

Eros en la Física del Estoicismo Antiguo (¿Por qué Crisipo pensó en una *fellatio* cosmogónica?)¹

Pau Gilabert Barberà
Universitat de Barcelona²

Habrà que reconocer que, ante un título como el presente, quedan justificados el asombro y la extrañeza. Cualquier estudioso o buen conocedor del Estoicismo sabe perfectamente que, del conjunto de fragmentos recogidos y ordenados temáticamente por Hans von Arnim en sus *Stoicorum Veterum Fragmenta*,³ hay pocos que hagan referencia a *éros*. Por otro lado, la discusión que abren gira en trono a la ya clásica polémica –en ocasiones pintoresca– sobre la homosexualidad real o imaginaria de los padres del Pórtico, o, lo que es lo mismo, sobre la condición de hijo tardío que el *éros* estoico tiene del *éros* platónico. Y, por si fuera poco, a nadie se le escapa que la presencia física del término *éros* está garantizada en unos fragmentos –¿estrictamente platonizantes?– sobre la pedagogía de la virtud, pero ¿qué ocurre, en cambio, cuando seguimos el rastro de su incidencia en la Física Estoica? Exactamente lo contrario: *éros*, no sólo no aparece, sino que, si lo hace, no es para erigirse en base sobre la que asentar una teoría, sino como simple expresión del “deseo” y permitiéndonos a duras penas sospechar el importante papel que el Estoicismo Antiguo le otorgó. Intuimos, pues, que la investigación que ahora se inicia irá por caminos de trazado difícil, aunque lo importante sea la meta final y ésta –espero poder demostrarlo– nos depara la solución de una antigua incógnita.

Hechas, por tanto, las advertencias oportunas y pese a circunscribirme al primer Estoicismo, comenzaré remontándome a un texto de época imperial, el *Boristenítico* de Dión de Prusa. Éste es en realidad el único que hace referencia explícita a la función de *éros* en el conjunto de la Física Estoica y, por consiguiente, dadas las coincidencias existentes entre la alegoría del mito de los Magos del *Boristenítico* y la de las *Cartas Eróticas* de Crisipo –mucho más sucinta, por cierto, y parca en información– puede ser útil elegir la primera como punto de partida. Sólo me resta esperar que el análisis que en ella comienza consiga interpretar un acto erótico parecido al descrito por Dión en lo tocante a sus protagonistas, Zeus y Hera, pero distinto en cuanto a la forma, una *fellatio*.

Pocos han sido los estudiosos que han hecho mención de las deudas contraídas por el *Boristenítico* con las *Cartas Eróticas*, en concreto Max Pohlenz⁴ y David E. Hahm⁵, pero ninguno de los dos intenta descubrir el porqué de una *fellatio*. Este olvido no resta por supuesto mérito alguno a sus importantísimas investigaciones, pero yo osaría advertir que, si como parece, las imágenes alegóricas utilizadas por la Estoa, incluso las más escabrosas, hallan justificación a la luz de su afición por las etimologías fantásticas, no es lógico que algunas no reciban la atención que merecen. No quisiera avanzar, empero, mis conclusiones, de modo que ahora corresponde hacer una primera y breve incursión por las influencias estoica e irania en el *Boristenítico*, sin olvidar, sin embargo, que incluso para quienes la segunda prevalece sobre la primera, la herencia del Pórtico es clara e inequívoca.

Efectivamente, después de diversos capítulos donde ya se adivinan elementos estoicos, Dión introduce el mito que los Magos cantan en sus ritos secretos, el mito del “primer y perfecto

¹ Este artículo fue publicado en Catalán en *Itaca, Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*. Vol. I, Barcelona, 1985, pp. 81-106.

² Profesor Titular de Filología Griega en el *Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona*. *Gran Via de les Corts Catalanes* 585, 08007 Barcelona. Teléfono. 934035996; fax: 934039092; correo electrónico: pgilabert@ub.edu; página web personal: www.paugilabertbarbera.com

³ Stuttgart: Stutgardiae in Aedibus B. G. Teubneri 1968, 4 volúmenes.

⁴ *Die Stoa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948, pp. 75-81.

⁵ *The Origins of Stoic Cosmology*. Ohio: Ohio State University Press 1977, p. 62.

auriga del carro más perfecto” (τέλειον τε καὶ πρῶτον ἡνίοχον τοῦ τελειοτάτου ἄρματος)⁶. Como es lógico, Hans von Arnim cita sólo aquellas líneas que reproducen mejor la teoría estoica de la *diakósmesis* u ordenación del universo después de la *ekpýrosis* o conflagración mundial, pero merece la pena presentar un pequeño resumen de los párrafos anteriores.

En opinión de los Magos, el carro de Helios, aunque son muchos quienes lo han visto cumplir su ruta diaria, es reciente en comparación con el de Zeus. El primero goza de una gran reputación entre la humanidad, porque los poetas han hablado siempre de su cotidiano ascender y descender, mientras que no sucede lo mismo con el segundo, que nadie ha cantado, ni tan sólo Homero o Hesíodo, excepción hecha de Zoroastro y los hijos de los Magos. Los Persas cuentan que Zoroastro, por un deseo vehemente de sabiduría y justicia, abandonó a sus compañeros y se dirigió a una montaña. Allí, en la cima, tomó una llama de fuego que bajaba de lo alto y ardía incesantemente. Los más notables de los Persas y su rey acuden, pues, a orar al dios, al tiempo que Zoroastro, saliendo ileso del fuego, se les muestra benévolo y les ordena ofrecer sacrificios a la divinidad agradeciéndole su presencia en el lugar. Por lo demás, Zoroastro no se relaciona con todos, sino con quienes están capacitados para entender a Zeus y a la Verdad, esto es, con los Magos. Ellos son quienes tienen a su cargo la cuadriga con que él, Zeus, el auriga más diestro y poderoso, conduce sin cesar el mundo entero, a diferencia de Selene y de Helios, cuyos movimientos, en la medida en que son parte del universo, son más perceptibles por la humanidad⁷.

En relación a los caballos que integran la cuadriga, huelga decir que el más grande, bello y rápido está consagrado a Zeus. Se trata de una criatura alada y brillante, de quien Helios y Selene son estrellas destacadas. Lo forman también otras estrellas, pero éstas giran con él en algunas ocasiones y, en otras, no. Zeus (el fuego)⁸ ocupa, pues, el primer lugar. Le sigue el caballo de Hera (el aire), inferior en fuerza y rapidez, una de cuyas partes es negra, mientras que la otra, iluminada por Helios, brilla. Viene después el caballo de Poseidón (el agua)⁹, todavía más lento que el segundo, y, en último lugar, el de Hestia (la tierra)¹⁰, firme e inmóvil¹¹.

Los Magos aseguran que la paz y la amistad reinan normalmente entre ellos, pero, en una ocasión, en el pasado, durante un largo espacio de tiempo y muchas revoluciones del universo, la crin del primero inflamó a los otros y, especialmente, al último, incendiando no sólo su crin sino todo el universo. Como vemos, no querer ver en esta circunstancia el reflejo de una teoría tan estoica como la *ekpýrosis* o conflagración universal sería cerrar los ojos a la evidencia, pero hay más elementos todavía que nos reafirman en este sentido. En efecto, los hombres creen que estos extraños incidentes no guardan relación alguna con el orden y la razón interna del universo, pero no es así, ya que forman parte de los planes del gobernador y salvador del mundo. Es algo parecido a un auriga que usa la violencia con un caballo para hacerle volver a la ruta preestablecida -aunque, por descontado, el uso de la violencia no implica destrucción. Éste es, sin embargo, un tipo de movimiento o conducción; hay, empero, otro que supone movimiento y metamorfosis de los cuatro caballos hasta llegar a convertirse en un ser único. Los Magos lo comparan de nuevo con la conducción de un carro, pero Dión no duda en afirmar que, al hacerlo, necesitan ya imágenes complicadas que invalidan en cierto modo el símil elegido: es como si, al

⁶ Párrafos 38-61, seguiré la edición de H. Lamar Crosby, Loeb Classical Library. London: William Heinemann Ltd.; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961.

⁷ Párrafos 38-42.

⁸ En las páginas siguientes me ocuparé detalladamente de la identificación Zeus = fuego y Hera = aire; dejo, pues, para entonces cualquier comentario minucioso al respecto.

⁹ Sobre la identificación Poseidón = agua en el Estoicismo Antiguo: Phld. *Piet.* 15. *SVF* III Diogenes Babylonius, 33; D. L. VII 147. *SVF* II 1021; Phld. *Piet.* 11. *SVF* II 1076; Cic. *N.D.* I 15,40. *SVF* II 1077.

¹⁰ Plu. *De facie quae in orbe lunae apparet* 6,3 p. 923a. *SVF* I 500.

¹¹ Párrafos 43-47.

modelar caballos de cera y extraer un poco de cada uno para formar otro, al final, después de agotarlos y crear uno nuevo, resultara un solo caballo de todo el material¹².

Tampoco ahora podemos dejar de pensar en la teoría de la evolución de los cuatro elementos, del fuego a la tierra (fuego > aire > agua > tierra) y de la tierra al fuego (tierra > agua > aire > fuego), en que éste último queda como garantía de una nueva y futura regeneración universal, aunque, de momento, estemos en el segundo de los procesos, de la tierra al fuego, con independencia de que éste es el que inflama a todo el resto en el mito de los Magos. A nosotros, en cambio, nos interesa el primer movimiento, del fuego a la tierra o, más concretamente, del fuego al agua (esperma), sin cuyo análisis, paso a paso y explicando todos sus resortes, no será posible despejar la incógnita de la *fellatio*. Veamos, pues, en qué términos lo presenta la alegoría del matrimonio feliz de Zeus y Hera del *Borístenítico*:

“Llegados a este punto del mito, se hallan en la dificultad de dar nombre a la naturaleza del ser de su propia invención. Dicen, pues, que en este momento él es sencillamente el alma del auriga y señor o, mejor dicho, su intelecto y guía. (Así efectivamente llamamos también nosotros al más grande de los dioses cuando lo honramos y veneramos con buenas acciones y palabras respetuosas). Subsistiendo sólo su intelecto y llenando con su propio ser un espacio inconmensurable, en la medida en que se ha vertido por igual por todas partes y no queda en él nada compacto, sino que impera un rarefacción completa – momento en que alcanza su mayor belleza-, adopta la naturaleza purísima de una luz transparente (τὴν καθαρωτάτην λαβῶν ἀυγῆς ἀκηράτου φύσιν) y, acto seguido, siente deseos de una nueva existencia. En efecto, con un deseo apasionado (ἔρωτα) de aquella conducción, gobierno y unión de las tres naturalezas, la del sol, la de la luna y la de los astros, y con deseo de todos los animales y plantas, empieza a crear (γεννᾶν), a distribuir (διανέμειν) cada cosa y a modelar (δημιουργεῖν) el cosmos de esta ocasión, mucho mejor y más espléndido porque es nuevo. Lanzando un rayo no desordenado ni horrible como el de las tormentas cuando las nubes se mueven con más energía que la usual, sino puro y desprovisto de cualquier oscuridad, se transforma fácilmente junto con su inteligencia. Acordándose de Afrodita y de la generación, se calma y se apacigua y, extinguiendo gran parte de su luz, se convierte en aire ardiente de dulce fuego (καὶ πολὺ τοῦ φωτὸς ἀποσβέσας εἰς ἀέρα πυρώδη τρέπεται πυρὸς ἠπίου). Se une entonces con Hera y, después de tomar parte en un lecho nupcial perfecto, emite finalmente el semen del universo (τὴν πᾶσαν αὖ τοῦ παντὸς γονήν). Éste es el feliz matrimonio de Zeus y Hera que los hijos de los sabios cuentan en sus ritos secretos. Convertida la totalidad de su esencia en líquido (ὕγραν δὲ ποιήσας τὴν ὅλην οὐσίαν), en esperma único del mundo (ἓν σπέρμα τοῦ παντός), él mismo, extendiéndose por él como espíritu modelador y demiurgo en germen (καθάπερ ἐν γονῇ πνεῦμα τὸ πλάττον καὶ δημιουργοῦν) y con una constitución muy parecida entonces a la de los demás animales, ya que no sin razón podría decirse que consta de alma y cuerpo, modela y da forma fácilmente al resto, y esparce cómodamente a su alrededor su esencia suave, blanda y flácida. Una vez construido y acabado este cosmos reciente, lo muestra extraordinariamente hermoso y bello, mucho más espléndido, por cierto, que el que ahora vemos”¹³.

Como apuntaba ya, se trataría de ver si la influencia irania que el mito evidencia anula la estoica o sí, por el contrario y sin negar la primera, la segunda es también incuestionable¹⁴. La razón principal para remitirnos a fuentes persas sería la voluntad de Dión de referir doctrina

¹² Párrafos 47-53.

¹³ D. Chr. Or. XXXIV 54-58. SVF II 622 –la traducción es mía.

¹⁴ Cfr. Pohlenz, *op. cit.*, I, pp. 79-81.

específicamente irania¹⁵, de tal suerte que Cumont¹⁶ sostiene que seguimos muy de cerca un himno de los misterios de Mitra y que, por tanto, es un testimonio de gran valor para su estudio y conocimiento. Aun así, ésta sería la afirmación solemne; poco después, en cambio, Cumont se muestra más cauteloso y aclara que no se trata de negar el carácter estoico de la narración, sino de remitirla a la fuente, la religión de Mitra, la cual, en sintonía con el espíritu sincrético de la época, habría absorbido elementos estoicos. Con todo, parece que le falte convicción ya que, como señala Pohlenz, hay un deseo evidente de infravalorar todo lo estoico y relegarlo a un segundo plano, incluso allí donde no hay razón alguna que lo justifique. Al principio Cumont creía, por ejemplo, que la parte final del párrafo 55 era genuinamente estoica, puesto que nada tiene que ver con la religión de los Magos, pero, años después, creyó hallar en el párrafo 56 alusiones a un segundo himno mitraico cuyo tema era la hierogamia divina¹⁷. Ahora bien, incluso al plantear esta hipótesis reconoce que el zoroastrismo ortodoxo no tiene conocimiento del matrimonio de un dios supremo con la hermana (Zeus y Hera, fuego y aire, los dos elementos activos y más parecidos), mientras que el *hieròs gámos* de Zeus y Hera representa un capítulo importante de la religión griega, objeto de representación en numerosos ritos místéricos.

En resumen, los argumentos a favor de una paternidad exclusivamente irania son más que dudosos incluso para quien apuesta por ella. Por su parte, Pohlenz¹⁸ no se siente satisfecho con estas precisiones de Cumont, sino que para él la alegoría del matrimonio de Zeus y Hera, a la que recurre Dión, deriva de la doctrina de los *spermatikòì lógoi*; es más, coincide demasiado con el pensamiento de Crisipo (*SVF* II, 1971-75) como para no pensar en el uso directo de una obra estoica, las *Cartas Eróticas*, antes que en el de misterios religiosos de un pueblo extranjero. En lo que a mi respecta, coincido con Pohlenz, si bien precisaría que Dión no “copia” la alegoría de Crisipo por la sencilla razón de que prefiere un coito normal a la *fellatio*, y ésta última, al margen de haber despertado o no su curiosidad -o la de Hahn-, encierra algún secreto. Otra cosa es, y yo así lo creo también, que las intenciones de Dión y Crisipo coincidan; es más, espero poder demostrar que el segundo se sirvió también de *éros* para reconstruir el cosmos cada vez que el fuego del mundo se convertía en holocausto.

La finalidad última del mito es, por consiguiente, la de representar la *diakósmesis* estoica, es decir, la regular sucesión de los períodos cósmicos, la alternancia destrucción-renacimiento, ajena por lo demás a la religión persa. Dión ha recurrido a una cosmogonía estoica y, en todo caso, la cuestión estriba en saber cuál es el modelo elegido. Pohlenz opina que su autor es Cleantes o, mejor dicho, lo que parece afirmar es que nos hallamos ante un relato ecléctico, un gran número de elementos del cual han sido tomados de Cleantes. Sea como fuere, le reconoce personalidad propia, pues Pohlenz no desconoce que el uso de viejos mitos fue habitual en el Pórtico, una escuela filosófica que gozaba explicando y razonando lo que los poetas ya habían dicho antes de forma enigmática¹⁹.

Evidentemente, son muchos los temas que ahora debería abordar en relación al pasaje del *Boristenítico* recogido por Hans von Arnim, tales como la *explicatio fabularum* y la *enodatio nominum* estoicas, la teoría de los elementos y los principios, el *spermatikòs lógos*, el *pneûma*, etc., etc. No obstante, siendo el objetivo de mi análisis la interpretación de la *fellatio* de las *Cartas Eróticas* de Crisipo, prefiero seguir un orden lógico y coherente de exposición, no sea que el acopio precitado de datos haga ininteligible lo que en realidad no lo es. Empezaré, pues, introduciendo algunas consideraciones sobre la visión biológica del origen del cosmos.

¹⁵ Párrafo 43.

¹⁶ F. Cumont. *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mytra*. Bruxelles, 1896, II, p. 60 ss.; y Cumont-Gehrich. *Die Mysterien des Mythras*, p. 64.

¹⁷ Bidez-Cumont. *Les Mages hellénisés*. Paris, 1938, I, p. 91 ss., II, p. 142 ss.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 80.

¹⁹ *Op. cit.*, I, p. 80; “Plutarchus Schriften gegen die Stoiker”, *Hermes* 74, 1939, p. 28.

Cuando Dión, cuando los estoicos en general, nos explican el origen del cosmos mediante la imagen de un acto reproductivo en que fuego y agua juegan un gran papel, no hacen sino retomar antiguas teorías²⁰. Su misión parece centrarse en la puesta al día de teorías en decadencia, aunque las adaptan, naturalmente, a sus propios fines. Ellos pueden, saben y se creen en la obligación de explicar el mecanismo que da origen al mundo y consideran que la teoría biológica les es útil. Elegido, por consiguiente, el instrumento, la primera operación, tal como asegura Hahm, consiste en definir con exactitud la naturaleza de la semilla o esperma del universo. Se trata para ellos de un elemento líquido y a la vez vivificador en cuyo seno se halla la fuerza de la reproducción; es, en suma, un elemento invadido de *pneûma*, de alma, de aliento vital, de calor temperado:

“El fuego inicial es en verdad como una semilla que posee todas las razones y causas de todo cuanto ha existido, existe y existirá” (τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεὶ τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων –la traducción es mía)²¹.

En consecuencia, si para Zenón y Crisipo, el semen humano es pneuma mezclado con humedad: “Zenón dice que el esperma, el que emite el hombre, es pneuma con humedad” (τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίσιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ’ ὕγρου –la traducción es mía)²², y este pneuma (el fuego atenuado de la cosmogonía de Dión) es un fragmento del alma del padre²³, concluimos que el esperma cosmogónico no es sino la aplicación a un campo concreto de las teorías biológicas más o menos cercanas en el tiempo sobre el semen humano.

Las indagaciones sobre la naturaleza del semen eran corrientes en el mundo filosófico griego del siglo V a. C.²⁴. Hahm recuerda²⁵ que, en el siglo de Pericles, el pitagórico Hipón había establecido ya la naturaleza húmeda del semen, hasta el punto de que el alma o fuerza vital del que está impregnado se entiende como humedad o agua²⁶. Lo mismo puede decirse de Hipócrates, quien afirma que el semen es la humedad del cuerpo convertida en espuma por la acción del movimiento del pene²⁷, y también hay quien, según Aristóteles, sostiene que la respiración o pneuma es la causa de la emisión de semen²⁸.

El Estoicismo, por tanto, incorpora a su teoría cosmogónica los resultados de las investigaciones sobre la naturaleza del semen humano, y decide que la hierogamia divina de Zeus y Hera se convierta en el factor desencadenante del *spermatikòs lógos*, el cual aparece revestido, pese a su misión singular, de las mismas características que el semen de cualquier hombre: humedad, calor (pneuma) y vida.

Con todo, éste es sólo uno de los aspectos destacables del *spermatikòs lógos* estoico. Hahm rastrea la huella real de Aristóteles²⁹. Para empezar, no existen diferencias en cuanto a la composición del esperma y sus dos elementos básicos, calor (pneuma, aire caliente) y agua³⁰; pero, además, cuando Aristóteles mantiene que el calor del semen se debe al calor interior del

²⁰ Cfr. D. Hahm, *op. cit.*, p. 68.

²¹ Aristocl. *Apud Eusebium* 15, 816. *SVF* I 98:

²² Eus. *PE* 15, 20. *SVF* I 128.

²³ Eus. *PE* 5, 25. *SVF* I 128.

²⁴ Cfr. H. Balsus. “Die Zeugungslehre und Embriologie in der Antike”. *Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin* 5, 1936, 193-274.

²⁵ *Op. cit.*, p. 68.

²⁶ Arist. *De An.* I 2, 405b (=DK 31 A 4).

²⁷ Hp. *Genit.* 1, 8-11.

²⁸ Arist. *GA.* II 4, 737b 27-31.

²⁹ Cfr. D. Hahm, *op. cit.*, pp. 69-82.

³⁰ Arist. *GA.* 736a 1-3.

cuerpo emisor³¹, convendría recordar que para Dión Zeus es el fuego y posee todo el calor y la vida del nuevo mundo. Es más, poco antes de depositar su esperma en Hera, “extingue gran parte de su luz y se convierte en aire ardiente de dulce fuego”, atenuando así el inmenso poder que ya no necesita después de la *ekpýrosis* y adquirir, en cambio, el más suave y vivificador del pneuma. ¿Hera es realmente pasiva en todo este proceso? Hahm opina que sí³², pero, en mi opinión, si no cuestiona la composición fuego-aire del pneuma estoico (καὶ γὰρ ἄερος καὶ πυρὸς ὑφίστανται τὴν οὐσίαν ἔχειν τὸ πνεῦμα)³³, no es lógico que el papel de Hera se reduzca a recibir el esperma vivificador o “pneumático”, compuesto también de aire –no olvidemos la identificación Hera = aire y Zeus = fuego.

Hahm considera que otro de los rasgos de la teoría biológica presente en la cosmogonía estoica es el papel del agente i el de la materia, los *archai* estoicos³⁴. En principio, fuego y aire tienen la misma relación que agente y materia. Dios actúa sobre la materia y la adapta a la generación:

“Son una sola cosa lo divino, la mente, el destino y Zeus; recibe asimismo otras muchas denominaciones. Así, pues, existiendo desde el principio por sí mismo, cambia, por mediación del aire, toda la substancia en agua (κατ’ ἀρχὰς μὲν οὖν καθ’ αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι’ ἄερος εἰς ὕδωρ) y, así como en el semen se encuentra la simiente (ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται), así también el lógos espermático, semilla del cosmos, permanece como tal en la humedad (ἐν τῷ ὑγρῷ) y adapta a sí mismo la materia para la creación de lo que viene después (εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν). En primer lugar, crea los cuatro elementos, fuego, agua, aire y tierra. Zenón habla de ello en el *Todo*, Crisipo en libro primero de su *Física* y Arquedemo en algún lugar de los *Elementos*. Elemento es aquello de donde primero surge lo creado y donde finalmente se consume. Los cuatro elementos juntos son la substancia incualificada o materia”³⁵.

Hahm cree, pues, que el texto reproduce la biología aristotélica, según la cual la hembra aporta la materia (*hýle*, en este caso la sangre menstrual) al embrión, mientras que el varón le da forma y movimiento –es decir, al igual que el Zeus del mito de los Magos, *demiourgeĩ*³⁶. No obstante, opino que Hahm se equivoca en esta ocasión. Como él mismo afirma, no hay discrepancias entre Aristóteles y los estoicos en lo que tocante a otorgar el papel activo al varón, pero sí las hay cuando comparamos la función que uno y otros atribuyen a la hembra. A su entender, la discrepancia principal sería el papel que los estoicos asignan a la hembra. “En los pasajes anteriores (*SVF* II, 580 y 622), la materia húmeda sobre la cual actúa el agente es el elemento líquido del semen masculino; no la aporta la hembra, como en Aristóteles. En la cosmogonía estoica, la hembra (Hera) es sencillamente un agente que provoca la emisión del esperma”³⁷. Hahm precisa igualmente que la alegoría del *Boristenítico* entronca directamente con la de las *Cartas Eróticas* de Crisipo, y que los estoicos “intentaron introducir en su cosmogonía no sólo los mitos relacionados con Zeus y Hera, sino también la conexión etimológica Hera (*Héra*) y aire (*aér*)”. El resultado fue que los estoicos dieron una interpretación inconsistente a Hera. En sus testimonios sobre cosmogonías, la posición de Hera viene

³¹ Arist. *GA*. 735b 33-34.

³² *Op. cit.*, pp. 71-72.

³³ Alex. Aphrod. *Mixt.* 224, 32. *SVF* II 310 y 442; Gal. *De plac. Hipp. Et Plat.* V 3. *SVF* II 841.

³⁴ *Op. cit.*, p. 71.

³⁵ D. L. VII 135-37. *SVF* II 580₂.

³⁶ Arist. *GA*. I 20, 729a 22-31; I 21, 730a 26-28; II 4, 738b 11-14; 4, 771 b 18-23; 4, 772b 27-34.

³⁷ *Op. cit.*, p. 71. *Cfr.* Igualmente p. 62.

determinada más por su etimología que por la teoría biológica, pero la interpretación de los mitos de Zeus y Hera en un contexto no cosmogónico (se refiere a los fragmentos en que se habla de una *fellatio* y donde Crisipo afirma que Zeus es dios y Hera la materia o *hýle*) ponen de manifiesto la teoría aristotélica según la cual la hembra aporta la materia. En consecuencia, incluso el papel de la hembra no contradice una influencia aristotélica en la teoría biológica que se esconde tras la cosmogonía estoica³⁸.

Por una vez, el profesor de la Universidad de Ohio puede ser víctima de los frutos de su propia investigación. Es lógico que en una obra titulada *The Origins of Stoic Cosmology* quiera presentar las fuentes a las que remitir los principios rectores del funcionamiento del universo estoico. En este sentido, su celo por revelar todo lo que la Estoa debe a Aristóteles es encomiable, pero puede no acertar cuando decide unir esta deuda a aspectos muy concretos de la filosofía aristotélica, incluidos aquellos que piden establecer una frontera clara entre Estoicismo y Aristóteles. No es cierto, por ejemplo, que el papel de la hembra (*hýle*) evidencie influencia aristotélica, porque, como él mismo afirma, el elemento húmedo lo aporta el esperma de Zeus, pero no Hera. El papel de Hera como *hýle* evidencia, sí, influencia aristotélica, pero aristotélica *lato sensu*, es decir, la clásica dualidad materia-forma de que nos hablaba poco antes Diógenes Laercio y que convertía a los cuatro elementos en substancia incualificada o principio pasivo ante el activo o dios, no influencia aristotélica en los términos biológicos mencionados por Hahm. Por otro parte, no hay dato alguno que permita suponer que la alegoría de las *Cartas Eróticas* sea extraña al contexto cosmogónico, ya que, dado el papel de *éros* en el relato de Dión, es probable que en las *Cartas*, siquiera indirectamente, se hiciera mención del renacimiento del mundo y su *diakósmesis*. En cualquier caso, me alinee con quienes admiten la interdependencia de las imágenes de ambas obras y, por tanto, no me parece coherente que en un lugar Hera sea la materia o *hýle* y, en el otro, un simple “elemento de provocación”. Me pregunto, además, si no será verdad, según su propia tesis, que la posición de Hera en el ámbito cosmogónico está más determinada por su etimología que por la teoría biológica. Hahm sabe perfectamente que una de las propiedades del aire es su naturaleza fría³⁹ y que, poco antes de unirse con Hera para introducirle el *spermatikòs lógos*, el Zeus del mito de los Magos “extingue gran parte de su luz y se convierte en aire ardiente de dulce fuego”. ¿No será, por consiguiente, que esta extinción se produce en contacto con el elemento frío, y que el “aire ardiente de dulce fuego” no es sino el resultado de mezcla del fuego caliente con el aire frío, es decir, del feliz matrimonio de Zeus y Hera? ¿No será que son ambos quienes crean el elemento vivificador o “pneumático” del nuevo mundo? ¿Qué importa que Crisipo dijera que Zeus era dios y Hera la materia? Si se tiene presente, y Hahm así lo recuerda, que la cosmogonía estoica “implica más que una simple transformación de los elementos”⁴⁰ y que éste es precisamente “el único proceso utilizado para explicar el origen del cosmos”⁴¹, ¿no hay que abandonar ya la oposición radical Zeus / Hera (*théos / hýle*) y admitir por contra la fraternidad de los “dos elementos activos”, el fuego y el aire, los más parecidos e integrantes del alma o *pneuma* del universo? ¿No será que, lejos de ser un sencillo elemento provocador, Hera comparte con Zeus el privilegio de contribuir a la vida? ¿No será, finalmente, que la *fellatio*, la boca y el aliento guardan alguna relación con todo ello? Yo creo que sí, y espero que las páginas que siguen puedan demostrarlo.

Ahí queda la sugerencia, al tiempo que señalo la similitud entre la alegoría del *Boristenítico* y la de las *Cartas Eróticas*. Con todo, cumple ahora leer los fragmentos que hablan de la *fellatio*, y lo cierto es que provocó escándalo y rechazo. Ni Diógenes Laercio, ni Clemente I de Roma, ni Teófilo de Antioquía, ni tampoco Orígenes están dispuestos a admitir que la alegoría no debe conocer límites; antes al contrario, en todos ellos se adivina el mismo pensamiento: unas

³⁸ *Op. cit.*, p. 72.

³⁹ Después comentaré detalladamente este aspecto.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 59.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 58.

imágenes pueden ser aprovechadas para representar lo que se le antoje a cualquier filósofo ocurrente, pero es intolerable que, tratándose de una diosa –incluso griega–, sea precisamente su boca, y no su vagina, la que acoja el esperma del marido. Por descontado que no se trata de un esperma normal, sino del *spermatikòs lógos* que contiene las razones y causas de todo lo que ha existido, existe y existirá, dispuesto a modelar el mundo tras la última *ekpýrosis*, pero este detalle no importa a nuestros críticos, como tampoco les importa que aquel esperma necesite algunas “sofisticaciones” para adquirir la naturaleza pneumática, mezcla de fuego y de aire, que es la que en definitiva insuflará vida a la nueva máquina cósmica. Un acto reproductivo, parecen decir, debe cumplir reglas y cánones específicos, y, aunque la Física Estoica decidiera utilizarlo para explicar un tipo muy especial de alumbramiento, no tiene ningún derecho a prescindir de ellos y seguir otros directamente proporcionales a la complejidad de sus principios; en suma, no hay razón alguna para abandonar el campo de la sexualidad y entrar así caprichosamente en el de la pornografía.

He aquí, pues, los datos que poseemos, en el mismo orden en que nos lo presenta Hans von Arnim. Abre el turno Diógenes Laercio:

“Hay quienes hablan mal de Crisipo porque ha escrito muchas cosas en forma vergonzosa e indecible, ya que en su obra *Sobre los antiguos filósofos de la naturaleza* reelabora la historia de Zeus y Hera, diciendo en seiscientas líneas lo que nadie podría decir sin ensuciarse la boca. Efectivamente, convierte –dicen– esta historia en algo muy indecente y más propio de prostitutas que de diosas, aunque lo apruebe en la medida en que se relaciona con su doctrina física” (Εἰσὶ δὲ οἱ κατατρέχουσι τοῦ Χρυσίππου ὡς πολλὰ αἰσχρῶς καὶ ἀρρήτως ἀναγεγραφότος. Ἐν μὲν γὰρ τῷ παρὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων συγγράμματι αἰσχρῶς τὰ περὶ τὴν Ἥραν καὶ τὸν Δία ἀναπλάττει, λέγων κατὰ τοὺς ἑξακοσίους στίχους ἃ μηδεὶς ἠτυχηκῶς μολύνειν τὸ στόμα εἶποι ἄν. αἰσχροτάτην γὰρ, φασί, ταύτην ἀναπλάττει ἱστορίαν, εἰ καὶ ἐπαινεῖ ὡς φυσικὴν, χαμαιτύπαις μᾶλλον πρέπουσαν ἢ θεοῖς... –la traducción es mía)⁴².

Según Diógenes, Hera queda rebajada al nivel de una prostituta por obra y gracia de Crisipo de Soles; a nosotros, en cambio, lo que nos importa es el análisis de los datos indispensables para el esclarecimiento de sus “ocurrencias” y, en este sentido, no debe pasarnos por alto que el filósofo de Soles extrema su imaginación, sí, pero en su tratado *Sobre los antiguos filósofos de la naturaleza*. Por tanto, las imágenes de este tratado–coincidentes con las de las *Cartas Eróticas*–, molesten o no al lector, hallan su explicación en el contexto de la Física Estoica. Crisipo reelabora la historia de Zeus y Hera y da nuevas formas a la hierogamia divina⁴³, pero no por capricho sino por el deseo, tan común y enraizado en el Estoicismo, de demostrar que los conceptos físicos de que habla se escondían ya en los relatos antiguos, y que su misión ha sido, exclusivamente, la de sacarlos a la luz. Con ello se persigue, además, otra finalidad, esto es, conseguir que las nuevas “verdades estoicas” reciban el aval de las viejas tradiciones y leyendas, puesto que éstas últimas no se ven desplazadas por las primeras, sino simplemente reinterpretadas y reincorporadas. ¿Llegó Crisipo al extremo de autoproporcionarse fuentes artísticas a las que poder remitirse en busca de la sanción de sus tesis? Es imposible saberlo con seguridad, pero, en cualquier caso, la tradición nos dice que las relaciones de Zeus y Hera fueron siempre “canónicas” y sexualmente “normales”. Dión, por su parte, vuelve al coito clásico después del paréntesis de Crisipo, y Diógenes, por último, no duda en añadir: “... no se halla, además (la historia “vergonzosa” de Zeus y Hera) entre quienes escribieron sobre pinturas, ni en

⁴² D. L. VII 187. SVF II 1071.

⁴³ *Loc. cit.*

Polemón, ni en Hipsícrates... sino que la ha inventado él”⁴⁴. El texto hace referencia a pinturas cuyo contenido alegorizó, pero es imposible asegurar, repito, si en verdad existieron o fueron fruto de su imaginación interesada.

No obstante, eso es todo lo que puede decirse de momento, ya que aún no se ha especificado qué es lo que llega a degradar tanto a la esposa del “padre de los dioses y de los hombres”. Clemente I de Roma nos es muy útil al respecto:

“¿Y qué? ¿No eligieron también los sabios más famosos el placer y mantuvieron relaciones sexuales con las que quisieron? El primero de ellos (Sócrates), maestro de la Hélade, de quien el mismo Febo dijo: de todos los hombres Sócrates el más sabio, ¿no propuso que en la ciudad mejor regida, en Esparta, las mujeres fuesen comunes y ocultó bajo su manto al bello Alcibíades? El socrático Antístenes, por su parte, escribió sobre la necesidad de que el llamado adulterio no fuera rechazado. Pero, además, su discípulo Diógenes, ¿no mantuvo relaciones con Laya libre y públicamente? ¿No eligió Epicuro el placer? ¿No se entregaba Aristipo, todo perfumado, a Afrodita? ¿No dice Zenón, dando a entender que es indiferente, que lo divino se halla en todos a fin de que los inteligentes comprendan que, sea quien sea con quien se mantienen relaciones sexuales, es como tenerlas con uno mismo, y que es inútil proscribir los llamados adulterios o las relaciones con la madre, la hermana o los hijos? Crisipo, asimismo, en las Cartas Eróticas menciona la pintura de Argos, y coloca la cara de Hera junto a las vergüenzas de Zeus (πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φύρῳ τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον –la traducción es mía)”⁴⁵.

Estamos ya en otro contexto o, dicho de otro modo, la crítica tiene ahora unos matices muy concretos: se trata de anatematizar el placer (*hedoné*) y a todos cuantos fueron sus esclavos. Pronto se ve, sin embargo, que, a los ojos del pontífice romano, Grecia es un arsenal inagotable de desenfreno y bajas inclinaciones. Las hay para todos los gustos: comunidad de mujeres, adulterio, incesto, homosexualidad, y hay hombres también de todo tipo y adscripción: Sócrates, Antístenes, cínicos, epicúreos e incluso estoicos. En cualquier caso, es fácil comprender que los ojos de un pontífice romano no puedan leer sin sobresalto una justificación tan insultantemente “lógica” del incesto⁴⁶. Evidentemente, a Clemente I no le interesa presentar los atenuantes de un panorama moralmente tan relajado, pero conviene precisar que las palabras de Zenón forman parte del conjunto de argumentos destinados a justificar teóricamente, y sólo teóricamente, el tipo de relaciones que serían válidas en una *pólis* ideal: la comunidad de mujeres, por ejemplo, pero no en la *pólis* diaria en que le tocó vivir, donde los hombres no han aprendido todavía que lo único importante es la *areté* y que la sexualidad no pertenece al campo de lo bueno o lo malo, en suma, de lo ético, sino que es indiferente (*adiáphoron*). Lo mismo podría decirse del incesto, justificado tan sólo en el caso de que un sabio y su hija, extinguido el género humano, se vieran obligados a perpetuar la especie, o de la homosexualidad estoica, que se ciñe a unos casos aislados y que conviene matizar mucho⁴⁷. Con todo, habrá que reconocer que el rótulo de “sólo para inteligentes” es altamente provocador.

Pues bien, pese a todo, Zenón no detenta en solitario la supremacía de la “perversión”, sino que se ve obligado a compartirla con Crisipo de Soles, quien, poniendo adecuado punto final a

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ Cle. Rom. *Homil.* V 18. *SVF* II 1072.

⁴⁶ El hecho de que todo lo relacionado con la sexualidad sea separado del campo de lo ético –bueno o malo– vía indiferenciación no significa que el Estoicismo deseara llevar a la práctica este tipo de relaciones –pese a los atrevimientos teóricos de sus *Repúblicas*–; las justificaciones forzadas del incesto, la antropofagia, etc., nos inducen a pensar justamente lo contrario.

⁴⁷ *Cfr.* P. Gilabert. *Plutarco. El Erótico. Diálogo filosófico sobre Eros o la confrontación de los amores pederástico y conyugal*. Barcelona: PPU, 1991.

una lista de “depravados”, nos explica que la cara de Hera se aproxima a las vergüenzas de Zeus. Por supuesto, Clemente prefiere hablar de cara (*prósopon*) que de boca (*stóma*), pero eso no hace sino confirmar que conoce perfectamente cuál es la “infamia” de Hera. En suma: Crisipo alegoriza el tema de una real o supuesta pintura de Argos y, lo que es más importante, los términos en que lo hace parecen coincidir con los que ya utilizó en su tratado *Sobre los antiguos filósofos de la naturaleza*. Independientemente, pues, del contenido erótico de las *Cartas Eróticas*, lo más probable es que en ellas el filósofo abordara de nuevo la cuestión de las sucesivas regeneraciones del mundo posteriores a las *ekpyróseis* y la función que desempeñaba *éros* en todo este proceso –las *Cartas Eróticas* no serían, por tanto, contrariamente a lo que afirma Hahn, extrañas al contexto cosmogónico. No es necesario forzar la imaginación para suponer que todo sucedía de una manera parecida a como nos lo transmite Dión, puesto que, como muy bien sugería Pohlenz, es difícil creer que éste último no se haya basado, además de en Cleantes, en alguna obra de Crisipo.

Detengámonos ahora en Teófilo de Antioquía. Las aguas parecen volver a su cauce. En todo el *Ad Autolyicum* se respira un aire más sosegado, hasta el punto de que en el libro tercero confiesa que sólo tiene la intención de contrastar la futilidad e inconsistencia de los poetas, historiadores y filósofos griegos con la consistencia y alta moralidad de la ley, los profetas y los evangelios:

“Así, pues, conviene prestar atención y comprender lo que se ha dicho mediante el examen crítico de lo que los filósofos y el resto de poetas cuentan. Después de negar la existencia de los dioses, de nuevo la reconocen y dicen que llevan a cabo actos impíos. Y el primero de quien los poetas cantan con voz más firme sus actos perversos es Zeus. Por otro lado, ¿cómo es posible no reconocer que Crisipo dice muchas tonterías, si explica que Hera mantiene relaciones con Zeus por su boca infame? (σημαίνειν τὴν Ἥραν στόματι μιαιφῶθ συγγίνεσθαι τῷ Διῖ -la traducción es mía)”⁴⁸.

Como era previsible, Antíoco no puede admitir que imperfección y divinidad vayan cogidas de la mano. En su opinión, los poetas han perdido un tiempo precioso cantándonos los actos impíos de los dioses, y lo han perdido de una manera especial cuando ni tan sólo han sabido mantener al margen al dios supremo: Zeus. Los filósofos, por su parte, son incluso peores que los poetas, y Crisipo sobresale de entre ellos. Sin embargo, ahora la crítica es más benévola. No se trata ya de un indecente, sino de un charlatán que habla de forma alocada, de un *phlýaros*. Su especial versión de las relaciones de Zeus y Hera así lo demuestra y, al margen de que el examen crítico del obispo de Antioquía quede para mejor ocasión, ya que tampoco él se pregunta el porqué de una *fellatio*, lo cierto es que nos proporciona la palabra clave: *stóma*. En realidad, todo parece girar alrededor de este término, pero su análisis es imposible sin cubrir antes algunas etapas previas. Una de ellas, y de las más importantes, es el capítulo de las alegorías y las etimologías fantásticas. Orígenes nos informa al respecto, y es interesante destacar que por primera vez leemos a alguien que no tilda a Crisipo ni de indecente ni de charlatán, sino sencillamente de personaje irrespetuoso con los dioses, en la medida en que, al interpretar mitos y ficciones y otorgarles el sentido que él cree que en verdad poseen, no libra a aquellos de cometer actos indignos:

“A continuación, (Celso), totalmente entregado a su aversión y odio a la doctrina de judíos y cristianos, dice que también los más razonables de ellos explican alegóricamente estas cosas y que, en la medida en que no se avergüenzan de ello, se refugian en la alegoría. Aun así, si realmente conviene llamar dignas de vergüenza en su primera

⁴⁸ Theoph. Antioch. *Ad Autolyicum* III 8. SVF II 1073.

acepción a las doctrinas de los mitos y ficciones que han sido escritas en sentido figurado o de cualquier otra forma, se podría contestar: ¿a qué historias conviene llamar así sino a las griegas? En ellas los dioses hijos castran a los dioses padres; los dioses padres devoran a los dioses hijos; la diosa madre da una piedra al padre de los dioses y de los hombres a cambio de un hijo; un padre mantiene relaciones sexuales con la hija y una mujer encadena a su marido teniendo como cómplices al hermano del encadenado y a su hija. ¿Es necesario que enumere las historias de los griegos sobre sus dioses, absurdas y, por tanto, vergonzosas y explicadas de forma alegórica (ἀλληγορουμένας)? Porque al menos Crisipo de Soles, de quien se considera que ha honrado a la Estoa con numerosos e inteligentes tratados, interpreta la pintura de Samos en que Hera comete un acto obsceno a Zeus (ἐν ἧ ἀρρήτοποιούσα ἡ Ἥρα τὸν Δία ἐγέγραπτο). Dice el ilustre filósofo en sus tratados que la materia, una vez recibido el *lógos* espermático, lo retiene en su seno para la ordenación del mundo. Hera es, por consiguiente, la materia en la pintura de Samos y Zeus dios (τοὺς σπερματικούς λόγους τοῦ θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὄλων). Precisamente por esto, por mitos de esta naturaleza y muchos otros, no queremos, ni tan sólo de palabra, llamar a Zeus dios supremo, sol a Apolo, ni luna a Ártemis, sino que, con una veneración pura hacia el creador y enaltecendo sus bellas obras, no manchamos lo que es divino... y hacemos nuestras las palabras de Platón en *El Filebo* cuando no quiso aceptar el placer como dios... Así, pues, nosotros tenemos un respeto auténtico hacia el nombre de dios y sus bellas obras, de tal suerte que ni con la excusa de que se trata de un lenguaje figurado no aceptamos mito alguno⁴⁹.

He aquí a Orígenes dispuesto a no ceder ante las acusaciones de Celso. Ni los judíos ni los cristianos –y mucho menos los más razonables (*epieikésteroi*)- se refugian en la alegoría. “Refugiarse” es propio de quien se defiende o se avergüenza de algo, pero judíos y cristianos no tienen de qué avergonzarse. En cambio, quienes sí deberían hacerlo son los griegos, cuyos mitos y ficciones –que nadie niega que puedan estar escritos en un lenguaje figurado- constituyen un buen muestrario de atrocidades. Todas, sin excepción, son absurdas y, por descontado, no merecen disculpa alguna por el hecho de estar escritas en forma alegórica. Crisipo llega incluso a interpretar (*parermeneúei*) la pintura de Samos, pero ¿es esto lo que preocupa realmente a Orígenes? ¿Puede preocuparle que Zeus sea dios y Hera la materia? ¿Acaso no es lógico que, tratándose de una cosmogonía y sin olvidar que existe siempre “lo que crea y aquello de lo que se crea”, Hera acoja el *spermatikòs lógos* de su marido para la regeneración del mundo? Que los griegos conciban el origen del cosmos en términos de biología humana, evidentemente, le molesta, pero no es esto lo que consigue irritarle, sino el hecho de que sea la boca, la boca y no la vagina –aunque él sólo habla de acto obsceno y no de *fellatio*-, la que reciba el esperma. ¿Sería tan severa la crítica si, en lugar de crear una Hera obscena, Crisipo se hubiera limitado a reproducir las palabras de Zenón: “A través de la substancia el *lógos* corre de un lado a otro, igual que el esperma en el útero, y algunos lo llaman destino” (διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ παντός λόγον, ὃν ἔνιοι εἰσμαρμένην καλοῦσιν, οἷόνπερ καὶ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα –la traducción es meva)⁵⁰. En absoluto. A Orígenes le ocurre lo mismo que a Dión; si hay que pensar en una hierogamia divina, prefiere imaginarse a Hera, la materia, acogiendo el *lógos* que ha de fecundarla del mismo modo que la vagina acoge el esperma, pero no está dispuesto a aceptar que

⁴⁹ Orígenes. *Cels.* IV 48. *SVF* II 1074.

⁵⁰ Stob. *Ecl.* I, 11. 5a, p. 132, 26 W, *SVF* I 87.

éste último termine en la boca de la diosa⁵¹. Y es que Orígenes se hace eco tan sólo de una parte de la interpretación, la estrictamente cosmogónico-biológica; es decir, Zeus fecunda y Hera es fecundada, él es el principio activo y ella el pasivo. Ahora bien, como ya he señalado, conviene tener presente que todo este proceso es visto a su vez en términos de transformación elemental y que, incluso para formar el *spermatikòs lógos* que actuará sobre la materia incualificada, se necesita que el fuego caliente se convierta en agua por mediación del aire frío, y que ésta, el agua o esperma adquiera vida o pneuma; necesita, en suma, formarse en la boca de Hera.

Orígenes ha hecho en verdad un esfuerzo interpretativo y sus palabras recuerdan o, mejor dicho, casi reproducen literalmente las de Diógenes Laercio:

“Afirma que los principios (ἀρχαί) del universo son dos, el activo y el pasivo (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον). Así, pues, el pasivo es la substancia incualificada, la materia (τῆ ἄπειρον οὐσίαν, τὴν ὕλην); el activo, en cambio es la razón (λόγον) que hay en ella o dios (θεόν), ya que, en la medida en que es eterno, modela (δημιουργεῖν) cada cosa a lo largo de toda la extensión de la materia (διὰ πάσης αὐτῆς). Esta doctrina la establece Zenón de Citio en su tratado *Sobre la substancia* (περὶ οὐσίας), Cleantes en *Sobre los átomos* (περὶ τῶν ἀτόμων) y Crisipo en el libro primero de su *Física* hacia el final (ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει)”⁵² –la traducción es mía.

Pero no tiene en cuenta que aquí se habla de principios, y que Crisipo lo hace hacia el final de su *Física*. ¿No será, pues, que al principio, ocupándose exclusivamente de la teoría de la transformación de los elementos, no hablaba aún de Zeus y Hera como “dios y materia”, sino como “los dos elementos activos” por excelencia, parecidos en constitución y naturaleza?

La lectura –indispensable– de los textos anteriores nos ha abierto el paso hacia una meta cada vez más previsible, pero también nos ha marcado el único camino a seguir: el sistema alegórico y la etimología fantástica (*explicatio fabularum et enodatio nominum*) de los Estoicos. Podríamos contentarnos –¿por qué no?– con los informes de Orígenes y aceptar sin más que todo el escándalo se reduce al hecho de que, vista la necesidad de que la materia sea informada y cualificada por el principio activo o dios, Zeus y Hera deben hacer el amor para que el primero pueda depositar su *spermatikòs lógos* en la segunda –un esperma que contiene la semilla del nuevo mundo. ¿Cómo olvidar, no obstante, la etimología de *stóma*? ¿Habrá que continuar pensando, como lo hace Hahm, que el papel de Hera se reduce a provocar el derrame espermático de su marido? A mi entender, no, puesto que Crisipo escoge unas imágenes concretas –quizá incluso las inventa– con una finalidad que hay que descubrir; en caso contrario, es inevitable la sensación de que, por un lado, se atribuya al Estoicismo una decidida voluntad exegética y, por otro, se le niega tal capacidad.

El *De natura deorum* de Cicerón es ahora el texto clave. Se nos dice en él que Zenón, Cleantes, Crisipo y los estoicos en general no fueron poetas, sino filósofos. Como tales comprendieron y revelaron el verdadero significado de los mitos y leyendas creados por los poetas⁵³. La fábula es un relato cuya tradición se respeta, pero con la única intención de proclamar al mundo que el patrimonio mítico de los griegos no sólo no invalida sus enseñanzas, sino que incluso las confirma. Lo que en realidad seduce a la Estoa es la idea de una divinidad única –¿por qué no Zeus?– y es urgente enseñar de una vez por todas que los dioses no son sino expresiones diversas de una Fuerza única que se despliega a lo largo y ancho del Todo. Con esta

⁵¹ Orígenes sólo nos dice que Crisipo interpreta la pintura de Samos, pero, en cualquier caso, es improbable que sus imágenes, con independencia de que existieran o no, fuesen diferentes de las de Argos habida cuenta de que su temática es la misma (*cf.* Hahm., *op. cit.*, pp. 84-5.)

⁵² D. L. VII 134. SVF II 300.

⁵³ Cic. ND II 24, 63. SVF II 1067 y I 166.

intención recurren a las etimologías (la relación Hera-aire de que nos hablaba Hahm) y asocian igualmente los elementos con el dios que tradicionalmente ha “reinado” en ellos (Poseidón-agua, por ejemplo). Si hay que inventar una etimología, se inventa. No importa; lo que de veras conviene es que la multitud lo entienda todo tal como es en realidad, si es necesario con sus dioses, imágenes y mitos, pero debe “entender” al fin. Al pueblo cumple respetarle sus tradiciones, pero a la vez hay que rebatirlas con argumentos válidos: “Zenón, al explicar que Juno es el aire, Júpiter el cielo, Neptuno el mar, Vulcano el fuego y al enseñar del mismo modo que el resto de los dioses del pueblo son elementos, refuta a la multitud e impugna su error” (*Idem (Zeno) interpretando Iunonem aera, Iovem caelum, Neptunum mare, ígnem esse Vulcanum, et ceteros similiter vulgú deos elemento esse mostrando, publicum arguit graviter et revincit errorem* –la traducción es mía)⁵⁴. Por supuesto, el sistema de interpretación elegido no está exento de peligros. Es evidente que el celo exegético de los padres del Pórtico cuando adaptan las fábulas griegas a los dictados de su teoría física nos llevaría a pensar que los poetas que las crearon fueron miembros ya de pleno derecho de la escuela estoica, pero esto sería sin duda el “virtuosismo” de una “práctica necesaria”⁵⁵.

Con todo, la *explicatio fabularum* no forma parte de un sistema interpretativo que descansa en un único pilar, sino en dos perfectamente sincronizados y complementarios como la *explicatio fabularum* propiamente dicha y la *enodatio nominum* o interpretación etimológica de los nombres. Y, si bien en el mito de los Magos la fábula del matrimonio perfecto de Zeus y Hera parece encubrir una simbología concreta sin intervención de elemento adicional alguno, no sucede lo mismo con el “acto obsceno” de las *Cartas Eróticas* donde, con independencia de que la simbología sea la misma, es obvio que interviene un factor nuevo e importante, la *fellatio*, esto es, la boca (*stóma*) de Hera. Personalmente no acierto a comprender por qué se ha omitido siempre este detalle, ya que no es lógico que se admita sin más que fue la imaginación de Crisipo la que se excedió y no el espíritu crítico de sus censores.

De nuevo el *De natura deorum* de Cicerón pone en evidencia la petulancia ridícula de quienes creyeron poder descubrir el origen de una palabra a partir de una sola letra⁵⁶. Lo que resulta intolerable –parece afirmar Cicerón– es que, con un tono académico propio del sabio que no lo es, aseguren que ellos sí están en condiciones de explicar el porqué del nombre de cada cosa a base de “Saturno porque se satura de años (*saturat*), Mavors porque subvierte lo que es grande (*vertit*), Minerva porque disminuye (*minuit*)”, etc., etc. De aquí al “más difícil todavía” sólo hay un paso, y los estoicos ciertamente lo dan, puesto que, si son capaces de afirmar que Neptuno se llama así por obra y gracia de *nare*, nadar, no hay un solo nombre que no sea susceptible de ser reconducido a sus orígenes.

El sistema de interpretación etimológico de los estoicos, pues, es insostenible en multitud de ocasiones⁵⁷, pero ello no obsta para que, en otras, la Estoa fuera extremadamente “cuidadosa”. En el caso de Zeus y Hera, por ejemplo, no sólo no parte de cero en la explicación de sus nombres, sino que inauguraron otra *enodatio nominis*, la de *stóma* con plena conciencia de lo que hacían, derivándolo de donde realmente deriva y relacionándola con la teoría del *pneuma*. Zeus y Hera, como asegura Crisipo en las *Cartas Eróticas*, son dios y materia, pero quizá no lo son desde el principio. En efecto, ¿qué es Zeus en el conjunto de la Física estoica? Para la Estoa Zeus es cielo, éter y fuego⁵⁸. Al éter le corresponde por derecho propio el título de dios supremo y señor de la razón que todo lo gobierna⁵⁹. Sobre él recae el peso de la providencia, cuando,

⁵⁴ Min. Felix. *Octav.* 19, 10. *SVF* I 169. Cfr. igualmente Lactancio. *De ira Dei* 11. *SVF* I 164 y Cic. *ND* I 14, 36. *SVF* I 165 y 167.

⁵⁵ Cic. *ND* I 15, 39. *SVF* II 1077. Cfr. Pohlenz. , *op. cit.*, p. 96.

⁵⁶ Cic. *ND* III 24, 62, 63. *SVF* II 1069.

⁵⁷ Macrobius. *Satur.* I 18, 14. *SVF* I 546. Plu. *Amatorius* 757B. *SVF* II 1094.

⁵⁸ D. L. VII 147. *SVF* II 1021; Phld. *Piet.* 11. *SVF* II 1076; Cic. *ND* I 15. *SVF* II 1077 y *SVF* II 1067.

⁵⁹ Cic. *ND* I, 36. *SVF* I 154; *Acad. Priora.* II 126. *SVF* I 154.

llegada la hora de la *ekpýrosis* y muerto el cuerpo pero no el alma del universo, Zeus se repliega en sí mismo para perdurar y posibilitar la regeneración de un mundo nuevo (Dión nos decía que, fundidos todos los caballos de la cuadriga de Zeus hasta crear uno solo, él mismo y el “al alma o intelecto” del auriga se confunden)⁶⁰. Dotado de una naturaleza tan trascendental para la conservación de la vida y la generación de un nuevo cosmos, el éter es, sin duda, el más puro, el más nítido y el que tiene mayor movilidad (como sucede con el divino auriga del mito de los Magos, el cual había llenado con su propio ser un espacio inmensurable, dado que, extendiéndose por igual por todas partes, nada compacto quedaba en él, sino que imperaba una rarefacción completa)⁶¹. Pero las prerrogativas del éter no acaban ahí, sino que es también “hogar y representación” de la providencia y padre de la *diakósmesis*, ya que, al igual que el *spermatikòs lógos*, posee el origen de los cuatro elementos (el Zeus de Dión poseía también, “deseaba apasionadamente” el origen de las tres naturalezas, la del sol, la de luna y la de los astros, así como la de todos los animales y plantas)⁶².

Y en lo tocante a la etimología de Zeus, la precisión del Pórtico no es menor. Zeus está obligado a ser, y es, causa primera y total de la vida, de tal suerte que el resto de las divinidades, cuyos nombres se relacionan también con el elemento que representan, no son sino manifestaciones diversas de la divinidad única de la que todo surge y a la que todo ha de volver⁶³. Este propagarse de Zeus encuentra adecuada expresión en un pasaje de Diógenes Laercio, según el cual la razón se extiende por el universo como el alma por nuestro cuerpo. El principio rector de este universo, un ser vivo al fin y al cabo, no es otro que el éter -merece la pena subrayar, además, la concepción del mundo como un animal dotado de vida y razón (*zôion émpsychon kai logikón*), pues, como veremos al analizar el término *stóma*, su “animalidad”, su “vida” y “alma” (*psyché*) la recibe precisamente del fuego convertido en pneuma en virtud del enfriamiento y la atemperación que el aire (Hera) ha ejercido sobre él⁶⁴.

Éter y fuego –el éter que en ocasiones es visto como “ardor último que se extiende y lo envuelve todo”⁶⁵– se identifican. Dión, por ejemplo, asegura que la Estoa llamó con frecuencia fuego al éter⁶⁶. El fuego tiene la clave de la creación, él es también el esperma que la materia acoge tras la *ekpýrosis*, “informándola” a su vez y causando la *diakósmesis*⁶⁷. El fuego es “esperma”, es “vida”, es “dios artesano” que avanza hacia la génesis del cosmos (al igual que el Zeus del mito de los Magos, convertida la totalidad de su esencia en líquido, en esperma único del mundo, se extendía como espíritu modelador y demiurgo en germen)⁶⁸. Sólo resta añadir, pues, que, si el éter era uno de los elegidos para identificarse con Zeus y, por tanto, quedaba automáticamente elevado a la categoría de dios, lo mismo ha de suceder, y sucede de hecho, con el fuego, su hermano gemelo⁶⁹.

Por lo que hace a Hera, la Estoa se limita a repetir lo que dice *El Cratilo* de Platón: “Llamamos Hera (*Héra*) al aire (*aér*) de forma disimulada, poniendo el principio del nombre (*aer*) al final (*era*)”⁷⁰. Aun así, para poder otorgarle el papel activo que Hahn le negaba en sus relaciones con Zeus, es particularmente útil verla hermanada con él, habida cuenta de que los

⁶⁰ Min. Felix. *Octav.* XIX 10. SVF I 532; Plu. *De com. not.* 1077E. SVF II 1064.

⁶¹ Ar. Did. *Epit. Phys.* Fr. 29 D. DG p. 465. SVF II 642; D. L. VII 137. SVF II 644.

⁶² Servio. *Ad Aeneid.* X 18. SVF II 1061.

⁶³ D. L. VII 147. SVF II 1021.

⁶⁴ D. L. VII 138. SVF II 634.

⁶⁵ Cic. *ND* I 14, 37. SVF I 530.

⁶⁶ D. Chr. *Or.* XL 37. SVF II 601.

⁶⁷ Eus. *PE* XV 18, 3. SVF II 596.

⁶⁸ Aet. *Plac.* I 7, 33. SVF II 1027, 774, 1133, 1134 y I 171.

⁶⁹ San Agustín. *De civ. Dei* VII 5. SVF II 423; *Adv. Acad.* III 17, 38. SVF I 157. Aet. *Plac.* I 7, 23. SVF I 157.

⁷⁰ Pl. *Cra.* 404c.

elementos que representan, fuego y aire, son por su sutileza los más análogos. Naturalmente, eso no quiere decir que el Estoicismo rompa con la imagen de Hera como esposa de Zeus; antes al contrario, pese a ser su hermana por las razones antes aducidas, Hera continúa siendo su esposa y, como tal, ocupa la esfera celeste que está jerárquicamente por debajo de la de aquél (la del fuego)⁷¹. Sin embargo, el papel activo del aire no se deduce tan sólo de su parecido con el fuego, sino también de su oposición radical, representando uno el calor y el otro el frío. En efecto, la visión del aire como elemento frío es, a mi entender, capital para entender la pintura de Samos - o la de Argos y la hierogamia divina de Zeus y Hera en el mito de Dión. El fuego (el calor) - Zeus- necesita el aire -Hera- para poder crear el agua -esperma- que antes o después surgirá por el contacto con su naturaleza fría vía vapor. Y yo añadiría que este vapor (aliento, boca, *fellatio*) es “vital”, esto es, “insufla pneuma” al líquido que surge. Fuego y aire ciertamente se parecen y uno es contiguo al otro, pero, con todo, necesitan oponerse para no detener la cadena de la transformación elemental. Es cierto que la confusión aire-vapor de agua fue presumiblemente una constante en la Estoa, pero este hecho no priva al primero de su naturaleza fría, sino que revela tan sólo la importancia extraordinaria que en la Física estoica tuvo la mezcla fuego-aire, calor-frío -es decir, el pneuma- hasta el punto de considerarlo el quinto elemento⁷².

La confusión aire-vapor de agua la facilita el símil elegido, a saber, el agua hirviendo y el vapor que ésta despide, lo que recuerda el proceso de transformación elemental que va de la tierra al fuego de la *ekpýrosis*. Diógenes Laercio habla de dos procesos: uno de génesis (fuego > aire > agua > tierra) y otro de disolución del cosmos (tierra > agua > aire > fuego) mantenidos por Zenón, Crisipo y Posidonio⁷³. En cualquier caso, aunque los Estoicos centraran a menudo su atención en la mezcla fuego-aire y no en el aire solo -lo que es comprensible dada la alta misión del pneuma-, el rasgo del último es siempre el frío⁷⁴. Plutarco rinde tributo también al quinto elemento, al pneuma⁷⁵, en su *De primo frigido*, pero, aunque sus doctrinas creen confusión y el aire sea visto como vapor de agua, éste último es una mezcla de frío y oscuridad⁷⁶.

En suma, para la interpretación de la pintura de Samos -o de Argos- deberemos tener presente que: a) Hera representa el aire y su característica principal es el frío; b) Zeus es el fuego y tiene el monopolio del calor; c) Zeus necesita a Hera para convertir su propia esencia en agua -esperma-; d) la función del *spermatikòs lógos* es crear y dar vida al nuevo cosmos; e) Hera colabora activamente en este proceso creador enfriando el todavía indómito fuego de la última *ekpýrosis*; f) la boca de Hera tempera y acoge en su seno el vapor que su propia unión con el fuego está creando (me permito recordar una vez más que, en el mito de los Magos de Dión, Zeus, momentos antes de unirse con Hera, “extingue gran parte de su luz y se vuelve aire ardiente de dulce fuego” -resulta evidente, pues, que Dión no puede asignar a la vulva de Hera el papel que Crisipo asigna a su boca-), y g) el vapor, el pneuma, el aliento en definitiva, signo inequívoco de vida, se instala en el agua -esperma- que deriva de sus gotas dotándolo del gran requisito para que su trabajo sea eficaz. Una vez convertido el fuego en esperma, Zeus y Hera dejan de ser hermanos y se convierten, tal como asegura Orígenes, en dios y materia, en esposo y esposa.

Cumple abordar ahora, por consiguiente, el análisis del esperma cosmogónico y la teoría de la transformación elemental. Coincido con Hahn⁷⁷ en que es falso que la doctrina de los principios sea previa al resto de doctrinas cosmogónico-cosmológicas. Esta creencia obedece sin duda a una práctica extremadamente grata a la doxografía helenística, pero la verdad es que Diógenes

⁷¹ Servio. *Ad. Aened.* I 47. *SVF* II 1066.

⁷² Cic. *ND* 10, 27.

⁷³ D. L. VII 142. *SVF* I 102.

⁷⁴ Plu. *De primo frigido.* 17, 952c. *SVF* II 429.

⁷⁵ Plu. *De primo frigido* 951c, d, e.

⁷⁶ Plu. *De primo frigido* 948d. *SVF* II 430; *De Stoic. repug.* 1053f. *SVF* II 429.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 29.

Laercio, y sin dar muestras de vacilación alguna, asegura que, si bien Zenón, Cleantes y Crisipo mantuvieron que los principios del universo son dos, el activo y el pasivo (*tò poiôûn kai tò páschon*), entendiendo el pasivo como substancia incualificada o materia (*ápoios ousía, he hýle*) y el activo como la razón o dios que hay en ella (*ho en autêi lógos, ho theós*), Crisipo habló de todas estas cuestiones hacia el final del libro primero de su *Física*. Habrá que concluir, por tanto, que, por más importante que sea la doctrina de los principios, no parece haber sido anterior al mismo enunciado de la cosmogonía, sino, en todo caso, simultánea o algo posterior, teniendo en cuenta que, como ya he dicho en diversas ocasiones, el origen del cosmos se explica en términos de transformación elemental. He aquí, pues, cómo tiene lugar esta transformación:

“Dice, en efecto, en el libro primero de Sobre la física: el cambio del fuego es el siguiente: por medio del aire se transforma en agua y, una vez asentada la tierra que contiene el agua, surge aire en forma de vapor, y, una vez sutilizado éste, el éter se esparce en círculo” (Λέγει γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Φύσεως “ Ἡ δὲ πυρὸς μεταβολὴ ἐστὶ τοιαύτη· δι’ ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· καὶ τοῦτου γῆς ὑφισταμένης ἀῆρ ἀναθυμιᾶται· λεπθυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος, ὁ αἰθὴρ περιχεῖται κύκλῳ –la traducción es mía)⁷⁸.

A partir de este momento y no antes entra en juego la teoría de los principios, ya que el origen del mundo se atribuye a la acción de un agente sobre su paciente. Ahora bien, el primero es comparado con el esperma humano y, antes de que “entre en acción”, hay que conseguirlo. ¿Cómo? Por el mismo proceso que obtenemos el líquido por excelencia, el agua. ¿Cómo conseguir la materia? Pues bien, en vista de que la transformación del fuego en agua ha sido simplemente una estratagema para obtener el *spermatikòs lógos* y éste a su vez no es sino el fuego que ha de comenzar de nuevo su obra, los cuatro elementos juntos, los que crearán el nuevo mundo a partir de la metamorfosis del primero, se convierten ahora en materia o substancia incualificada. En resumen: antes de hablar del principio activo o dios –el esperma– que “actúa sobre” e “informa” la materia, hay que crearlo por medio de la transformación elemental. Ahora sí, ahora Crisipo puede hablar con toda tranquilidad de principio activo y pasivo como Aristóteles lo hace de forma y materia. ¿Por qué? Porque, pese a que el Estoicismo, como todos los físicos jonios antes de Parménides, explica el origen del cosmos a partir de una única substancia –el fuego–, ha incorporado también el hilemorfismo al sistema, haciendo del elemento inicial la forma y de su transformación posterior la materia en que actúa.

Y, por último, he aquí la etimología del término *stóma*, deducible de unos textos que hablan del alma (*psyché*). En efecto, así explica Crisipo, según testimonio de Plutarco, su aparición en el feto de los animales:

“(Crisipo) juzga que el feto en la matriz es alimentado por la naturaleza como una planta; pero, cuando es dado a luz, el pneuma, al enfriarse y temperarse por obra del aire, se transforma y adquiere naturaleza animal, por lo cual y no sin razón el alma se llama así por su enfriamiento. Él mismo, por otra parte, considera a su vez el pneuma más delicado y sutil que la naturaleza” (Τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ τρέφεσθαι νομίζει καθάπερ φυτόν· ὅταν δὲ τεχθῆ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γινεσθαι ζῶον. ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψῦξιν –la traducción es mía)⁷⁹.

En consecuencia, si para la Estoa el alma se llama así, *psyché*, por el enfriamiento y atemperación que el pneuma o calor innato del feto sufre en contacto con el aire frío del exterior

⁷⁸ Plu. *De Stoic. repug.* 1053a. SVF II 579.

⁷⁹ Plu. *De Stoic. repug.* 1052f. SVF II 806.

cuando nace, ¿qué impide que la boca se llame así, *stóma*, porque es en ella donde tiene lugar la atemperación (*stómosis*) del calor interno del cuerpo con el aire frío del exterior -aire que inhalamos y que a su vez exhalamos caliente y temperado?

En realidad, el reconocimiento de la función refrescante del aire inhalado se retrotrae a Aristóteles⁸⁰ y es posible, además, que comporte toda una teoría de la respiración, según la cual el aire enfría el calor interior del cuerpo⁸¹. Pero no es sólo el nacimiento del alma el único detalle importante a destacar, sino el hecho de que, gracias a su aparición, el feto deja de ser alimentado en la matriz como una planta y adquiere, esta vez sí, naturaleza animal. ¿Qué ocurre con el cosmos cuyo origen explican el mito de los Magos y las *Cartas Eróticas*? Que también él es un animal o ser vivo dotado de razón (*zôion émpsychon kai logikón*), y que un día dejó de estar refugiado en el elemento húmedo del *spermatikòs lógos* para convertirse en lo que es hoy, un mundo o cosmos dotado de vida o *psyché (émpsychon)* porque el fuego del que proviene fue enfriado y vivificado a su vez por el aire o aliento vital, por el *pneuma*⁸².

En cualquier caso y volviendo de nuevo al término *stóma*, lo único que podemos añadir es que los tres fragmentos de los *SVF* que hablan de él no hacen sino inclinar la balanza a favor de una *enodatio nominis* como la que acabo de sugerir. En efecto, el alma surge en el feto -se nos dice con muy pequeñas variaciones-, cuando, al nacer, el *pneuma* entra en contacto con el aire frío del exterior, se hace más sutil y cambia de vegetal en animal por obra de una atemperación (*stómosis*):

“Su explicación de la génesis del alma contiene una demostración que contradice la doctrina, ya que dice que el alma llega a existir cuando el feto es dado a luz, al transformarse el *pneuma* como por obra de una atemperación causada por el enfriamiento” (ὁ περὶ ψυχῆς γενέσεως αὐτῷ λόγος μαχομένην ἔχει πρὸς τὸ δόγμα τὴν ἀπόδειξιν. Γίνεσθαι μὲν γὰρ φησι τὴν ψυχὴν, ὅταν τὸ βρέφος ἀποτεχθῆ, καθάπερ στομῶσει τῇ περιψύξει τοῦ πνεύματος μεταβαλόντος -la traducción es mía)⁸³.

“Los estoicos dicen también que el *pneuma* del cuerpo del feto es temperado por el enfriamiento (y que, cambiando de naturaleza, deviene alma” (Οἱ δὲ Στωϊκοὶ καὶ τὸ πνεῦμα λέγουσιν ἐν τοῖς σώμασι τῶν βρεφῶν τῇ περιψύξει στομοῦσθαι καὶ μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίνεσθαι ψυχὴν -la traducción es mía)⁸⁴.

“...el alma es sin duda lo más caliente y lo más sutil (y) la obtienen por enfriamiento y condensación del cuerpo, como si transformara su *pneuma* por atemperación, de vegetal en animal” (τὸ θερμότατον περιψύξει καὶ πυκνώσει τὸ λεπτομερέστατον γεννῶντες. ἢ γὰρ ψυχὴ θερμότατόν ἐστι δήπου καὶ λεπτομερέστατον· ποιοῦσι δ’ αὐτὴν τῇ περιψύξει καὶ πυκνώσει τοῦ σώματος, οἷον στομῶσει τὸ πνεῦμα μεταβάλλοντος, ἐκ φυτικῆς ψυχικὸν γενόμενον -la traducción es mía)⁸⁵.

⁸⁰ Arist. *GA*. I 1, 642b.

⁸¹ *Cfr.* Hahm, *op. cit.*, p. 100.

⁸² S. Sambursky en *Physics of the Stoics*, Londres, 1931, p. 2 afirma: “... la respiración es un signo característico de la vida... su identificación con el aliento y el alma en los organismos vivos condujo a la teoría estoica de la composición del *pneuma*, que se suponía que era una mezcla de aire y fuego. Esta composición era plausible por la analogía del *pneuma* con el soplo cálido del aliento”.

⁸³ Plu. *De Stoic. repug.* 1052d. *SVF* II 806.

⁸⁴ Plu. *De primo frigido.* 946C. *SVF* II 806.

⁸⁵ Plu. *De com. not.* 1084e. *SVF* II 806.

Ni que decir tiene que lo que el alma es para el animal lo es el pneuma para el mundo –con independencia de que el mundo es también un *zôion êmpsychon-*, pero, si preferimos descansar en la evidencia, no faltan tampoco los testimonios que confirman que el alma y el pneuma son lo mismo: “Zenón de Citio (dice)... que el alma es pneuma caliente (*pneûma énthermon*)”⁸⁶. Es más, pneuma (*spiritus*), alma (*anima*) y vida (*vita*) son idénticos entre sí:

“Crisipo dice asimismo: sin duda respiramos y vivimos por obra de una y la misma cosa. Respiramos por obra del aliento natural, ergo vivimos también por obra del mismo aliento. Pero vivimos por obra del alma: así, pues, el aliento natural sucede que es el alma” (*item Chrysippus: una et eadem, inquit, corte respiramus et vivimus. Spiramus autem naturali spiritu: ergo etiam vivimus eodem spiritu. Vivimus autem anima: naturalis igitur spiritus anima esse invenitur* –la traducción es mía)⁸⁷.

Ésta es la información a nuestro alcance y, a partir de aquí, la interpretación de la *fellatio* es, a mi entender, perfectamente posible. El panorama no es ya el mismo, puesto que ahora no es el calor del feto el que entra en contacto con el frío del aire exterior, sino el calor de Zeus el que encuentra o busca el frío de Hera. En cualquier caso, el proceso es prácticamente el mismo: la boca de la fría Hera enfría y tempera (*psychroî kai stomoî*) el pene del ardiente Zeus, y allí, en su seno, se produce el aliento vital o pneuma a fin de que el esperma cosmogónico que brotará de un momento a otro se convierta en verdadero principio activo capaz de informar la materia. Cuando esto suceda, Hera será la esposa del “padre de los dioses y de los hombres”, pero antes ha sido su hermana e íntima colaboradora.

⁸⁶ D. L. VII 157. SVF I 135. Cfr. igualmente Gal. *Phil. Hist.* 24. SVF I 136; *De plac. Hip. Et Plat.* II 8. SVF I 140. Nemesio. *De nat. hom.* 2, 38. SVF II 773; D. L. VII 156. SVF II 774; Gal. *De simpl. medicam. temp.. et fac.* SVF II 777.

⁸⁷ Calcidio. *Ad Timaeum* 220. SVF II 879.