

## **Karl Kerényi y los héroes griegos**

I

Los héroes griegos han sido objeto, como quien dice desde siempre, de una fascinación muy profunda, que no resulta sencillo analizar. Esta fascinación pervive incluso en nuestra época, a pesar de que ésta haya sido testimonio de un retroceso sin precedentes de los referentes clásicos. Aun así, los nombres de Heracles, Aquiles, Perseo, Edipo, Ulises, etc., suscitan resonancias múltiples, a veces muy sutiles, incluso en personas que no han disfrutado de formación clásica alguna. La mayoría de estas personas no reaccionarían con la misma vivacidad, probablemente, ante la mención de los nombres, menos familiares, de los poetas que celebraron a estos héroes; de los escultores y artistas que los inmortalizaron en el bronce, o en el mármol, o en la modesta y portentosa cerámica; o de los filósofos que analizaron y censuraron la moralidad heroica, tantas veces deleznable. Quiérese decir con ello que muchas personas que no sienten un interés especial por la compleja aventura (histórico-política, cultural, religiosa) de la antigua Grecia no son en modo alguno insensibles al hechizo de los protagonistas de la saga heroica, con sus aventuras portentosas y sus sufrimientos a menudo espeluznantes.

Semejante fenómeno reclama algunas explicaciones. Éstas no son, en realidad, ni difíciles ni complicadas; se hallan al alcance de la mano, y dependen, en definitiva, de algo tan enraizado en la condición humana, y tan fundamental, como el placer de escuchar (y de narrar) una buena historia, una historia interesante. El significado de la palabra griega *mythos* es éste, precisamente: *palabra*; palabra expresada, que puede adoptar la forma de un relato o un discurso; también la de un rumor o

un diálogo. En la actualidad, la situación de la palabra narrativa, del relato, resulta hasta cierto punto singular. Somos muchos los que sospechamos que la vigencia de la mitología clásica en cursos académicos y cursillos divulgativos, a todos los niveles –y también la proliferación de traducciones de autores grecolatinos, que tienen en la mitología la fuente universal de sus temas y argumentos–, son fenómenos que revelan una carencia, un cierto déficit. Me refiero al déficit de buenas historias, narradas de un modo competente. Despreciado por algunos escritores, sometido al lecho de Procusto de los narratólogos, prostituido tantas veces por las narraciones de los *media*, el placer de narrar regresa por la vía inesperada de unas antiguas narraciones que aciertan a ser sorprendentes y conmovedoras, a pesar de que todo el mundo las conozca de memoria, hasta cierto punto por lo menos.

Hay otros factores, más complejos de desentrañar, que ayudan también a comprender la vigencia de estos relatos entre nosotros. Los mitos producen en toda clase de lectores, tanto en los más ingenuos como en los más sofisticados, la sensación de significar *algo más* –mucho más, en realidad–. Al leer o al escuchar un mito, el hombre moderno no es capaz, habitualmente, de sustraerse a la sensación de que este relato tiene un segundo sentido, misterioso y profundo. Pese a enraizarse en unos lugares y en un tiempo ajenos a los nuestros, el relato nos interpela con una extraña familiaridad; ello estimula a la vez nuestra imaginación y nuestra reflexión. Esta impresión tenaz, persistente, de que los mitos poseen, más allá de su sentido obvio, un *segundo* significado, mucho más valioso, no constituye exclusivamente una reacción moderna, ni mucho menos. La interpretación alegórica de los mitos ya intentaba, a su manera, dar respuesta a esta sensación; y se trata de un fenómeno mucho más antiguo de lo que se suele pensar a veces. El primer alegorista conocido fue contemporáneo de los primeros pensadores griegos, los habitualmente denominados (con muy poca propiedad) presocráticos. Su nombre era Teágenes de Region (= Reggio di Calabria, en la Magna Grecia); y probablemente fue un rapsoda. Se ganaba el sustento recitando los poemas homéricos en los banquetes de los aristócratas y, sobre todo, en los festivales religiosos donde la comunidad entera se congregaba. En tales ocasiones, Teágenes solía elucidar los significados «ocultos» de los mitos homéricos, su sentido *secreto*, me-

diante alegorías relacionadas con los grandes temas de la reflexión física y ético-religiosa de su tiempo. Por la misma época (finales del siglo VI a.C.), el uso de la escritura, cada vez más difundido y generalizado, había ido fijando de modo progresivo los relatos antiguos, que hasta entonces habían gozado de una fluidez considerable. Las generaciones anteriores habían tejido y destejido estos mitos, sin descanso, en el telar de la oralidad; ahora, el antiguo fluir se remansaba y las viejas y variopintas narraciones, tan mudables y cambiantes hasta el momento, se convertían en *textos* estables.

Así pues, el deseo de rebuscar en los mitos algo que pudiera considerarse más «enjundioso» que la pura y simple narración de una vieja historia se remonta al período en que el extrañamiento con respecto al mundo que los había originado empezaba ya a hacerse patente. Los mitos se alejaban, devenían remotos y menos comprensibles; pero continuaban en el corazón del universo mental, religioso e ideológico de los griegos. Su importancia era demasiado grande como para relegarlos al cesto de las cosas obsoletas. Preservados, como decíamos hace un instante, por la nueva tecnología de la escritura, los relatos míticos se habían convertido en monumentos enigmáticos, que se ofrecían a la exégesis, cada vez más sofisticada, de las generaciones sucesivas. El campo inmenso, y por entonces casi virgen, de la interpretación secundaria comenzaba a abrirse. Como suele ocurrir, la exégesis, la interpretación, nacían del alejamiento.

El hecho de recordar que Teágenes y sus sucesores, los alegoristas de diversas escuelas (filósofos estoicos y neoplatónicos, sobre todo), fueron los directos predecesores de los grandes intérpretes románticos y positivistas del mito (Friedrich Creuzer, F. W. J. Schelling, J.-J. Bachofen...), y también, en tiempos más recientes, de Sigmund Freud, sir James G. Frazer o Claude Lévi-Strauss, no constituye ninguna pérdida de tiempo, por lo menos en mi opinión. Pero lo que resulta de veras importante es tener en cuenta que el impulso germinal de las interpretaciones del mito parece haber sido siempre el mismo. Unos relatos lejanos, producto de un mundo arcaico, y en todo caso muy distinto del nuestro, nos seducen y nos interpelan, no sólo por su indudable hechizo narrativo, sino también por su extrañeza y lejanía. Nos interpelan, también, porque intuimos que estos relatos extravagantes, y con fre-

cuencia crueles, conllevan un misterioso sentido de proximidad. Esta voz alucinada nos concierne, concierne a la condición humana. «*De te fabula narratur*», decía el viejo Horacio (*Sátiras* I, 1, 69): el relato va por ti. Y no resulta ocioso recordar que, en este caso, Horacio aludía nada menos que al suplicio de Tántalo, el padre de Sísifo.

Es verdad que algunos intérpretes modernos sostienen que, en realidad, los mitos no son alegóricos, sino *tautegóricos*; que no hablan en términos encubiertos de otros temas, de realidades distintas, sino que se limitan a decir siempre lo mismo acerca de lo mismo –a repetir, de modo incansable, una lección enigmática y siempre idéntica–. Estos severos exégetas insisten en que cualquier traducción a otra forma de lenguaje, sea la que fuere, sirve sólo para degradar y empobrecer el mito. Y, en efecto, no faltan argumentos a favor del carácter irreductible de la palabra mítica. En el trasfondo de tales tomas de posición, se ocultan a veces preocupaciones gnoseológicas interesantes, y también una voluntad esforzada de apertura a lo numinoso. Pero existe el riesgo de que semejantes posiciones, después de reducir al silencio a los analistas y exégetas, acaben acallando también a los mitos mismos, confinados en una tierra de nadie entre el misticismo y la redundancia.

## II

Károly (o Karl, o Carl) Kerényi nació en enero de 1897 en Temesvár (la actual Timisoara, en Rumanía), entonces una pequeña ciudad del Imperio habsbúrgico, en el seno de la minoría húngara. Murió en abril de 1973 en Suiza, donde había pasado largos años de exilio. Especialista en lenguas clásicas, estudioso eminente de la mitología y la religión de los griegos, Kerényi es sobre todo conocido por su larga y fecunda colaboración con el Círculo Eranos (*Eranoskreis*), cuyo principal mentor e inspirador fue Carl Gustav Jung (1875-1961), el famoso pensador y psicólogo. Tras estudiar Filología clásica en Budapest y ampliar estudios en diversas universidades alemanas (sobre todo en Greifswald y Heidelberg), Kerényi empezó su carrera docente en 1927, como *Privatdozent*, en la Universidad de Budapest. Angelo Brelich (1913-1977), un italiano de origen húngaro, que fue su discípulo durante este período-

do, y que llegaría a ser uno de los mayores especialistas en religión griega de la segunda mitad del siglo XX, ha dejado un testimonio singular de aquellas lecciones juveniles. Ofrezco a continuación una traducción de esta página, poco conocida fuera de Italia, porque su vivaz descripción del ambiente intelectual de la universidad se me antoja fascinante; y, sobre todo, porque documenta muy bien la admiración del futuro estudioso por su brillante profesor (la admiración se tiñe, quizás, de una rivalidad inconsciente; muchos años después, en 1956, ambos se enfrentaron con gran acritud, por cuestiones de metodología y de orientación científica):<sup>1</sup>

... un profesor ayudante de unos treinta y cinco años, K. Kerényi, que cada viernes por la tarde impartía dos horas seguidas de lección, sobre la religión griega. Aquellos viernes por la tarde contrastaban vivamente con todas las otras enseñanzas de la Facultad. El aula estaba llena, por lo común, y no sólo de estudiantes interesados en el mundo clásico; ni únicamente de estudiantes en general. Acudían también adultos, escritores conocidos, artistas. El joven profesor hablaba con un tono insólito, nada profesoral, frío o distante; sus lecciones eran, hasta cierto punto, representaciones, como las de un virtuoso o un actor; pero parecía, realmente, cautivo de su «papel». Era un entusiasta, en el mejor sentido del término, y transmitía su entusiasmo a su público. La religión griega, que parecía descubrir día a día, se convertía también en un descubrimiento para todos; la «religión» –un concepto al que yo estaba acostumbrado y que me repugnaba– revelaba dimensiones insospechadas. También impresionaba, en Kerényi, el hecho de mostrarse como un hombre vivo, con una cultura viva y vivida; incluso hablando de religión griega, podía citar autores como D. H. Lawrence, Thomas Mann y otros. Por otra parte, no mantenía distancia alguna con sus alumnos; tuteaba enseguida a los más fieles, que le llamaban por su nombre...

En los años sucesivos, Kerényi llegó a profesor ordinario, primero en Pécs y después en Szeged. En 1943 abandonó Hungría, en desacuerdo con la satelización del país por la Alemania nazi. Se instaló en la Suiza italiana, en el Ticino, donde residió durante el resto de su vida.

1. Angelo Brelich, «Scienza e verità: Una vita», in *Storia delle religioni: perchè?*, Liguori Editore, Nápoles, 1979.

No volvió a ocupar cátedra universitaria alguna, aunque impartió lecciones en Basilea, en Bonn y también en la Facultad de Teología de Zúrich. Su magisterio, durante estos años, se expresó fundamentalmente a través de los libros (llegó a publicar más de treinta, aparte de numerosísimos artículos en revistas académicas, con temáticas tan variadas como las literaturas clásicas y modernas, arqueología, psicología, historia de las religiones y mitología). Con los años, orientó progresivamente sus publicaciones hacia el público culto en general, dejando un poco de lado el restringido coto académico.

### III

No me parece inadecuado traer a colación un breve pasaje, que entresaco de un documento particularmente autorizado: se trata de una especie de autorretrato intelectual que Kerényi redactó para presentar el epistolario cruzado, a lo largo de muchos años, con Thomas Mann. Desde su juventud, Kerényi admiraba profundamente al gran novelista; consideraba que la obra de éste constituía (sobre todo en razón de su esfuerzo por reconquistar una dimensión mítica para la narrativa) una de las encarnaciones más auténticas, en el mundo contemporáneo, de los ideales espirituales y humanos a los que también él quería consagrarse. El pasaje que más me interesa es el siguiente:<sup>2</sup>

Yo era un filólogo clásico, formado en Hungría, interesado sobre todo por el pensamiento griego, cuando, durante el invierno de 1929, en Grecia, me harté de la filología académica [...]. Sin ser un arqueólogo, había experimentado el impacto del contacto directo con la herencia material de la Antigüedad. Progresivamente, me di cuenta de que mi tarea [...] tenía que llevarse a cabo utilizando métodos todavía por descubrir. Entonces surgió en mí una convicción que en ningún momento se ha alterado: a saber, que consagrándome de todo corazón al legado escrito [de la Antigüedad] podría reinstalar en el lugar ade-

2. *Gespräch in Briefen*, Rhein-Verlag, Zúrich, 1960. [Traducción inglesa: *Mythology and Humanism: The Correspondence of Thomas Mann and Karl Kerényi*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1975.]

cuado, esto es, en el lugar *central*, un aspecto de la vida antigua siempre incomprendido, por culpa de los errores del Romanticismo y por otras muchas razones: el aspecto religioso [...]. Me parecía que todo aquello que abre los ojos de la humanidad a las grandes enseñanzas que se derivan del juego de lo humano y lo divino en la mitología servía también para un propósito purificador y humanizador...

A lo largo del prólogo mencionado, hallamos ideas, conceptos, incluso fórmulas y expresiones muy características de Kerényi. Por ejemplo, su interés constante por las raíces no científicas de la ciencia; o la afirmación de que su objetivo personal básico consistía en rastrear la vida más íntima, más secreta, de una cultura. Quienes resultan de veras capaces de rastrear esta vida secreta, y testimoniar acerca de ella, son, naturalmente, los poetas –afirma Kerényi, quien utiliza esta palabra, *Dichter*, en un sentido muy amplio, abarcando también a los grandes pensadores y creadores–. Thomas Mann, por ejemplo, es frecuentemente calificado por nuestro autor como uno de los más altos poetas del siglo XX. Los objetivos de Kerényi resultan, pues, de una gran ambición; su proyecto se podría sintetizar, quizás, como una arriesgada tentativa de construir una Antropología de la cultura occidental a partir del trabajo simbólico sobre la memoria social. Pero tampoco resulta difícil imaginar el gran número de etiquetas, más o menos descalificadoras, a las que un proyecto tan vasto y ambicioso ha tenido que hacer frente: irracionalismo, antihistoricismo, fenomenología sin método...

Como estudioso de la mitología griega, a Kerényi le interesaba –más que lanzarse a audaces interpretaciones personales, habitualmente tachables de arbitrariedad– *abrir* el ámbito del mito: hacerlo más accesible (en un sentido radical) para el hombre moderno, sometido a tantas y tan diversas formas de alienación. Según Kerényi, el hombre moderno habita un mundo drásticamente secularizado, carente de espiritualidad, daltónico a lo sagrado; nuestro autor pretende reaccionar frente a esta situación. Cuando, pongamos por caso, analiza los misterios de Eleusis (en alguna de sus obras más conocidas), lo hace partiendo de la hipótesis de que la búsqueda de Perséfone por parte de su madre Deméter constituye un reflejo de la necesaria búsqueda de todo ser humano, más allá de las apariencias, en pos de su identidad auténtica y



profunda. Al mismo tiempo, sabe valerse de los progresos de la arqueología, la historia del arte y la historia de las religiones, a fin de comprender y reconstruir mejor lo que pudo haber sido la experiencia eleusina para los devotos antiguos, los únicos que la vivieron de un modo directo. También demuestra su competencia y su brillantez en la movilización de una serie de paralelismos fecundos con elementos de otras mitologías.

El libro que ahora prologamos constituye un buen ejemplo de estos esfuerzos de Kerényi por llegar al destinatario contemporáneo evitando toda mediación que no sea imprescindible. Este texto, junto con un volumen paralelo, y ligeramente anterior, sobre los mitos de los dioses, fue escrito en alemán, la lengua científica habitual de Kerényi; pero ambos nacían de la propuesta de una casa editorial anglosajona, Thames and Hudson. Como se indicaba en el prólogo de la primera edición, estos trabajos respondían al deseo, –casi a la necesidad, se diría–, tanto del autor como de los editores, de componer una Mitología ya no para adolescentes, ni tampoco para profesores, sino simplemente para adultos. Tales adultos podían experimentar, o no, interés y curiosidad por una serie de vastos e importantes campos del saber: los estudios greco-latinos, la historia de las religiones, la etnología o la antropología. Pero no podían dejar de sentir interés por el hombre. Según Kerényi, en el mundo moderno, tal interés adopta forzosamente la forma de un interés por la psicología; y (añade, tomando la frase en préstamo a su admirado amigo y maestro Thomas Mann) «la psicología comporta un interés por el mito, del mismo modo que la creación literaria comporta interés por la psicología». Significativamente, Mann había escrito esta frase en un ensayo consagrado a la obra de Sigmund Freud.

Así pues, Kerényi dispuso deliberadamente su texto como una narración continua; de este modo, obvió los análisis y las explicaciones de carácter teórico, invirtiendo la tendencia de la mayoría de estudios actuales a privilegiar la discusión teórica en detrimento de la presentación pura y simple de los mitos. En el prólogo, nuestro autor indica que su propósito fue el de interrumpir lo menos posible la inmediatez del relato, y respetar el flujo narrativo, sin constreñirlo a las preocupaciones metodológicas de la erudición moderna. El hecho de que muchos de estos mitos no nos hayan llegado en una sola versión, sino a

través de un gran número de variantes, no es minimizado en modo alguno; pero tampoco da lugar a disquisiciones especiales. La narración suele yuxtaponer serenamente las distintas variantes, sin hacerlas chocar una contra otra; tampoco toma partido, en general, por ninguna de ellas en detrimento de las demás. Entre los diversos recursos de los que Kerényi echa mano, el más original y singular consiste en recurrir a la voz de un narrador omnisciente, una suerte de informante indígena, como aquellos con los que las monografías de los antropólogos nos han familiarizado un poco a todos. En el prólogo se caracteriza a este informante: nativo de alguna isla del Archipiélago, de época histórica indeterminada (pero no un griego antiguo, se especifica), ignorante del mundo moderno pero perfectamente familiarizado, «*desde dentro*», con la mitología de sus antepasados. Esta voz ficticia va narrando tranquilamente los viejos mitos a un extranjero (un europeo, insiste Kerényi) interesado y culto.

#### IV

No voy a ofrecer aquí un catálogo de la copiosa bibliografía de Kerényi. La tarea resultaría hartamente compleja, en parte porque nuestro autor aprovechó a veces la traducción de sus obras para rehacerlas y revisarlas, introduciendo en ellas modificaciones y ampliaciones importantes; también rehizo compilaciones de artículos anteriores, ubicándolos bajo perspectivas nuevas. Esta larga fatiga intelectual, inquieta, copiosa, fruto de una voluntad constante de innovación y revisión, ha sido vertida al español de manera un poco desordenada y aleatoria. Debo mencionar, sin embargo, algunos de sus hitos fundamentales. Hay, por una parte, los trabajos sobre la esencia de la mitología y sobre el *trickster*, que citaremos dentro de un instante. También se debe tener muy en cuenta el tratado sobre *La religión antigua*, que fue traducido en su momento por las ediciones de la *Revista de Occidente*; y, sobre todo, las cuatro grandes monografías sobre Asclepio, Prometeo, Eleusis y Dioniso, cada uno de ellos analizado como una «imagen arquetípica», que son fácilmente consultables en versión inglesa, en las series «Bollingen» de Princeton. Además, merecen una mención especial las

recopilaciones de trabajos sobre temas relacionados con un mundo que solía denominarse, hace ya algunos años, «el mundo de la religiosidad mediterránea»: Helena, la Potnia, los misterios, Hermes ctónico, el laberinto... –trabajos que, en bastantes casos, han sido traducidos al italiano y publicados en buenas ediciones, a cargo de especialistas como Angelo Brelich, Furio Jesi o Corrado Bologna.

La parte más divulgada y accesible del *opus* kerényiano la constituye, por lo menos para el público no especializado en el Mundo antiguo, la que fue fruto de la colaboración más directa con el Círculo Erano y con C. G. Jung. Es el caso de la muy traducida y reeditada *Introducción a la esencia de la mitología* (original alemán, 1941; traducción inglesa, 1949; francesa, 1953; española, 2004), donde el complejo mítico en torno a la Deméter de Eleusis es confrontado de modo brillante y original con los arquetipos jungianos; o el fascinante volumen de 1954 sobre el *Trickster* (traducción inglesa, 1956; francesa, 1958), en el que intervino también el gran antropólogo americano Paul Radin (1883-1959). En este trabajo, se analiza desde una triple perspectiva –antropológica, mitológica, psicoanalítica– un personaje que los antropólogos suelen denominar el «*trickster*» (o «*fripon*», o «*bufón*», etc.), protagonista de una serie de mitos de los orígenes correspondientes a comunidades muy alejadas entre sí, bajo los cielos más diversos. La colaboración con Jung ha permitido que la obra de Kerényi obtuviera más eco, alcanzara cotas de difusión mucho mayores; pero ha tendido a desnaturalizar, hasta cierto punto por lo menos, su pensamiento, a hacer que se confundiera demasiado con el del gran mistagogo del inconsciente. En la reflexión de Kerényi, Dioniso o Prometeo *no son* arquetipos jungianos, sino prototipos de maneras humanas de existir. Son, sobre todo, símbolos plenamente conscientes, forjados por un humanismo griego que no se mueve en modo alguno entre las nebulosas del subconsciente. Recojo a continuación un pasaje de Furio Jesi que elucida este punto con toda la claridad necesaria:<sup>3</sup>

... A pesar de que Kerényi afirme enseguida que «la palabra “prototipo” tiene aquí un significado no idéntico, pero sí afín, al de “arquetipo” en la psi-

3. F. Jesi, «Introduzione» a *Miti e misteri*, de K. Kerény, Bollati Boringhieri, Milán.

cología de C. G. Jung» [...], se trata del elemento de la doctrina jungiana del que Kerényi *se ha apropiado* más, pero en el sentido literal de la expresión, esto es, arrancando a los arquetipos de su contexto original jungiano, a fin de recolocarlos en la perspectiva de su propia doctrina. Los equívocos han surgido del hecho de que Kerényi, frecuentemente, continuaba utilizando la misma palabra [= arquetipo]; o bien se la podía reconocer a través de las variantes utilizadas por Kerényi. Pero el arquetipo de Jung no es nunca visible por sí mismo; solamente es susceptible de hipóstasis, como resultado de su función formativa. En cambio, el «arquetipo» de Kerényi puede ser visible, en sí y por sí, para cualquier hombre...

## V

Decíamos, al principio de estas notas, que las reacciones del lector moderno frente a los mitos de los héroes griegos suelen oscilar entre la extrañeza, incluso un cierto estupor (provocado por el carácter excesivo, brutal, desmesurado, de muchas historias) y la íntima sospecha de que, en el trasfondo del relato, subyace un segundo sentido, un sentido que nos concierne directamente. Decíamos también que una dialéctica sutil entre lejanía y proximidad constituye uno de los elementos fundamentales en la recepción moderna de estos relatos. Las estrategias empleadas por los distintos investigadores para enfrentarse a la extrañeza y a la lejanía del mito son múltiples, y muy variadas, como es natural. Entre ellas, una de las más habituales (y más eficaces) consiste en enfatizar la *otredad* del tiempo del mito con respecto al tiempo de nuestra experiencia inmediata. Un aspecto sobremanera influyente, por ejemplo, en la obra de un estudioso tan conocido como el rumano Mircea Eliade (1907-1982), radica precisamente en su análisis del tiempo del mito —que Eliade también denomina tiempo de los orígenes, o de las génesis, tiempo fundacional, auroral, o tiempo del ensueño— como algo cualitativamente distinto del tiempo actual, en el que los hombres reales viven y luchan, sufren, gozan y trabajan. Otros estudiosos prefieren enfatizar más bien las similitudes y diferencias entre los diversos protagonistas de los mitos (dioses, semidioses, héroes, *démones*, etc.) y la humanidad actual. A menudo, el portentoso antropomorfismo de las

divinidades griegas nos induce a pensar que, si dejamos de lado la oposición entre su inmortalidad y nuestro carácter efímero, estos seres son «como nosotros». Es verdad que luchan, gozan sufren, desean, aman, odian como nosotros –hasta un cierto punto por lo menos–. Pero se trata de un *trompe-l'oeil* al que es mejor no abandonarse demasiado: los dioses y los héroes no son humanos *bigger than life*, aunque a veces pueda parecerlo. Estas figuras articulan experiencias religiosas fundamentales: reciben culto (si bien entre el culto divino y el culto heroico suele haber importantes diferencias); y son objeto de narraciones sacras. Son protagonistas de mitos; y, al decir «protagonistas de mitos» nos referimos a una categoría religiosa bien definida, puesto que narrar un mito (o ponerlo en escena, etc.) constituye un aspecto fundamental de la religión de la ciudad.<sup>4</sup>

Dado que los protagonistas del libro presente son los héroes, me gustaría consagrar las últimas páginas de esta introducción a caracterizar, de un modo rápido y sumario, la condición heroica como tal. La condición de los héroes constituye, por otra parte, un motivo de interés, a veces obsesivo, para cuantos se interesan por los mitos y la religión de los griegos, por su poesía, por su pensamiento y, hablando en términos genéricos, por los rasgos fundamentales de su *Weltanschauung*.

En el famoso arranque de su *Olímpica* II, Píndaro presenta con nitidez la división tripartita (dioses / héroes / mortales) del orden universal; ambas cosas, el orden universal y su división tripartita, son susceptibles de convertirse en argumento del canto:

Himnos, soberanos de la lira —

¿a qué dios, a cuál de los héroes, a quién, entre los mortales, debemos cantar?

El héroe, tal como recordábamos hace un instante, recibe un culto (de hecho, buena parte del culto se consagraba a los héroes); pero no es, en modo alguno, una divinidad. Tampoco es un ser humano, o, por decir mejor, *ya no es* un ser humano. Ha sido un hombre, o una mujer; tras haber vivido, ha sufrido una muerte heroizadora. La muerte le ha conferido un estatus como figura religiosa, activa tanto en el culto co-

4. Cf. D. Sabbatucci, *Sui protagonisti dei miti*, La Goliardica, Roma, 1981.

mo en el mito. Por esto los hombres actuales pueden solicitar su ayuda, o intentar conjurar su cólera; se dirigen a él, le invocan y, *last but not least*, cantan sus altas proezas, y también sus atroces sufrimientos. Es posible que, a muchas personas educadas en la tradición religiosa cristiana (y, más específicamente, en el seno del catolicismo), todo ello les traiga reminiscencias de santos, patronos, ángeles y otras figuras mediadoras entre el hombre y la divinidad. Tales similitudes existen, pero son vagas y genéricas; las diferencias resultan mucho más significativas. En una religión monoteísta, los santos y patronos se integran armónicamente en el plan divino; gracias a su esforzada sumisión a los designios de Dios, han sido constituidos como mediadores entre la divinidad y los otros mortales, aquellos que todavía no han alcanzado la bienaventuranza eterna. Nada de esto es aplicable a los héroes antiguos. Éstos suelen ser *teómacos*, apasionados enemigos de alguna de las numerosas divinidades del politeísmo; o, en casos extremos, de todas a la vez. Mientras los santos constituyen ejemplos paradigmáticos de virtud, la moral de los héroes resulta, en el mejor de los casos, indiferente. La mayoría de ellos incurre en horribles desmesuras (la desmesura es la falta heroica *par excellence*), tanto en el bien como en el mal; sobre todo, en el mal. Como contrapartida de su maravilloso valor, de su prodigiosa resistencia al sufrimiento, suelen entregarse, con desinhibición total, a pasiones, vicios y locuras. Los héroes se oponen a los designios de una divinidad, presentada habitualmente como envidiosa y hostil; tal divinidad acaba provocando, la mayor parte de las veces, la ruina de su antagonista. Pero esta muerte también resulta, por así decir, una promoción. Arrancados a su existencia humana, los héroes se integran en el orden divino del mundo, un orden concebido como algo estable, inmutable; el mismo orden –sin paradoja– al que se habían enfrentado, a lo largo de su existencia mortal, de un modo tan apasionado. Así, los héroes se convierten en objeto de una serie de relatos míticos, y también (en muchos casos, por lo menos) en destinatarios de un culto. También pueden convertirse en tema del canto de los poetas. A través de ambos medios –el canto de los poetas y el culto–, el héroe conquista su pervivencia *post mortem*.

En general, los héroes son percibidos como unos antepasados prestigiosos; y el culto de los antepasados constituyó, sin duda alguna, un

elemento muy importante en la génesis de la condición heroica. Pero la afirmación de que un héroe, desde un punto de vista genético, no es más que un antepasado difunto y heroizado resultaría inexacta; las cosas son mucho más complejas. Los cultos heroicos son –tal como ha recordado Walter Burkert, por ejemplo– cultos públicos, no privados; semejante distinción resulta fundamental. Si, en un principio, determinados cultos de origen funerario fueron algo exclusivo, o muy característico, de los linajes nobles, tales cultos resultaron, con la emergencia de la *polis*, parcialmente «colectivizados». A lo largo de este proceso, el antepasado noble se transformó en un héroe cívico. La colectivización de los cultos gentilicios constituyó un aspecto fundamental en la cristalización de la *polis*. De esta manera, en la categoría heroica se integraron figuras muy diversas, de muy distintas procedencias, pero que experimentaron un proceso profundo de homogeneización.

## VI

En el contexto presente, sin embargo, la génesis y las peculiaridades de los cultos heroicos nos interesan más bien poco –a pesar de que, para los especialistas, constituyan un ámbito privilegiado para la investigación y la reflexión–. Lo que aquí importa son las narrativas heroicas en sí; y esto nos hace regresar, una vez más, a nuestro punto de partida. El hecho de contar una y otra vez los mitos de los héroes no constituía, para los griegos antiguos, un pasatiempo indiferente. Esta narrativa incesante, incansable, no respondía únicamente al placer de narrar, aunque lo fomentase y lo desarrollase a unos niveles extraordinarios. Tales *mythoi* (o «palabras explicadas») asumían diversos formatos; los modernos nos hemos acostumbrado a denominar «géneros literarios» –de un modo bastante inexacto– a estos formatos, y a las ocasiones que los acogían: las pausadas narrativas de la épica, las rápidas, fulgurantes, evocaciones de la lírica, la mimesis teatral. Contar los *mythoi* de los héroes en verso heroico o en verso lírico, o ponerlos miméticamente en escena, constituía (ya lo hemos indicado diversas veces a lo largo de este prólogo) un aspecto fundamental de la relación de los griegos con lo divino. Dado que la religión es, según la fórmula me-

morale de Émile Durkheim, «un hecho social total», los griegos, a través de los mitos heroicos y divinos, no sólo entraban en contacto con sus dioses y con sus héroes; también afirmaban un sistema de valores compartidos (aunque apasionadamente discutidos, muchas veces), un sistema de valores en el que enraizaba el entramado fundamental de su sociedad. Repitiendo estos relatos de modo regular, rememorándolos, los antiguos experimentaban sin duda un sentimiento intenso de pertenencia a su propio grupo. Algunos antropólogos y estudiosos contemporáneos de los rituales, como Victor Turner (óptimo conocedor de los rituales teatrales y parateatrales), han acuñado, para designar este sentimiento, el término *communitas*. Con ello se refieren al sentido de integración, de pertenencia, que los rituales, sobre todo los rituales miméticos, potencian con una intensidad especial.

Los relatos míticos constituyen el aspecto quizá más ilustre, y sin duda el más vívido, del glorioso legado griego. A través de estos relatos, también nosotros entramos en contacto con los antiguos. Es posible –o por lo menos, la obra de Kerényi constituye un poderoso esfuerzo en esta dirección– que a través de ellos, a través de los *mythoi* y de su misterioso poder universalizador, consigamos también entrar un poco más en contacto con nosotros mismos.

Jaume Pòrtulas  
Universitat de Barcelona