemento no aparece en Evémero, desde luego, pero sí lo hace en la tradición historiográfica cuyo primer representante conocido es Hecateo, y que no se detiene en Paléfato⁴³. Es en esta corriente en la que hay que situar a Paléfato, y son sus autores los que constituyen la principal influencia en este autor.

7. Referencias bibliográficas

BLÜMENTHAL, A. VON. (1942), «Palaiphatos», n.º 4, *RE*, XVIII, 1, Stuttgart, 2451-5.

⁴³ Dionisio Escitobraquiún, datable hacia 250 a.C., practicó también la exégesis racionalista, que ha sido estudiada por Rusten (1982).

- BRILLANTE, C. (1990), «History and the Historical Interpretation of Myth», en L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore, 93-138.
- BUFFIÈRE, F. (1956), *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París.
- DE SANCTIS, G. (1933), «Intorno al razionalismo di Ecateo», *RFIC*, 11, 1-15.
- DOMÍNGUEZ GARCÍA, V. (1994), *Los dioses de la ruta del incienso. Un estudio sobre Evémero de Mesene*, Oviedo.
- DOWDEN, K. (1992), *The Uses of Greek Mythology*, Londres-Nueva York.
- FESTA, N. (1890), *Intorno all' opuscolo di Palefato de incredibilibus. Considerazioni*, Florencia-Roma.
- FESTA, N. (1896), «Nuove osservazioni sopra l'opuscolo di Palefato περί ἀπίστων», *SIFC*, IV, 225-56.
- FESTA, N. (1902), «Prolegomena ad Palaephatum», en *Mythographi Graeci*, III, 2, Leipzig, v-LII.
- FORNARA, C.W. (1983), *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- GRAF, F. (1993), *Greek Mythology. An Introduction*, Baltimore (ed. alemana, Múnich-Zúrich, 1987).
- LATEINER, D. (1989), *The Historical Method of Herodotus*, Toronto-Búfalo-Londres.
- MOMIGLIANO, A. (1931), «Il razionalismo di Ecateo di Mileto», *A&R* 12, 133-42. Reeditado en *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico 1*, Roma, 1966, 323-31.
- NESTLE, W. (1942), *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart² (= 1940).
- NESTLE, W. (1962), *Historia del espíritu griego*, Barcelona (ed. alemana, 1944).
- NILSSON, M.P. (1970), *Historia de la religiosidad griega*, Madrid (ed. alem. revis. por el autor, 1950).
- OSMUN, G. (1956), «Palaephatus: Pragmatic Mythographer», *CJ*, 52, 131-7.
- PÉPIN, J. (1958), *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París (= 1981³).
- ROQUET, E. (1975), «Introducció», en *Paléfat. Històries increïbles*, Barcelona.
- ROSE, H.J. (1970), *Mitología griega*, Barcelona (ed. inglesa, 1958).
- RUSTEN, J. (1982), *Dionysius Scitobrachion*, Opladen.
- SANZ MORALES, M. (1994a), *El Homero de Aristóteles*, Amsterdam.
- SANZ MORALES, M. (1994b), «Cuatro notas al texto de Paléfato», en L.M. Macía Aparicio et al. (edd.), *QVAD VLTRA FACIAM?*, *Trabajos de griego, latín e indoeuropeo en conmemoración de los 25 años de la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid, 193-7.
- SCHRADER, J. (1894), *Palaephatea*, Berlín.
- SEZNEC, J. (1983), *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid (ed. francesa, 1980).

- STERN, J. (1996), *Palaephatus*. Περὶ ἀπίστων. *On Unbelievable Tales*, Wauconda (Illinois).
Con traducción, introducción y comentario del autor. Incluye el texto griego con aparato crítico de la edición de Festa.
- SUSEMIHL, F. (1892), *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit II*, Leipzig (= Hildesheim, 1965).
- WIPPRECHT, F. (1892), *Quaestiones palaephatae*, Bonn.