

La peligrosa *anábasis* del héroe.

Patricio Jeria

*“Hay cierto relato que cuenta
que la Virtud habita sobre rocas de difícil acceso,
donde la acompaña un santo coro de ninfas.
No es tampoco visible a las miradas
de todos los mortales, sino sólo a quien
le brota dentro el sudor de un ánimo esforzado
y llega a la cumbre del valor.”*

SIMÓNIDES DE CEOS, frg. 37 D

I

Este fragmento de Simónides, que presento en la traducción de Carlos García Gual, puede servir de introducción a nuestro tema. En los versos del poeta de Ceos, la Virtud (*Areté*) se identifica con el ámbito de lo divino; por ello la mayoría de los hombres no logra alcanzarla, ya que no atañe al mortal contemplar y compartir la esfera de lo sacro. Sin embargo, la aspiración a la virtud, que es propia del hombre y no puede ser negada, debe asumirse como un camino de esfuerzo, que se traduce en una lucha desde la intimidad del espíritu. Así, la *Areté* se transforma en una conquista que hace al sujeto partícipe de una chispa de divinidad, por medio de la elevación al espacio sagrado, representado en el poema por el *chorón hagnós* de ninfas.

¿Qué tiene que ver esto con *la peligrosa anábasis del héroe*? Ante todo, cualquier camino emprendido, real o figurado, comporta una serie de riesgos que es necesario asumir para llegar al destino perseguido. ¿Cuál destino? –podríamos preguntar-. Pues bien, pretendo mostrar en este breve escrito que el camino del héroe mítico griego puede ser entendido como un ascenso, una *anábasis*, hacia la virtud (entendiendo virtud en el sentido griego de ‘excelencia’), y que, además, esta excelencia implica una relación con lo sacro. Por otra parte, deseo también proponer al héroe como

ejemplo de la humana tendencia a la perfección, que es otra forma del ascenso, y, finalmente, a través del sino trágico de Belerofontes, presentar los límites y los riesgos de este camino ‘hacia arriba’, al que, parece ser ningún hombre puede, o quiere, renunciar.

Antes de comenzar, quisiera adelantar una reflexión que sirve de apoyo al planteamiento central de mi exposición. El escenario propio del héroe es la mitología, y el mito, sobre todo en la sociedad arcaica, posee valor como instrumento de representación del mundo, en sentido amplio, por parte de la conciencia humana; en base a esto, pretendo estudiar el mito griego como fuente de conocimiento acerca del hombre. Con ello estoy suponiendo que la mitología griega está permeada por temas y motivos humanos; esto no se reduce a destacar, únicamente, el panteón antropomorfo de los helenos, sino que más bien pasa por darse cuenta de que la mitología puede constituir una forma de reflexión previa y, muchas veces, paralela, pero igualmente válida, al cuestionamiento filosófico sobre el ser del hombre: “Los mitos —dice García Gual— hablaban de héroes y dioses, que habían actuado en un tiempo remoto, pero en sus dramáticas escenas plantean conflictos de valores en los que se muestra paradigmáticamente la trágica condición del hombre”¹. El mito, podríamos agregar, se ocupa de instancias clave de la existencia humana, como son el nacimiento, la muerte, el matrimonio; en él se encarna, mediante arquetipos divinos y heroicos, una imagen del ciclo existencial humano que incluye el sufrimiento y el esfuerzo. En este sentido, el héroe y el dios cobran una especial relevancia en una mitología como la griega, atravesada por la compleja relación entre la vida humana y el cosmos, en términos amplios. Sin pretender abarcar un tema amplísimo, podríamos concluir que en el mito griego se representa, entre otras muchas, la especial y variada conexión entre el hombre y lo sacro, su mutuo contacto y los límites que los separan; y es a partir de aquí como se construye una imagen primera de lo humano². Así, pretendo rastrear en la multiplicidad cambiante de formas e imágenes menores del mito, una estructura que represente un sentido básico en el desarrollo del ser humano.

¹ C. GARCÍA GUAL: *Introducción a la mitología griega*, Alianza, Madrid, 1995. p. 41.

² “Por una parte, con excepciones como Jenófanes y Heráclito y luego habitualmente a partir de Sócrates, los grandes problemas de la vida humana se elucidaron por los poetas de los distintos géneros sobre la base del mito. Estamos tan acostumbrados a ello que casi no notamos que la descripción de la

vida humana y la reflexión sobre ella no nació en Grecia de la observación directa misma: nació de la presentación de prototipos como son las figuras del mito y de la especulación en torno a ellos.” F. RODRIGUEZ ADRADOS: “El mito griego y la vida de Grecia”, *Minerva Restituta*, Universidad de Alcalá de Henares, pág. 57.

II

Me abocaré, entonces, al tema del héroe y su importancia en la mitología griega que, como ya se dijo, tiene que ver con la posibilidad de descubrir en su figura los temas fundamentalmente humanos del dolor, el sufrimiento, la muerte y la aspiración a la *Areté*. El héroe, como pocos personajes míticos, refleja la especial concepción griega de los dioses y la conexión que éstos tienen con el hombre, representada en el origen común y en la coexistencia de ambas estirpes, noción presente en la base del culto griego a través del 'banquete divino' y la convivencia con los inmortales. Esta idea es un eje no sólo para el mito sino también para la religión helena, rasgo de la rememoración del tiempo ancestral en el cual hombres y dioses no estaban completa, y definitivamente, separados³. Precisamente en el héroe confluyen dos términos, aparentemente contrarios: lo humano y lo divino; en su figura se hace visible la delgada línea que divide a los mortales y a los inmortales, y en él se crea el espacio para el desarrollo, en el seno del mito, del aspecto ético y trágico de lo humano. El héroe es un nexo entre los hombres y los dioses; por sus acciones, sus aspiraciones o por su linaje, él no es completamente humano y, a pesar de que participe del dolor y la duda, nunca pierde del todo la grandeza, distancia y solemnidad que confiere ejemplaridad a sus hechos. Este personaje no posee, he ahí su *ethos* trágico, un lugar fijo en ninguna de ambas esferas; se presenta como un ser desmesurado, demasiado animoso, emotivo, con una tendencia hacia la inalcanzable, e irrenunciable, perfección. Por otra parte, está inmerso en su circunstancia humana: es mortal, falible, está sometido al hado, necesita del apoyo de los dioses para llevar a buen término sus empresas y, sobre todo, nunca está ajeno al riesgo del exceso; la *hybris* pesa sobre su cabeza, lo acecha incansablemente, pues el héroe, entre los hombres, es, en todo sentido *deinótatos*.

Desde otra perspectiva puede decirse que el mito heroico, en sus líneas generales, equivale a un rito iniciático; el héroe llega a ser lo que es a través de un recorrido, tanto físico como espiritual, que le permite acceder a un nivel al cual no todos pueden llegar⁴. En este sentido, nuestro personaje establece, mediante su acción, un vínculo entre lo sagrado y lo profano, creando un vaso comunicante entre ambas esferas de la realidad. La ruta

³ "La idea básica del culto griego se puede indicar así: hombre y dios, presentes el uno para el otro en el banquete festivo, de forma que (...) sepan el uno del otro (...) Esta idea se realiza sólo por medio de una epifanía completamente clara (*euagé*) de los dioses y

un verdadero estar junto a ellos." K. KERENYI: *La religión antigua*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 138-140.

⁴ Recordemos aquí los versos que abren este escrito y lo que con respecto a ello se anotó.

iniciática del héroe está constituida por dos movimientos: descenso (*katábasis*) y ascenso (*anábasis*); ambas instancias son complementarias e indispensables para que el héroe alcance su estatus propio de ‘iniciado’ y logre actualizar su esencia. La ruta del ascenso heroico; como representación de la *anábasis* hacia la Virtud, es lo que importa destacar aquí; con este fin me concentraré en dos personajes bien conocidos: Perseo y Belerofontes, cuyos mitos grafican, a mi entender, dos alternativas posibles del periplo anábatico. Además, a modo de contraste esclarecedor, también consideraré algunos aspectos del mito de Dionisos, pues creo ver, en este dios tan cercano al ámbito de lo humano, el paradigma del camino del héroe. Antes de comenzar cabe señalar la existencia de una estructura secuencial básica, subyacente en el mito del héroe, que puede representarse como sigue⁵:

- a) Separación del héroe de su medio natural, ya sea éste la familia o el lugar donde se nace o se habita, por un hecho ajeno a la voluntad del afectado, que lo obliga, directa o indirectamente, a emprender una hazaña o aventura.
- b) Una segunda etapa, que puede llamarse ‘etapa laberíntica’, consistente en una serie de pruebas menores que el héroe debe superar y que incluyen la ayuda de algún dios para su cumplimiento. Son momentos previos al acceso a lo sacro.
- c) Llegada al ‘centro del mundo’ o iniciación propiamente tal, que implica un contacto con lo sagrado o un acceso a la esfera sacra. En esta etapa se realiza una hazaña, o prueba heroica, que consiste en un enfrentamiento con algún monstruo o divinidad antigua, preolímpica. En otra variante, esta etapa puede consistir en la adquisición de un ‘don’ o un conocimiento particularmente significativo.
- d) Viaje de retorno al punto de partida, que incluye nuevamente tareas menores o secundarias y que supone que el héroe vuelva al ámbito de lo profano.
- e) Regreso al punto inicial, que supone la transformación a nivel espiritual sufrida por el héroe, ya sea por la hazaña realizada o por el conocimiento adquirido; transformación que otorga un estatus especial al héroe, lo hace ocupar ‘su’ lugar y lo hace digno de cumplir funciones reales o ser guía de otros sujetos. Obviamente, este final supone el cumplimiento del destino más propio del héroe.

⁵ El siguiente esquema está tomado de SUSANA L. HUGHES Y JULIO A. FERNÁNDEZ

BERNADES: “Las Gorgonas guardianas de lo sagrado”, *Argos* 5, 1981, p. 70.

Si aplicamos este esquema básico a los mitos de Perseo y Belerofontes y, luego, comparamos los resultados del procedimiento aplicado al mito de Dionisio, obtenemos el cuadro esquemático que se puede ver en la página siguiente.

Como puede apreciarse, en los tres mitos podemos reconocer las cinco etapas básicas del recorrido heroico que, dijimos, podría asimilarse a un viaje iniciático⁶. En lo que respecta al descenso, o movimiento katabático, puede decirse que para todos los personajes comienza con anterioridad a su desarrollo como héroes propiamente tales. Dionisio, por ejemplo, luego de ser arrancado del seno de Semele, fue cosido al muslo de Zeus y, posteriormente, cuando nació 'nuevamente', fue entregado a padres sustitutos (sin contar una muerte y posterior resurrección en la versión órfica del mito), antes de que Hera lo enloqueciera.

Perseo, por su lado, fue encerrado con su madre en una caja de madera y arrojado al mar, en una muerte simbólica, porque su abuelo Acrisio conocía un oráculo, según el cual sería muerto por su nieto; así llegó Perseo a la corte de Polidectes en Céfiros.

Belerofontes, en tanto, tuvo que exiliarse de su país natal por la muerte accidental de un hombre extranjero, que según algunos habría sido su propio hermano, y debió buscar purificación en la corte del rey Preto, soberano de Trecén.

De igual forma, el movimiento anabático que llevará a cada uno de ellos a la cúspide de sus carreras, y que los pondrá en el espacio de la *Areté*, se

⁶ Además de estas características generales, los personajes comparten un origen semidivino; debe recordarse que Dionisio es el único dios griego nacido de una mortal, Semele; por su parte, Perseo es hijo de Zeus, quien se unió a Dánae en forma de lluvia dorada. Belerofontes es reputado hijo de Poseidón, pese a que otros mencionan que su padre fue Glauco. HOMERO, *Iliada* VI v.155, dice: "...Glauco engendró al intachable Belerofontes.". Por su parte, APOLODORO en *Biblioteca* I,9,3, síndica: "...Glauco, quien tuvo de Eurímede un hijo Belerofontes..." y reitera en II,3,1: "Belerofontes, hijo de Glauco...".

Sin embargo, el papiro Oxirincó 421 dice que Belerofontes es hijo de Mestra, mujer de Glauco, y Poseidón: "Ella [Mestra] mezclada en los brazos de Posidón (le dio a luz) a Glauco al irreprochable Belerofontes, que en la tierra sin confines, era superior en valor a los hombres." Este fragmento sería un

trozo de las, hoy extraviadas, *Eeas* de Hesíodo.

Respecto a Perseo, APOLODORO *Biblioteca* II, 4, 1, dice: "Cuando Acrisio preguntó al oráculo sobre la manera en que le nacieran hijos varones, el dios respondió que de su hija nacería un niño que le daría muerte. Temiendo esto, Acrisio construyó bajo tierra una cámara de bronce y allí encerró a Dánae. Sin embargo, según dicen algunos, a ésta fue Preto quien la sedujo (...); según aseguran otros, Zeus se transformó en lluvia de oro y, deslizándose hasta el seno de Dánae a través del techo, se unió a ella." A esta leyenda hace alusión Píndaro en su *Pítica* XII, v. 17 y ss.: "él, el hijo de Dánae, que afirmamos que procede de oro/ que fluyó espontáneamente...". HERÓDOTO, *Historia* VII, 61, 3, también considera a Perseo hijo de Zeus y Dánae, aunque no hace referencia al modo de su concepción.

	DIONISIO	PERSEO	BELEROFONTES
A)	Hera enloquece al dios y éste comienza su viaje por el mundo	Polidectes engaña a Perseo y lo compromete a traerle la cabeza de la Gorgona llamada Medusa	Antea, esposa del rey Preto, acusa al héroe de violación; el rey lo envía a la corte de su suegro Yóbates, para que éste lo elimine. Para este fin, Yóbates lo manda a combatir con la Quimera.
B)	Realiza diversos viajes, que incluyen la lucha con los Gigantes, la conquista de la India y la derrota de las Amazonas.	Atenea le regala un escudo pulido y le advierte sobre la mirada de Medusa. Hermes le da una hoz mágica, pero debe conseguir otros tres instrumentos mágicos para cumplir su tarea; para ello engaña a las Grayas.	Recibe de Atenea la recomendación de capturar a Pegaso, el caballo alado, y unas riendas de oro para cabalgarlo. Luego de orar a Poseidon, Belerofontes captura al animal.
C)	Es purificado de su locura por Rea, o Cibele, y es iniciado en los misterios por la misma diosa.	Accede al lugar donde habitan las Gorgonas y corta la cabeza de Medusa.	Mata a la Quimera, ayudado por el caballo alado.
D)	Entra en Europa y debe enfrentarse a Licurgo, a Penteo, a los piratas y a Preto	Huye de las Gorgonas sobrevivientes; luego petrifica a Atlante; posteriormente rescata a Andrómeda y petrifica a Fineo.	Ataca a las Amazonas y a los Sólimos; derrota a los soldados de Yóbates que le han tendido una emboscada.
E)	Impone su culto en Grecia, asciende al Olimpo y, finalmente, saca a su madre del Hades	Salva a su madre Dánae de Polidectes; se casa con Andrómeda y finalmente funda Micenas y se hace rey	Yóbates lo hace su yerno; Belerofontes disfruta de riquezas y felicidad, pero decide ascender hasta el Olimpo con Pegaso; Zeus lo derriba y Belerofontes muere.

traduce en un esfuerzo por alcanzar el lugar que les pertenece por naturaleza, pero del cual las circunstancias los han alejado. La diferencia, que de hecho existe, está marcada tanto por Dionisio como por Belerofontes: para el primero, el cumplimiento de su *anábasis* concluye en la apoteosis; en el caso del segundo, el ascenso se vuelve casi una cruel contradicción de la ruta del héroe hacia la virtud. No obstante, debe señalarse que el desvío de Belerofontes se debe a un sentimiento propio de la naturaleza humana del héroe, la *hybris*. Ésta es un riesgo del que ningún héroe, como ya se dijo, está exento de antemano, y constituye, ella misma, parte de los obstáculos a superar en el camino de ascenso para llegar a ser partícipes de la divina

Virtud. Sólo para Dionisio, que es dios desde siempre, no es desmesura alcanzar el Olimpo; por ello el contraste entre el hombre que es el héroe y su arquetipo divino, se agudiza revelando la faceta trágica que la *anábasis* puede adoptar⁷.

Por otra parte, destaca en los mitos –tanto en los de los héroes como en el del dios–, el combate contra el caos, entendido como desorden y como lo primigenio, en sus más diversas representaciones.

Los gigantes son hijos de Gea, que los parió luego de ser fecundada con la sangre del cercenado miembro de Cronos⁸; son divinidades preolímpicas y rivales de los dioses de la tercera generación, *i. e.* Zeus, sus hermanos y sus vástagos. Además, su representación en cerámicas y, posteriormente en el altar de Pérgamo, los muestra con alas y con la mitad inferior del cuerpo en forma de serpiente, rasgos que denotan una relación con los poderes ctónicos y con la fuerzas primigenias⁹.

Las Gorgonas, a las que se enfrenta Perseo, son también divinidades preolímpicas: son hijas de Forcis y Ceto, ambos Titanes, y su aspecto monstruoso (alas, garras afiladas, una lengua larga y dientes agudos, sumados a cabellos serpentiformes y la mirada petrificante) no deja lugar a dudas de su vinculación con elementos primitivos, oscuros y caóticos.

Por su parte, Belerofontes tuvo que enfrentar a Quimera, hija de Equidna y Tifón; la bestia poseía cabeza de león, cuerpo de cabra y cola de serpiente, además escupía fuego por la boca.

Todos estos monstruos antagonistas son representaciones del antiguo orden, fuerzas caóticas y amorfas, amigas de la violencia, resabios de un estadio del ser que debe ser domeñado para que la luz y la bella forma ocupen un lugar preponderante; las viejas divinidades deben ser desplazadas ya que no tienen cabida en un mundo gobernado por la Justicia, encarada en el joven Zeus. En este sentido, el héroe es ayudante de los dioses en la tarea civilizadora.

Pese a los paralelismos arriba señalados, hay un aspecto del mito, el contacto con la esfera de lo sacro, que señala la frontera que demarca el límite entre el dios y el ser semidivino. Como contrapartida del caso del héroe, el contacto de Dionisio con lo divino no es un enfrentamiento

⁷ “... Cuando uno lejos/ apunta, pequeño es para alcanzar la sede de los dioses, / de broncíneo suelo; por eso el alado Pégaso derribó/ a su amo Belerofontes cuando pretendió llegar/ hasta los cimientos del cielo en busca de la asamblea/ de Zeus. Al placer contrario a la Justicia,/ el más amargo fin le aguarda.” *Ísmica* VII, vv. 44 y ss. Todo el poema de Píndaro tiene como tema central a la medida y su contraparte la arrogancia y se

sirve del mito, en un recurso a la sabiduría tradicional de inspiración divina, para ejemplificar e iluminar dicho contraste. Es significativo que en esta versión del mito sea Pégaso, el símbolo del ascenso, quien se niegue a cumplir el torcido designio del héroe que, puede pensarse, pervierte el sentido propio de la *anábasis*.

⁸ HESÍODO, *Teogonía*, vv. 183 y ss.

⁹ APOLODORO, *Biblioteca*, I, 6, 1.

violento, sino una ‘apertura’ semejante a la inspiración que luego será uno de los atributos de sus fieles¹⁰. Teniendo en cuenta que el héroe accede desde la profanidad a la sacralidad, cabe preguntarse, en el caso de Dionisos, si es posible que una divinidad esté ‘fuera’ del ámbito sagrado. Podría alegarse que la locura, infundida por la celosa Hera, constituye una separación para el dios de su dignidad y de su esfera más propia (o sea una enajenación); de este modo, su iniciación en los misterios de Rea y su purificación por las muertes de las cuales se ha hecho responsables lo ‘reinsertan’ en el espacio sacro; este hecho lo singulariza entre los demás dioses. En cambio, y esto es importante, para Perseo y Belerofontes, que son mortales, su contacto con lo divino es, podríamos decir, un acto de *apropiación*; su enfrentamiento con los viejos dioses constituye, en rigor, un acto de *hybris*, pero es propio del héroe, guiado por un dios, tender hacia los extremos¹¹. Perseo representa el lado positivo de esta desmesura heroica sin la que ninguna empresa notable sería llevada a cabo; ello porque, luego de cumplir su tarea, devuelve a Hermes los objetos mágicos que éste le ha facilitado (sandalias voladoras y casco de Hades) y regala a Atenea, su benefactora, la cabeza de la Gorgona Medusa, manteniéndose dentro de los límites marcados por la prudencia y la piedad. Por el contrario, Belerofontes no se contenta, pretende salirse de su puesto como mortal y aspira a alcanzar un ámbito que le está vedado; por esto pierde el favor de los dioses y recibe el castigo; no importa mayormente si muere o bien queda cojo y desfigurado; para un héroe ambos hechos son equivalentes.

III

Quisiera detenerme aquí y, a modo de conclusión, centrar la atención en lo que he llamado la ‘peligrosa *anábasis*’ del héroe. Ahora creo que más bien debería llamarla, valiéndome de la densidad semántica de la palabra, *deiné anábasis*, por lo que de maravilloso y terrible encierra la ruta ascendente hacia la virtud, una representación trágica de la tendencia a la excelencia y la superación. Ella refleja la tensión, inevitable casi, entre la necesaria prudencia y la vertiginosa desmesura, ya que en la contradictoria vida del ser humano, existencia donde bienes y males se dan mezclados, el límite entre *areté* y *hybris* está difusamente señalado y es fácilmente vio-

¹⁰ Aún cuando, a veces, la manía báquica adquiere características de violenta posesión. aristotélica no es, estrictamente hablando, una virtud propia del héroe.

¹¹ Desde este punto de vista la *sophrosyne*

lentado: “En otras palabras, el *querer* está subordinado a un *poder* que nos exige un *deber*. Quizás la sabiduría de la vida consista precisamente en alcanzar la *sofrosyne*, el justo medio que permite equilibrar adecuadamente estas tres fuerzas que nos mueven.”¹² Con posterioridad, esta disyuntiva será asumida por la filosofía, que recoge el problema e intenta una solución en sus propios términos, esto es, mediante la reflexión ética y la praxis pedagógica, esfuerzo que da lugar a modulaciones tan antagónicas como las de Platón y los sofistas. Pero esto sería materia de otro escrito, pues implica una *anábasis* distinta de la heroica.

“The dangerous anabasis of the hero”

The text suggests, by means of the overhaul of myth, an approach to the human nature and its relation with the areté. The author analyzes Perseus and Belerofonte's myth to configure a model of hero, that represents a human paradigm. He supposes that myth is an example of prephilosophical reflection about human being and meaning of life, that reveals ontological and ethic references about greek concept of humankind and its relation with the anabasis, as symbolic representation of a path to virtue.

¹² P. VON MAYER: “Hybris: La transgresión del poder divino, de Míno a Hipólito” en G. GRAMMATICO, A. ARBEA, X. PONCE DE LEÓN (eds.): *Querer, poder, deber, en la an-*

tigüedad. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación Centro de Estudios Clásicos, Santiago, 2001 p. 104.