



Heracles o la trama inverosímil:
Consideraciones sobre la interpretación
alegórica

María Alesso

Resumen

Las teorías metafísicas de estoicos y neoplatónicos han pasado indudablemente por el cedazo de los intérpretes de Homero. Los alegoristas homéricos, a su vez, se nutren de múltiples corrientes ideológico-religiosas que se han ido combinando en una compleja trama. Intentaremos ejemplificar brevemente este fenómeno, mediante la figura de Heracles. Pródico, en el s.V a. C. aportó la primera interpretación alegórica de la figura de Heracles, solicitado a la vez por el Vicio y por la Virtud. Heráclito, el rétor, afirma en el siglo I, que Heracles es la representación de la sabiduría. Plotino ve representada en él, la expresión de su propia teoría sobre la dualidad del alma. En nosotros existen dos almas: una divina, esencial, que desciende de la Inteligencia y se encarna en un cuerpo terrestre. La otra alma, inferior, proviene del mundo terrenal. En la vida ambas conviven en un mismo cuerpo y tienen en común los mismos recuerdos; a la hora de la muerte se separan.

Los hilos de la cultura

La red de la cultura está tejida con hilos inverosímiles. Homero pasa por Platón antes de llegar al neoplatonismo del imperio. Pitágoras atraviesa la cábala antes de llegar al gnosticismo cristiano. La metafísica de Plotino llega a los humanistas del renacimiento después de abreviar en las aguas del esoterismo.

El hombre transita la senda de la cultura porque toma conciencia de sí mismo cuando busca nuevos significados en textos que considera trascendentes.

Esos textos presuponen una situación comunicativa donde la relación entre el que enseña y el que aprende es una relación de poder. Alguien quiere comunicar lo que cree una verdad; quien recibe ese mensaje, acepta esa verdad, o la rebate o la transforma. Cuando a su vez, la transmite, renovada, el proceso vuelve a repetirse. Se va tejiendo una tradición cultural. Cuando se intenta reconstruir la disposición de esos hilos culturales en la textura de la historia de las ideas, algunas preguntas quedan sin respuesta.

¿Por qué la filosofía de los padres de la Iglesia aceptó la totalidad del sistema de Plotino, excepto la idea de la transmigración?

¿Por qué Homero, que representa la mitografía más politeísta del panteón universal, fue la fuente para la mayoría de las expresiones del monismo idealista?

¿Por qué la mitología griega provee las figuras divinas y heroicas para simbolizar verdades metafísicas que provienen del judaísmo monoteísta? Paradojas de la historia del pensamiento.

Heracles, por ejemplo, un héroe pleno de fuerza física, a veces violento, a veces desesperado, debido a la dinámica de las transposiciones ideológicas, pasa a ser “el representante idealizado de la fuerza combativa, el símbolo de la victoria (y de la dificultad de la victoria) del alma humana sobre las debilidades” (Diel, 1966: 216)

Heracles alegorizado

La sofística del siglo V a.C. en la figura de Pródico de Ceos aportó la primera interpretación alegórica de la figura de Heracles tal como lo presenta la paráfrasis de Jenofonte en sus *Memorables*.¹ Según Pepin (1976: 103) se trata de una alegoría ética, el héroe en *Περὶ Ἡρακλέους* de Pródico el sofista es solicitado a la vez por *Κακία* y por *Αρετή* y sería la imagen de la condición humana, que se debate entre la seducción del vicio y la austeridad de la virtud.

La lectura alegórica fructificó mucho más tarde, cuando dos sistemas antitéticos de pensamiento, que se expresaban en prácticas lingüísticas diferentes, confluyeron en un sincretismo que parecía imposible: el panteón griego, con sus apasionantes contradicciones, se integró con el monoteísmo hebreo pasando por el eslabón del primer estoicismo, cuando Zenón aportó la herencia cananea a la filosofía ateniense.²

¹ XÉNOPHON, *Mémor.* II, I, 21-34 (= fgt. 2 Diels-Kranz, p. 313-316)

² Jacques DERRIDA (1989: 209) se pregunta: “¿Somos judíos? ¿somos griegos? Vivimos entre la diferencia entre el judío y el griego, que es quizás la unidad de lo que se llama la

Dice Heráclito, el retor,³ sobre el héroe más popular de la mitología griega:

"No debe creerse que Heracles se destacó entre los de su época por su fuerza física (ἀπὸ σωματικῆς δυνάμεος): sino que era un hombre prudente (ἀνὴρ ἔμψρων) e iniciado en la sabiduría celeste (σοφίας οὐρανόσι μυστήης), y como si hubiera estado sumergida en densa niebla, sacó a la luz la filosofía (ἐφώτισε τὴν φιλοσοφίαν)." (33.1)

Heráclito afirma en *Alegorías* 33.3-5, que los sucesivos trabajos de Heracles son la representación de una fuerza que ilumina la obnubilada mente de los mortales como lo hace la sabiduría. El jabalí representa la intemperancia (ἀκολασία), el león, la tendencia que nos lleva instintivamente hacia lo que no está permitido (τὴν ἀκρίτως ὀρμῶσαν ἐφ' ἧ μὴ δεῖ φορᾶν), el toro, los impulsos irracionales del corazón (θυμοὺς ἀλογίστους) y la cierva de Cerinea, la cobardía (δειλίαν) (33. 3-5).

Cornutus, filósofo estoico del siglo I, en *Theologiae* 62,⁴ afirma que Heracles es la razón (λόγος) en todos (ἐν τοῖς ὅλοις), según una naturaleza robusta y poderosa (ὄν ἢ φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταία), generoso en fortaleza (μεταδοτικὸς ἰσχύος).

En *Sobre la Vida y Poesía de Homero* adjudicada a Plutarco,⁵ el autor se pregunta:

"En *Odisea*, toda la *Nekyia* (δι' ὅλης τῆς Νεκυίας) ¿qué otra cosa indica sino que las almas siguen existiendo tras la muerte

historia". Este extraño diálogo entre dos modos culturales diferentes es la gran incógnita del pensamiento contemporáneo para poder definir la pertenencia o la alteridad.

³ Para todas las referencias a *Alegorías de Homero* de Heráclito utilizamos la edición de BUFFIÈRE (1989) Les Belles Lettres.

⁴ Utilizamos como referencia bibliográfica para el texto de Cornutus a HAYS, Robert S. (1983), quien trabaja sobre la siguiente edición: *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*. 1881) Edited by Carolus LANG. Leipzig: Teubner.

⁵ Las referencias a esta obra remiten a la edición de KEANEY, J. J. y R. LAMBERTON (1996) *Essay on the Life and Poetry of Homer*, American Philological Association.

(μετὰ θάνατον διαμενούσας) y que hablan cuando beben sangre?”
(II.122)

Y cita:

“A continuación vi la fuerza de Heracles,
a su imagen. Él mismo entre los inmortales...
(τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν)” (XI 601-2)

Según el autor de *Sobre la Vida...*, estos dos versos demuestran que el εἶδωλον que había sido modelado sobre el cuerpo,⁶ no era visible (ἐφαντάζετο) porque no arrastraba consigo su parte material, sino que era el propio Heracles esa parte más pura del alma (καθαρώτατον τῆς ψυχῆς) que se desprendió. (II. 123)

Plutarco realiza una especulación acerca del cosmos, en una obra de género muy diferente al resto de su producción, *Sobre la cara de la luna*,⁷ donde afirma que este desdoblamiento de Heracles entre su εἶδωλον y su verdadera persona, significa que el hombre está compuesto por dos elementos: el cuerpo y el alma; en realidad, tres elementos: el cuerpo, el alma (εἶδωλον) y el espíritu. Alma y espíritu dejan simultáneamente el cuerpo. En la luna va a ser el lugar donde se va a producir una segunda muerte, donde va a haber una nueva separación, de la νοῦς y la ψυχῆ. La ψυχῆ continúa viviendo un tiempo sobre la luna una existencia fantasmal. Mientras tanto la νοῦς se eleva hacia el sol para encontrar el Pensamiento eterno.

El alma (εἶδωλον), se separa tanto del cuerpo como del espíritu, en el Hades, lo que quiere decir, en la Luna, “él (Heracles) en persona” (αὐτὸς) está con los inmortales: ¿pero qué quiere decir αὐτὸς? se pregunta Plutarco,

⁶ BERNARDAKIS y BUFFIÈRE (1956: 406, n. 34) leen ἀποπεπλασμένον, mientras que DÜBNER y WYTTENBACH interpretan ἀποπετασμένον (que había salido volando del cuerpo)

⁷ Para las referencias a esta obra de PLUTARCO: *De facie in orbe lunae* (1935) éd. Raingeard, Paris: Les Belles Lettres.

“no es el θυμός ni el temor (φόβος), ni los deseos (ἐπιθυμία), tampoco es la carne (σάρκες) ni los humores (ὕγροτητες), sino lo que tenemos en el pensamiento y en la razón (ὧ διανοούμεθα καὶ φρονοῦμεν) (944f)

El Hades homérico para Plutarco es la luna. En los autores del siglo I hay clara conciencia de que la doctrina sobre la inmortalidad del alma proviene de Pitágoras y Platón. Los alegoristas, por su parte, citan a Homero para demostrar que fue quien lo proclamó por vez primera

“El alma, volando de sus miembros, marchó al Hades”
 (ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει)
 (Il. XVI.856 y XXII.362)

Desconocemos si, según la doctrina pitagórica, las almas permanecían, hasta reencarnarse, en un espacio aéreo o subterráneo. Pero es seguro que el pitagorismo, de gran influencia en la metafísica platónica, renació en los tiempos del imperio romano, y llegó a confundirse con las creencias órficas, con las que presentaba afinidades.

La teoría del alma dividida

A mediados del s. III, el círculo intelectual de Roma giraba en torno de un filósofo nacido en Lycopolis (Egipto), Plotino, quien había formado parte de una expedición a la Mesopotamia con el sólo propósito de interiorizarse del pensamiento oriental. El neoplatonismo comenzaba a ser la ideología dominante hasta el cierre de las escuelas de filosofía en Atenas por el emperador Justiniano a principios del s. VI.

Plotino, en *Enéadas*, ve en esos dos versos de *Odisea* referidos a Heracles, una expresión de su propia teoría sobre la dualidad del alma. La memoria es una función del alma ¿de cuál? En nosotros existen dos almas: una divina, esencial, que desciende de la Inteligencia y se encarna en un cuerpo terrestre, pero conserva la capacidad de remontarse a sus orígenes. La otra alma, inferior, proviene del mundo terrenal. En la vida ambas conviven en un mismo cuerpo y tienen en común los mismos recuerdos. A la hora de la muerte se separan. El alma inferior retiene sólo los recuerdos

terrestres, mientras que el alma divina, liberada del cuerpo, recupera los recuerdos de sus vidas anteriores, que en la última reencarnación había olvidado.

La imagen infernal de Heracles representa el alma inferior. Como ella, sólo recuerda los hechos de la vida terrestre. Pero es también el alma divina, que una vez separada de los deseos que tiene por su contacto con el cuerpo, liberada de las pasiones, deja toda esa fealdad que le produce su otra naturaleza, pierde la memoria de su historia terrestre, imbuida por la contemplación de la Inteligencia recuperada.

Afirma Plotino, que según Homero,⁸

“parece que el alma se divide (χωρίζειν), al fijar el Hades como lugar de la imagen de Heracles (Ἡρακλέους τὸ εἶδωλον αὐτοῦ) y decir que éste se encuentra entre los dioses, adhiriéndose así a las dos opiniones: la que Heracles se encuentra entre los dioses y la de su confinamiento en el Hades (καὶ ὅτι ἐν θεοῖς καὶ ὅτι ἐν Αἰδου). Hizo entonces una división (εμέρισε): por sus virtudes prácticas (πρακτικὴν ἀρετὴν) y por su probidad (διὰ καλοκάγαθίαν) lo ha juzgado digno de ser un dios, pero por prevalecer en él el sentido práctico y no el teórico (ὅτι πρακτικὸς, ἀλλ’ οὐ θεωρητικὸς ἦν) ... algo suyo permanece también allá abajo (κάτω).” (En. I. 1.12)

¿Pero por qué el alma se inclina hacia el mundo de los placeres sensibles? Es que el cuerpo humano esta hecho a imagen del mundo, y en virtud de la naturaleza simpatética de los elementos del universo toda imagen ejerce sobre su modelo una atracción casi mágica. Por esta razón el alma, por un lado, tiende a adherirse a las cuestiones terrenales y por otro, desea remontarse, incorpórea, hacia el bien y la belleza. Se convierte en razón y trata de reducirse a la Inteligencia de la cual proviene y que pertenece a lo divino, donde está el origen de la belleza.

“Una vez que las almas se unen (συνῶσιν), los recuerdos se dan conjuntamente, pero cuando ellas vuelven a separarse

⁸ Las citas de Plotino están traducidas de: *Ennéades* (1924-38) Ed. Bréhier, Paris: Les Belles Letres.

(χωρίς δὲ γενομένων), cada una de las almas se llena de sus propios recuerdos (ἐκατέραν ἐπιπλέον τὰ ἑαυτῆς), aunque conserve además por algún tiempo los recuerdos de la otra. Esto es al menos, la imagen de Heracles en el Hades. (Τὸ γοῦν εἶδωλον ἐν Ἄιδου Ἡρακλέους)” (En. IV.27)

Plotino ve en Heracles la representación del alma recordando aún los acontecimientos de toda su vida. Es curioso que en la totalidad de las *Enéadas*, se le dé preeminencia a estos versos homéricos que aparecen al final de la *Katábasis*.⁹ No termina de dilucidar si lo indivisible y lo divisible aparecen como mezclados en el alma.¹⁰ Es verdad que sus interrogantes, muchas veces retóricos, se debían a que sus obras eran escritas con la intención de promover la discusión entre sus discípulos. El texto plotiniano expresa, entonces, más preguntas que certezas, pero es indudable que continúa la línea de reflexión, y atiende a la misma explicación que dan los alegoristas del s.I sobre la figura del héroe.

Plotino lamenta que Homero no haya dicho qué podría contarnos Heracles una vez separado de su εἶδωλον ¿Qué diría, en efecto, esta alma divina cuando estuviera completamente liberada? Se imagina un proceso de pérdida de la memoria de los recuerdos de la vida terrena, no sólo de la vida que acaba de dejar, sino también de los múltiples acontecimientos de las vidas anteriores. Pero una vez a solas ¿de qué se acordará esta alma?

“Muy pocos recuerdos se lleva consigo a la región de lo alto; algunos más, sin embargo, lo acompañan en el cielo (ἐν οὐρανῶ οὔσα πλείω). Heracles podría hablar de su valentía varonil (ἀνδραγαθίας), pero sería de poco valor al llegar al lugar sagrado (εἰς ἁγιώτερον τόπον), estando en el mundo inteligible (ἐν τῷ νοητῷ) dispondría de fuerzas superiores” (En. IV.32)

Lamberton (1989: 92, n. 40) opina que es posible que este pasaje, donde se plantea la teoría del alma dividida, provenga de Numenio.

⁹ Hay otra breve mención de Heracles en En. IV.14 como liberador de Prometeo.

¹⁰ No encuentra, en fin, una respuesta al planteo de Platón en el *Timeo* 35.a

El filósofo de Apamea, en efecto, fue el transmisor de la oposición aparentemente irreconciliable “mónada – díada” divina, que podría sintetizarse del siguiente modo: la deidad suprema, por su esencia de perfección incommovible, no puede tener contacto con el mundo, existiría entonces una segunda divinidad, un Demiurgo de naturaleza dual, con un alma que sería el “alma del mundo”, en relación tanto con la suprema deidad como con la materia. Para acentuar aún más este dualismo, la materia estaría identificada con el mal, en relación directa con el alma demoníaca del mundo. El ser humano no sólo presentaría el dualismo cuerpo-alma, sino que también tendría dos almas, la racional y la irracional, o mejor dicho, tendría un alma dividida, que debe tender a la unidad sustrayéndose a la materia que la aprisiona.

Ahora bien ¿de dónde proviene este filósofo que tendrá una influencia decisiva en el pensamiento de los neoplatónicos? Numenio había nacido en Siria, el nombre podría ser la traducción griega de un nombre semítico. Es indudable su conocimiento del judaísmo. Los fragmentos que se han conservado hablan de sus intenciones de conciliar el idealismo platónico con la creencia en la transmigración del hinduismo, y el monoteísmo hebreo con el dualismo del gnosticismo esotérico y otros cultos herméticos.

Los hilos de la cultura dan una textura inusitada al tapiz de la historia de las ideas. En la abigarrada mezcla de matices se esconden todavía algunas hebras que no sabemos de dónde provienen.

Vínculos intertextuales

Clarke (1981: 98) señala que esta modalidad de interpretar de manera forzada los mitos homéricos fue cuestionada amargamente por muchos pensadores. Cicerón en *De Natura Deorum*¹¹ (I.16) entiende que ciertas lecturas alegóricas son “sueños de locos (*delirantium somnia*) más que razonamientos de filósofos” y Séneca (*Epistulae* 88.5) rechaza los intentos

¹¹ Versión consultada: *Cicero. De natura Deorum* (1959) English translation by H. Hackman, Harvard University Press.

de ciertos filósofos que pretenden inscribir a Homero en sus propias escuelas o doctrinas. A estos errores de los poetas, afirma Cicerón, deben añadirse las monstruosidades de los magos egipcios (*portenta magorum Aegyptiorumque*) y su insana mitología.

Cicerón en *De Natura Deorum* (III. 42) dice que le gustaría saber cuál es el Hércules en particular que se está venerando en Roma. Hay varios, según “quienes estudian escrituras recónditas y esotéricas (*qui interiores scrutantur et reconditas litteras*)”. Uno es el hijo de Júpiter, el Júpiter más antiguo. Se dice que hay otro Hércules en Egipto, hijo del Nilo, de quien se afirma que ha compilado los libros sagrados de Frigia (*alter traditur Nilo natus Aegyptius, quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse*).

Por éstas y otras referencias de Cicerón, vemos que las antiguas mitologías de Egipto confluyen y mimetizan sus figuras con la de los dioses y héroes griegos. A ese contexto, se suman eruditos judíos, como Filón de Alejandría, que van a constituir el llamado judaísmo helenístico exegético. Todavía hoy está en discusión si la interpretación alegórica como método, proviene de la tradición filosófica griega representada por el estoicismo, o hunde sus raíces en la tradición judía, con mayor o menor influencia del Midrashim, es decir, los comentarios exegéticos del Antiguo Testamento.

Émile Bréhier, ya en 1907, demostró la construcción mitológica de muchas explicaciones exegéticas de Filón, con intención teológica, e identificó como fuente de los aspectos mitológicos la influencia de la religión mística del Egipto helenístico.

Goodenough (1962) va a desarrollar la teoría de que esta religión mística del período helenístico representa a la filosofía griega como un Orfeo o una diosa Isis, que a modo de “corriente de luz” ilumina la mitología para encontrar la Realidad, la Existencia y el Conocimiento. Este fenómeno implica dos procesos: 1) la filosofía racionalista se transforma en una metafísica mística y 2) la mitología se transforma en símbolo de verdad metafísica.

Filón, aplicó, según Goodenough, esta noción de corriente de luz a su comprensión de Dios. Transformó la mitología de su tiempo en una tipología, para lo cual se sirvió tanto de la noción griega de divinidad, como de los símbolos de la religión judía y el concepto hebreo de sabiduría.

En la descripción de Heracles por Heráclito, el rétor, confluyen elementos de este mosaico de ideas heterogéneas propio del período helenístico.

Cuando Hera es herida por Heracles significa que Heracles fue el primero que utilizando la divina inteligencia (θεῖω λόγῳ), dispó el aire turbio que a modo de sombra, empaña el juicio de toda persona, y con muchas amonestaciones (πολλᾶς νουθεσίαις), cubrió de heridas la ignorancia (τὴν ἀμαθίαις) de cada uno de los hombres. (34. 2)

Por esta causa, el héroe dispara las flechas de su arco desde la tierra hacia el cielo (ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν), ya que todo filósofo encerrado en un cuerpo mortal y terrestre envía su mente, alada como una flecha (πτῆνον ὡσπερ τι βέλος τὸν νοῦν), a las regiones celestes. La hiere con una flecha de tres puntas, que son las tres ramas de la filosofía (τὴν τριμερῆ φιλοσοφίαν): la lógica, la física y la ética.

Estas imágenes ratifican la simbología de la flecha, como pensamiento penetrante, que introduce la luz, el trazo luminoso que ilumina el espacio cerrado de lo ignoto.

Después, Heracles hiere también a Hades con sus flechas. No hay zona, en efecto, infranqueable (ἄβατος) para la filosofía; después del cielo se dedica a investigar la naturaleza inferior (τὴν κατωτάτω φύσιν), para estar iniciada también en los fenómenos de los infiernos (τῶν νέρθεν). La flecha de la sabiduría (ὁ τῆς σοφίας οἰστός), lanzada certeramente, ha sido, pues, capaz de desvelar con su claridad el Hades sin luz, al que no tienen acceso los humanos. (34.5-6).

De manera que las manos de Heracles están limpias de cualquier crimen contra el Olimpo (παντὸς Ὀλυμπίου μύσους). Este héroe convertido alegóricamente (ἀλληγορικῶς) en el artífice de toda sabiduría, ha posibilitado a quienes vinieron después, el ir extrayendo de forma gradual

todos los hallazgos que él primero reflexionó filosóficamente (πάνθ' ὅσα πρῶτος περιλοσόφηκε) (34.7)

Las teorías metafísicas que consideran toda manifestación de la materia y de la mente como una expresión de lo Uno – perfecto, incognoscible e infinito - llámese éste *Lógos* a la manera de los estoicos, o *Nous* como para los neoplatónicos, han pasado indudablemente por el cedazo de los intérpretes de Homero. Los alegoristas homéricos, a su vez se nutren de múltiples corrientes ideológico-religiosas que se han ido combinando en una trama demasiado compleja, como para poder identificar todos los hilos de esa urdimbre.

Bibliografía

- BRÉHIER, Émile (1907) "Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie", *Études de philosophie médiévale* 8. Paris.
- CLARKE, Howard (1981) *Homer's Readers. A Historical Introduction to the 'Iliad' and the 'Odyssey'*. Newark: University of Delaware Press.
- DERRIDA, Jacques (1989) *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Ed. Anthropos.
- DIEL, Paul (1966) *Le symbolisme dans la mythologie grecque*. Paris.
- GOODENOUGH (1962) *By Light, Light: An introduction in Philo Judaeus*. New Haven: Oxford.
- LAMBERTON, Robert (1986) *Homer the Theologian, Neoplatonism Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley.
- PEPIN, J. (1976) *Mythe et Allegorie. Les origenes grecques et les contestations judeo-chrétiennes*, Paris.