

# ULISES EN EL MUNDO CRISTIANO DEL S. II

Ma CONSOLACIÓN ISART  
Universidad de Extremadura

## SUMMARY

*One of Clement of Alexandria's major contributions to the world of culture was the fact that he succeeded in reconciling in his work the two greatest Greek geniuses, namely Homer and Plato.*

*Ulysses is the homeric hero most oft-mentioned by our author, of whom Clement is chiefly fond due to exaltation of reason occurring in him for the very first time in Geek Literature.*

*In his presentation, he follows the allegoric interpretations belonging to stoics and neoplatonist.*

Si todos los poetas poseían un lugar especial en la cultura y religión helenística, Homero ocupaba sin lugar a dudas el primero; se trataba del poeta por antonomasia. Para la posteridad no sólo fue el mayor de los poetas, sino el principal representante de la sabiduría griega. Sin embargo, seguramente, si no hubiera marcado de un modo tan profundo la vida griega<sup>1</sup> no habría sido objeto de tanta discusión, pues es bien sabido que desde muy temprano se criticaron algunos de sus pasajes; Hesíodo, por

<sup>1</sup> Siempre interesó mucho más, por ejemplo, la figura del héroe Ulises que la de Antígona.

ejemplo -según nos cuenta Teognis (I, 713)-, censura que en *Odisea* XIX, 203, el poeta nos presente a Ulises mintiendo; críticas que se continuarán en Estesícoro, Hesiquio<sup>2</sup> Pitágoras, Jenófanes, Heráclito, Gorgias, Píndaro, hasta llegar a Platón, el máximo exponente (*Rep.* II y III) de la larga serie de ataques al poeta.

Con todo, se van imponiendo al mismo tiempo la majestad y gracia sublimes de la epopeya, pues las censuras de Platón suscitaron, en realidad, más partidarios que enemigos.

Entre la reacción conservadora y la explosión de popularidad se hacía necesaria, pues, una solución que aunara ambas tendencias; solución que da ya a fines del siglo VI a.C. Teágenes de Regio<sup>3</sup> con la interpretación alegórica<sup>4</sup> de los poemas épicos para poder así salvar la parte respetable de la divinidad. Este antiguo crítico de Homero llegó a la idea de la alegoría por la gran admiración que sentía hacia el poeta. Al estudiar su obra y descubrir más de una fábula "inconveniente" con respecto a los dioses, pensó que el gran Homero era incapaz de tales irreverencias y supuso que quiso manifestar un mensaje oculto, que en los mitos se hallaba la verdad, pero que ésta se encontraba oculta bajo enigmas y símbolos. La letra del texto no sería más que un cuerpo sin alma, siendo el sentido profundo y oculto lo que constituye este alma<sup>5</sup>. Se ve entonces en la necesidad de justificar toda su obra y demostrar que en ella todo era hermoso y útil moralmente.

Vamos a detenernos brevemente en los comienzos de la interpretación alegórica de los poemas homéricos por la gran repercusión que va a tener en la época que nosotros hemos estudiado.

<sup>2</sup> Para quien "ὁμηριδεῖν" equivalía a "ψεύδεσθαι" en Laconia.

<sup>3</sup> El primero que dedicó un escrito especial a la figura de Homero (escolio a *Iliada* XX, 67: Dindorf IV, 231). Si los griegos fueron instruidos por Homero, no podían admitir que hubiera en su obra nada irreverente.

<sup>4</sup> El concepto de "alegoría" (de ἀλλά ἀγορεύειν, "decir otras cosas") es definido por el orador Heráclito como: "Figura de estilo que consiste en decir una cosa para hacer entender otra" (*Rhet. Graeci*, VIII, p.787 W). Por extensión pasa a significar el procedimiento hermenéutico por el que se atribuye un significado a un texto que en la intención del autor no estaba. Fue muy utilizado en los ambientes judeo-helenistas, sobre todo por parte de Filón para el A.T., a fin de hacerlo compatible con las exigencias filosóficas y morales de los lectores griegos.

<sup>5</sup> Cf. BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1973, p.38.

Con la palabra "alegoría"<sup>6</sup> los antiguos querían diferenciar en el mito el sentido profundo del aparente, y defender, de este modo, hasta los pasajes más inmorales. Se realiza así, desde el primer momento, una relectura de Homero, obligando a decir a un texto cualquiera cosas en las que su autor nunca pensó. Se parte de la idea básica de que los poemas hay que comprenderlos "ἀλληγορικῶς"<sup>7</sup>. Para muchos comentaristas de esta época parece como si el sentido literal no existiera, creyendo que los primeros poetas no habían sido sólo hombres dotados de una gran imaginación y un don especial de las musas, sino también filósofos y sabios, que habrían revestido con un ropaje brillante sus pensamientos en una especie de santuario cerrado, impenetrable al vulgo.

Los poemas homéricos son tan ricos y poseen resonancias tan diversas, que prestaron a escuelas totalmente opuestas sus tesis principales, convirtiéndose Homero, de este modo, en el candidato ideal para ser reutilizado por todos los sistemas filosóficos. La exégesis de los mitos se desarrolla en tres direcciones principales: la física<sup>8</sup>, la moral y la teológica. Son estas dos últimas las que van a ejercer una mayor influencia en nuestros autores.

Antístenes<sup>9</sup> -y con él toda la escuela cínica y estoica-, pero sobre todo Plutarco<sup>10</sup> y Máximo de Tiro, encuentran en los libros de Homero toda una enseñanza de virtud. Sus interpretaciones de los poemas van a ser determinantes con respecto a los detractores, pues, desde ahora, se podrá explicar cualquier texto sin necesidad de recurrir a la atétesis o la corrección.

Desde el siglo II d.C., los neoplatónicos se esfuerzan por hallar en ellos el reflejo de sus creencias religiosas. Se pensaba que el poeta disimulaba bajo el mito una gran doctrina que debía ser "interpretada"<sup>11</sup>, llegando

<sup>6</sup> La palabra no se encuentra en Cicerón (*Orat.*, 27); es Plutarco quien la utiliza por vez primera en *De audiendis poetis* (4, 19 f).

<sup>7</sup> Cf. HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, I, en donde afirma que todos los relatos de Homero resultarían impíos a no ser que se interpretaran como alegorías.

<sup>8</sup> Son los filósofos presocráticos los primeros que descubren en ellos nociones cosmológicas, viendo en los dioses únicamente elementos animados de la naturaleza.

<sup>9</sup> También Aristóteles había señalado ya la parte de verdad que contenían los mitos y su valor utilitario (*Metaf.*, XI, 8, 1074 B 1-14; *De caelo*, 270 B 4-9; 16-24, etc).

<sup>10</sup> Cf. LUBAC, H. de., "Typologie et allégorisme", *Rech. Science Religieuse* 34, 1947, p.212. A partir de Plutarco, en realidad, toda explicación del mito se vuelve ya alegórica.

<sup>11</sup> Filón comenta que Homero llenó su obra de secretos que no podía revelar a cualquiera (*De Providentia* II, 40).

hasta el punto de considerar la obra como libros esotéricos, cuyo sentido profundo sólo era captado por los iniciados.

Si toda la tradición le dio siempre el calificativo de "divino", es el neoplatonismo quien lo diviniza en verdad<sup>12</sup>, hasta el punto de figurar, junto a Dioniso y Heracles, en los sarcófagos de esta época. Se convierte en estos momentos en autoridad divina junto a Platón, la autoridad humana.

Pero la exégesis alegórica no muere con Proclo, como a veces se ha pensado, sino que perdura con el cristianismo, especialmente con la escuela de Alejandría, gran conocedora de los métodos aplicados por los neoplatónicos al poeta. De este modo, la *Iliada* y *Odisea* se convierten en una prefilosofía, que juega con la atracción de la fábula y el encanto de la forma; se cree que el mito es una ficción que ilustra una verdad para la gente más sencilla y, apoyándose en él, los comentadores extraen de los poemas cuanto quieren.

Vamos a centrarnos en el personaje que hoy nos interesa, Ulises, el protagonista de la segunda de las obras, que ocupó un lugar destacado no sólo en la épica y tragedia, sino incluso en la comedia posterior, llegando a ser uno de los pocos mitos perdurables a lo largo de la literatura universal. El desarrollo de su leyenda es muy rico y complejo, siendo objeto de modificaciones, adiciones y comentarios hasta el fin de la Antigüedad.

Es uno de los héroes a quienes que se les aplica más sistemáticamente el método alegórico, quedando desdoblada su personalidad según las interpretaciones (simbólicas y místicas) diversas -e incluso contradictorias-, de la escuela filosófica que lo comente<sup>13</sup> Para los sofistas se trata del maestro de la mentira; para los cínicos será modelo de vida ascética; para los estoicos y platónicos se convierte en el hombre sabio que simboliza la victoria sobre las pasiones y enseña a superar las tentaciones. Es cierto que muchos pasajes no constituyen un modelo a seguir, pero se violentan los textos para que siempre Homero sea el censor del vicio y la impiedad.

El Ulises del período entre Homero y Platón cambia su color como si se tratara de un camaleón, llegando a ser una especie de títere de las más diversas ideologías, una figura cargada con una especie de poder mitopo-

<sup>12</sup> Cf. PLUTARCO, *Fac. lun.*, 944 f.

<sup>13</sup> Cf. STANFORD, W.B., "Studies in the characterization of Ulyses", *Hermathena* 73, 1949, pp.33-51; 74, 1950, pp.41-46.

ético<sup>14</sup>; sus cualidades tradicionales son reorientadas y manipuladas conforme a las doctrinas filosóficas o políticas imperantes, pues fue tema preferido de poetas, filósofos y retóricos de finales del período clásico.

Ya en tiempos de Platón, Ulises es el hombre "razonable" por excelencia, el que sabe siempre reprimir las agitaciones del "θυμός" (*Fedón*, 94 d). Su inteligencia está fuera de toda duda: si escoge a Penélope en vez de a Calipso es porque aquélla es sabia y el héroe prefiere mejor la sabiduría a los encantos físicos. Es, además, el héroe resistente, el hombre de espíritu agudo, el que destaca siempre en los poemas por el dominio de su voluntad<sup>15</sup>.

Tanto Horacio como los primeros Padres de la Iglesia siguieron esta misma tendencia, viendo en su persona y en el viaje de regreso a su patria altos valores de edificación moral. Como sus aventuras ofrecen numerosas analogías con toda vida humana, los primeros apologistas se sirvieron de ellas en sus catequesis, al hablar de las cualidades que debía poseer todo cristiano, en especial de la que tiene lugar con las sirenas. En ella descubrían el valor y la prudencia, así como la sabiduría al resistir la tentación sensual y lujuriosa, pues son, por lo general, para los Padres, la encarnación de la tentación erótica<sup>16</sup>. En semejantes alegorías, Ulises fue visto como "el sabio de Itaca" y la imagen del alma exiliada en la materia, de la que aspira a evadirse para hallar en el mundo inmaterial su verdadera patria<sup>17</sup>.

Estos primeros escritores cristianos recogen, pues, el método alegórico de los pensadores estoicos con quienes la interpretación alegórica de los textos poéticos había adquirido la autoridad de un método científico de investigación<sup>18</sup>.

Carecemos, sin embargo, de un estudio sistemático que señale la postura que mantenía cada uno en relación con la alegoría, pero, quizá, se podrían clasificar de modo general en cuatro sectores:

<sup>14</sup> Cf. STANFORD, W.B., *The Ulysses theme*, Oxford, 1963, p.118.

<sup>15</sup> Cf. GUINOT, J.N., "La typologie comme technique herméneutique", *Figures de l'Ancient Testament chez les Peres. Cahiers de Biblia Patristica*, Estrasburgo, 1989, p.1.

<sup>16</sup> Cf. STANFORD, W.B.-LUCE, J.V., *The Quest for Ulysses*, Londres, 1974, p.177.

<sup>17</sup> Cf. BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, pp.393-397, y PEPIN, J., *Mythe et allégorie*, París, 1958.

<sup>18</sup> Cf. POHLENZ, M., *Die Stoa*, 1970, I, p.98. No utilizaron, sin embargo, la palabra "alegoría", puesto que su intento no era decir "otra cosa" en los textos que leían.

- a) Los que se adhieren con fidelidad al método judío (practicado ya en el A. y N. T).
- b) Los que critican el método, pero se sirven de él.
- c) Los que lo rechazan por completo.
- d) Los que siguen la alegoría pagana.

En la segunda mitad del siglo II nos encontramos con la figura excepcional de Clemente de Alejandría, en quien centraremos nuestra exposición. Filósofo griego y educado en la cultura griega del momento, dirige su obra a los intelectuales aún paganos con el deseo de llevarles a la "razón", para lo cual apoya siempre su pensamiento en argumentos racionales.

De Clemente hay muchas cosas que nos sorprenden, pero quizá la mayor es su profundo conocimiento de la literatura pagana y del mundo griego en general; poseedor de una cultura amplísima<sup>19</sup>, hombre muy abierto y cultivado es, sin duda, uno de los autores más interesantes de estos primeros siglos y el escritor más representativo de entre los que se sirven con frecuencia del método alegórico pagano para la interpretación de la Sagrada Escritura. En todo momento se mantiene fiel a su propia doctrina: el cristianismo no tiene por qué rechazar tantas cosas valiosas como hay en el mundo griego.

Tras Platón y Filón de Alejandría, es el antiguo poeta épico el autor más citado en su primera obra, el *Protréptico* o *Exhortación a los griegos*.

De todos es sabido que "la citación es la práctica más antigua en la literatura y representa un lugar estratégico [...] en toda práctica del lenguaje"<sup>20</sup>; no sólo los oradores llenan sus discursos con sentencias de los poetas, sino que también se convirtió en hábito frecuente en el mundo filosófico el tomar prestadas estas autoridades. En este sentido, es evidente que el testimonio más digno de crédito era el de Homero, pues sus poemas se habían convertido en los mejores tratados de ética para el hombre griego por la ya hecha costumbre de la interpretación alegórica de toda su obra. Estas lecturas van a tener una gran influencia en nuestro autor.

<sup>19</sup> En su obra encontramos continuas citas y reminiscencias de la mayor parte de la literatura griega.

<sup>20</sup> COMPAGNON, A., *La seconde main*, París, 1979, pp.10-11.

Podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que Clemente fue un auténtico maestro en el arte de la citación, dando siempre un tono personal a todo lo que leía. No todas las citas que emplea en su obra proceden de un conocimiento directo, pero no es posible dudarle en el caso de Platón, ni, por supuesto, en el de Homero.

Cree, como sus contemporáneos, que los antiguos presentaban sus lecciones bajo mitos para hacerlas más asequibles, viendo en ellos un medio excelente de retener una enseñanza<sup>21</sup>; cuanto más en penumbra se nos presenten -afirma- tanto más augusta y grandiosa hacen a la verdad<sup>22</sup>. Afirma, además, que la exégesis literaria resulta muchas veces impropia e insuficiente<sup>23</sup>.

Así, pues, en sus manos los poemas homéricos se convierten en un vasto conjunto de doble cara: al exterior sólo una aventura divina o humana, pero en el interior se puede descubrir el amargo destino del hombre o incluso el rostro de la divinidad. Recuerdan la comparación que realiza Alcibiades de Sócrates con los silenos en el *Banquete* platónico: ante los ojos no tenemos más que figuras burlescas, pero, al abrirlos, nos encontramos con la imagen del dios.

Es Ulises el héroe homérico más mencionado en nuestro autor, héroe, muy de su agrado, quizá porque con él aparece por vez primera en la literatura griega la exaltación de la razón sobre la fuerza corporal en las palabras que dirige a Euríalo (uno de los pretendientes)<sup>24</sup>.

Contamos en *Protréptico* con seis referencias al mismo, dos alusiones y cuatro citas literales extraídas todas de la segunda de las obras homéricas.

<sup>21</sup> Cf. *Strom.*, IX, 56, 2.

<sup>22</sup> Para Clemente de Alejandría, la verdad a través del mito y el símbolo aparecía más augusta y grandiosa (*Strom.* IX, 56, 5).

<sup>23</sup> En el mundo judío fue Filón de Alejandría el pionero, abriendo camino en la interpretación alegórica de la Biblia. Con todo, algunos creyeron que alegoría era sinónimo de "sentido añadido al texto", es decir, de una fábula. Así, para Teodoreto la alegoría es la negación de la historia (cf. GUINOT, J.N., "La typologie...", p.10). Poseemos un ejemplo incontestable de fecha posterior (s. VII) sobre la importancia de la "interpretación" de los textos sagrados: *Los Trofeos de Damas*; el diálogo pone en escena a un monje cristiano que pregunta a su adversario judío si lee la Escritura "según la letra", o si entiende "un sentido espiritual y según una exégesis"; cuando el judío le contesta que no admite la "exégesis", le responde el monje con numerosos pasajes ininteligibles "según la letra" (ed. BARDY en *Patrologia orientalis*, t.XV, 2, p.223).

<sup>24</sup> *Od.*, VIII, 174-175: "Así también tu figura es espléndida, ni un dios de otro modo lo haría; pero de mente eres insensato".

Todas van unidas por un doble tema: el enfrentamiento entre la "costumbre" y la "verdad". Enfrentamiento que, en realidad, aparece a lo largo de toda la pieza desde las primeras líneas.

¿Qué significa "costumbre" y "verdad" para Clemente? La verdad es identificada desde un primer momento con el Logos, es decir, con Cristo; la costumbre, en cambio, tiene un significado algo más extenso. En un primer momento alude a la **idolatría** que ha esclavizado al hombre en el mundo pagano; en el capítulo X la identifica con la **superstición** en un sentido más amplio y, finalmente, con el **placer**, al incluir las citas que vamos a comentar referidas a las aventuras de Ulises con las sirenas, en el último de los capítulos, el XII<sup>25</sup>.

Es muy curiosa su aparición:

IX, 86.2	.....	COSTUMBRE/VERDAD
X, 101.2	.....	COSTUMBRE
X, 109.1	.....	COSTUMBRE/VERDAD
X, 109.2	.....	VERDAD
XII, 118.1	.....	VERDAD
XII, 118.2	.....	NO COSTUMBRE
XII, 119.3	.....	VERDAD

En realidad, nuestros textos abarcan sólo las seis primeras citas, pero, por la alusión al "madero" (símbolo del mástil de la embarcación de Ulises y a la vez, para Clemente, de la cruz de Cristo), incluimos la última que se encuentra, además, muy cercana en el pasaje que comentamos.

<sup>25</sup> Se reparten del siguiente modo en los diversos capítulos:

	Costumbre	Verdad	
Cap. I	1	1	
Cap. II	1	1	
Cap. III	-	-	
Cap. IV	1	-	
Cap. V	-	-	
Cap. VI	-	2	TOTAL= 17/25
Cap. VII	-	3	
Cap. VIII	-	3	
Cap. IX	-	2	
Cap. X	13	5	
Cap. XI	-	6	
Cap. XII	1	2	



Va el autor entremezclando los aspectos negativos con alguna huella luminosa de la verdad; al principio muy lentamente, dejando que prevalezca la oscuridad, la tiniebla frente a la luz, pero, poco a poco, ésta se va haciendo notar hasta que llega a asegurar que es ella únicamente la que libera de la muerte.

#### PRIMERA CITA

Capítulo IX, 86.2. En cambio, los otros, que están abrazados al mundo como las algas en las rocas del mar<sup>26</sup>, estiman poco la inmortalidad y, como el anciano de Itaca, no desean la verdad ni la patria del cielo y menos aún la única luz verdadera, sino el humo<sup>27</sup>. La piedad hace al hombre igual a Dios, en la medida en que esto es posible y le designa como maestro conveniente a Dios, el único que puede asemejar el hombre a Dios<sup>28</sup> según su dignidad.

**Alusión al anciano de Itaca** que sólo desea el humo mundano frente a la verdadera patria. Comienza el autor afirmando cómo el pagano no busca la verdad, al contrario, se conforma con el humo al estilo de Ulises. Es la única cita que toma Clemente en sentido negativo (en todas las demás Ulises es un modelo ejemplar para el creyente) y la única vez en que fuerza el texto homérico en esta obra; lo que nos dice el poeta épico literalmente es: "Mas Ulises, que está deseoso de ver el humo de su país natal, ya de morir siente anhelos"<sup>29</sup>.

El símbolo del humo del hogar de Ulises fue un motivo favorito en toda la tradición posterior<sup>30</sup>, sobre el que se realizaron numerosas alegorías; aquí nuestro autor interpreta que el héroe prefiere su morada terrena, morada efímera envuelta en humo, no real por lo tanto, antes que suspirar por la eterna, la única verdadera<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> PLATÓN, *Rep.*, 611 d.

<sup>27</sup> *Cf. Odisea*, I, 57 ss.

<sup>28</sup> *Cf. PLATÓN, Teeteto*, 176 b.

<sup>29</sup> *Odisea*, I, 59.

<sup>30</sup> *Cf. OVIDIO, Epist.*, 1, 3, 33-4.

<sup>31</sup> *Cf. STANFORD, W.B., The Ulysses Theme*, Oxford, 1963, cap.IV, nota 11, p.252.

## SEGUNDA CITA

Capítulo X, 101.2. Vino la luz al mundo y los hombres prefirieron mejor las tinieblas a la luz<sup>32</sup>, a pesar de que podían suprimir los impedimentos que hay para la salvación, el orgullo, la riqueza, el miedo. A ellos se les dice este texto del poeta:

"¿A dónde llevo estas riquezas numerosas? ¿A dónde voy yo mismo errante?"<sup>33</sup>

101.3. No queréis desterrar estas vanas fantasías y abandonar, de una vez, esta costumbre diciendo con la vana opinión: "Adiós, sueños engañosos, no sois nada"<sup>34</sup>.

**Cita literal:** "¿A dónde llevo estas riquezas numerosas? ¿A dónde voy yo mismo errante?" (*Odisea*, XIII, 203-204). La introduce con unas palabras muy de su gusto: "Volved a la razón [...], reflexionad un poco [...]". Para animar al hombre a ser sensato, le propone el ejemplo del héroe que, abandonando las riquezas en una cueva de la playa, emprende lo que más le interesa al llegar a Itaca, la búsqueda de su hogar. La costumbre, lo mismo que la riqueza, esclaviza al hombre; la verdadera riqueza sólo la concede la libertad interior.

## TERCERA CITA

Capítulo X, 109.1. [...] De este modo, la costumbre nos agrada y nos hace placentera la vida, pero nos precipita en el abismo; en cambio, la verdad nos guía al cielo; amarga al principio, pero es **"una buena nutricia para los jóvenes"**<sup>35</sup>.

**Cita literal:** "Una buena nutricia para los hombres" (*Odisea*, IX, 27). Homero se refiere a Itaca, Clemente a la verdad. La identificación que hace éste de ambas no es gratuita, sino que encaja perfectamente con la interpretación general de la obra: Ulises, al buscar su patria, busca, en rea-

<sup>32</sup> *Jn* 3, 19.

<sup>33</sup> *Odisea* XIII, 203-204.

<sup>34</sup> EUR. *Ifigenia en Táuride*, 569.

<sup>35</sup> *Odisea*, IX, 27.

lidad, la verdad<sup>36</sup>. Como Itaca, también la verdad es "áspera", "amarga" al exterior, pero lleva a la vida.

#### CUARTA CITA

Capítulo X, 109.2. **Éste es un gineceo santo, un consejo de ancianos sensato**<sup>37</sup>. No es difícil acceder a él, ni es imposible aceptarlo, sino que está muy cerca y habita en nosotros, como afirma el sapientísimo Moisés, al insinuar que vive en tres partes de nosotros, "en las manos, la boca y el corazón"<sup>38</sup>.

**Alusión.** Ligada directamente a la anterior. Itaca es "una buena nutrición para los hombres" nos ha recordado Clemente y, como tal, da lugar a gineceos santos y consejos de ancianos sensatos (los mejores representantes son la castidad de Penélope y la prudencia de Ulises). La verdad (identificada con Itaca, no lo olvidemos) es también un gineceo santo y un consejo de ancianos sensato.

Se inicia el último capítulo del *Protréptico* con la magnífica introducción que sigue a continuación, incluyendo las dos últimas citas homéricas de la obra<sup>39</sup>. Ambas precedidas de doble anáfora: "Huyamos de esta costumbre, huyamos [...]" y "huyamos, compañeros de navegación, huyamos [...]"; se nos presenta Ulises como modelo del hombre cristiano en su huida de las sirenas: "Existe una isla malvada, que acumula huesos y cadáveres, una graciosa cortesana canta en ella, el placer, que se complace con una música vulgar".

<sup>36</sup> El viaje del héroe hacia Penélope simboliza la renuncia al estudio del mundo exterior para volverse a sí mismo (no olvidemos que Calipso es hija de Atlas y para los contemporáneos la representante del estudio del cosmos).

<sup>37</sup> Parece aludir a la castidad de Penélope y la prudencia de Ulises.

<sup>38</sup> *Deut* 30, 14.

<sup>39</sup> Las introduce mediante yuxtaposición simple, es decir, sin ningún nexo introductorio. Sólo delata que se trata de una cita su ritmo, cosa que realiza únicamente en seis ocasiones y casualmente en las seis con pasajes homéricos (dos de la *Iliada* y cuatro de la *Odisea*).

## QUINTA CITA

Capítulo, XII, 118. 1. Huyamos<sup>40</sup>, pues, de esta costumbre, huyamos como de una cumbre difícil, de la amenaza de Caribdis o de las sirenas míticas. Ahoga al hombre, desvía de la verdad y aparta de la vida; es una trampa, un precipicio, un hoyo; es un mal que nos consume:

**"Dirige la nave lejos de este humo y de estas olas"**<sup>41</sup>.

**Cita literal:** "Dirige la nave lejos de este humo y estas olas". Los ataques reiterados a lo largo de la obra contra la "costumbre" se incrementan en estos párrafos finales, donde Clemente ataca con toda su fuerza. ¿A quién comparará el peligro en que se encuentra el hombre esclavizado por la "costumbre"? Nada más patente para un oyente griego que las más peligrosas aventuras de Ulises en su retorno a la patria, Caribdis y, en especial, las sirenas. Hasta este momento la "costumbre" era identificada con la idolatría, pero a partir de la mención de las sirenas, con la pasión sensual.

## SEXTA CITA

Capítulo XII, 118.2.- Huyamos, compañeros de navegación, huyamos de estas olas que vomitan fuego. Existe una isla malvada, que acumula huesos y cadáveres y una graciosa cortesana canta en ella, el placer, que se complace con una música vulgar:

**"Ven aquí, ilustre Ulises, gran orgullo de los aqueos, detén tu nave, para que escuches una voz más divina"**<sup>42</sup>.

(118.3.- Te alaba, marinero, te llama famoso y la prostituta encandila al orgullo de los griegos. Deja que ella devore a los muertos, a ti te ayuda el espíritu celeste. Pasa de lado junto al placer, engaña:

**"Que ninguna mujer emperifollada confunda tu mente con una charlatanería aduladora, buscando tu habitación"**<sup>43</sup>.)

<sup>40</sup> La imagen de la huida se encuentra también en PLATÓN, *Teeteto*, 176 a-b y PLOTINO, I, 6, 8.

<sup>41</sup> *Odisea*, XII, 219-220.

<sup>42</sup> *Odisea*, XII, 184-185.

<sup>43</sup> HESÍODO, *Trabajos*, 373-374.

**Cita literal:** "Ven aquí, ilustre Ulises, gran orgullo de los aqueos, detén tu nave..." Identifica Clemente la sirena (para él se trata de una sola) con el placer. ¿Consejos que se permite dar? No detenerse, atarse al "made-ro"<sup>44</sup>, confiar en el Logos (el piloto de la nave). ¿Premio? La visión de Dios y la iniciación en los santos misterios.

Avala la cita homérica seguidamente con la de la otra gran autoridad en el mundo poético griego, Hesíodo: "Que ninguna mujer emperifollada confunda tu mente con una charlatanería adulatora buscando tu habitación"<sup>45</sup>.

La actitud de Ulises ante las sirenas<sup>46</sup> es la propia del hombre sabio. Todos recordamos cómo, al pasar por estos parajes, Ulises, prudente y curioso a la vez, mandó a sus hombres que se tapasen los oídos con cera y les obligó a que le ataran al mástil<sup>47</sup>, con la orden de que nadie le desatara por insistentes que fuesen sus ruegos después (siguiendo los consejos de Circe, que le había revelado los peligros a que se exponía). Cuando comenzó a oír la voz de las sirenas, sintió un invencible deseo de ir hacia ellas, pero sus compañeros no lo permitieron. La aventura se narra con tanta rapidez como el paso mismo de la embarcación ante la isla.

Se expone, pues, a la tentación porque, como maestro, ha de conocer para censurar, pero no permite que los discípulos lo hagan. Además, no lo hace sin tomar serias precauciones, comprendiendo que es preciso escuchar, pero sin detenerse.

El hecho de que los compañeros se taparan los oídos y Ulises no, simboliza la actitud del filósofo platónico y la de los no iniciados (la mayoría -dice Plutarco- tienen los oídos tapados, pero no por la cera, sino por sus pasiones y la carne). Es interesante el comentario de Eustacio al respecto: "Ninguno de ellos (los compañeros) piensa en quitarse la cera protectora [...]. Esta sabiduría y firmeza son los frutos de una sólida enseñanza [...]"<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> También Cristo "se ató" a la cruz.

<sup>45</sup> *Trabajos*, 373-374.

<sup>46</sup> Su etimología no es griega, sino semítica; quizá significa "hijas del Canto" o "cantos de fascinación" (cf. BÉRARD, V., *Les navigations d'Ulysse*, París, 1971, pp.380-381).

<sup>47</sup> Lazos que simbolizan la sabiduría, según sus comentaristas.

<sup>48</sup> EUSTACIO, 1707-1708, 1 ss y 1714, 47 ss.

Ulises, en este pasaje, representaba, pues, al filósofo y las sirenas, según la tradición, sucesivamente:

- a) al placer
- b) a la poesía
- c) al estudio

Este triple simbolismo es antiguo, pudiéndose encontrar restos en la literatura griega, latina e incluso cristiana.

1. Para Pitágoras, los cantos de las sirenas simbolizaban los placeres de la mesa y del amor.
2. Para Plutarco, su canto representa a la poesía.
3. Y, finalmente, para Cicerón la pasión por el sólo placer de saber, lo que le parecía uno de los anhelos más profundos del alma humana. Desde este punto de vista, no sería la dulzura de su voz, ni la variedad de sus cantos los que retenían a los navegantes, sino la ciencia que les prometían<sup>49</sup>. La tentación de un héroe por un poder del mal que quiere conducirlo a traicionar su vocación profunda, parece que constituye un viejo tema sumerio.

El episodio en conjunto es interesante, pues parece de origen extranjero, al menos no acorde con las tendencias permanentes del espíritu helénico. En toda la epopeya es la curiosidad quien guía la conducta de Ulises y sus compañeros, la actitud ordinaria del espíritu griego. Un héroe verdaderamente griego no habría rehusado la tentación, sino que, aun con riesgo de perecer, se habría llegado hasta las inefables cantoras. La abstención de la tentación es la postura de sabios sobrehumanos, por lo que fue un pasaje fácil y fecundo para la interpretación alegórica posterior, principalmente utilizado por los comentaristas cristianos.

Las tradiciones sobre el mito son muy complejas. Las más antiguas nos las presentan como las almas de los muertos que revolotean alrededor de las tumbas, procurando atraer a los hombres para hacerles sus presas. Las

<sup>49</sup> CICERÓN, *De finibus* V, 49. A Ulises no le iban a encandilar con unas canciones, pero la sabiduría sí que compensaría el deseo de la patria. Sería la misma tentación de conocimiento que le propuso la serpiente a Eva en el paraíso (*Gen* 3, 1-8). Es el sentido moral más elevado de este mito.

de la *Odisea* han guardado este aspecto, pero la hermosura de sus voces hace que nos olvidemos de su aspecto de demonios sanguinarios<sup>50</sup>.

Sin embargo, el canto de las sirenas, en nuestro autor, ya no es el melodioso a que estábamos acostumbrados en la literatura clásica tradicional, sino "una música vulgar" que, además, "fabrica la muerte". De las tres interpretaciones la única que va a tener cierta repercusión en Clemente y en el resto de los escritores cristianos de la época es la primera, viendo en ellas la encarnación de la voluptuosidad que lleva a los hombres a la perdición, pues, si hay algo evidente en el relato homérico, es que las sirenas se encuentran en un lugar de destrucción y que representan un gran peligro para Ulises y sus compañeros.

¿Qué descubre Clemente en Ulises? Sigue en lo fundamental las interpretaciones de los estoicos y neoplatónicos en sus sugestivas alegorizaciones de las representaciones odiseicas, elogiando al héroe en cinco de los seis pasajes en que lo menciona.

De este modo, el protagonista de la *Odisea* queda convertido definitivamente en un modelo para el hombre cristiano. A semejanza suya, todo el que quiera vencer en la tentación ha de agarrarse firmemente al mástil, al madero dirá Clemente (τὸ ξύλον), el símbolo de la cruz de Cristo. Sólo de este modo será salvo: "Sólo con quererlo has vencido a la perdición y, si te atas al madero, estarás libre de toda corrupción". Desde ahora se hace preciso ser sensato (119.1), no apoyarse ya más en el tirso (idem), sino cambiarlo por la cruz (119.3). A todo el que lo haga así Clemente le garantiza la visión de Dios, lo que el hombre de esta época más deseaba.

Unimos a las citas dichas, como dijimos más arriba, los pasajes de 118.4 y 119.3 por la alusión que contiene al mástil de la embarcación de Ulises, identificado en Clemente con la cruz de Cristo. El que se apoya en

<sup>50</sup> Muy pronto se las considera divinidades ctónicas, que guían a las almas hacia el Hades, mezclando sus armonías a las lamentaciones de los muertos. Hacen olvidar las "cosas mortales", es decir, procuran el olvido de esta vida desgraciada, un verdadero estado de muerte, a pesar de la apariencia. Así pues, en realidad, esas sirenas, que parecen hostiles al hombre, son sus mejores aliadas, ya que no buscan más que su bien. Así lo entiende Proclo, invirtiendo por completo el orden de valores. Exégesis totalmente diferente de la tradicional: las sirenas no intentarían perder a Ulises, sino muy al contrario, salvarle. Procurando el olvido de las cosas terrenas, inspiran a las almas "el amor de las divinas y celestes", según Amonio.

el madero (la cruz) verá a Cristo y la noche huirá de él, el fuego le temerá, la muerte se irá.

#### SÉPTIMA CITA

118.4.- Navega junto al canto que lleva a cabo la muerte. Sólo con quererlo has vencido a la perdición y, si te atas al **madero**, estarás libre de toda corrupción. El Logos de Dios será tu piloto y el Espíritu Santo te hará arribar a los puertos del cielo. Entonces contemplarás a mi Dios y serás iniciado en aquellos santos misterios. Gozarás de lo que hay oculto en el cielo, lo que espero: "Lo que ni ojo vio, ni llegó al corazón de nadie"<sup>51</sup>.

119.3. "Llégate a mí, anciano, y tú deja Tebas y la adivinación. Abandona el culto báquico y déjate llevar de la mano hacia la verdad. mira, te entrego el **madero**<sup>52</sup> para que te apoyes<sup>53</sup>. Apresúrate, Tiresias, cree: ¡verás! Cristo brilla más luminoso que el sol. Gracias a él los ojos de los ciegos vuelven a ver. La noche huirá de ti, el fuego te temerá, la muerte se irá. Verás el cielo, anciano, tú que no ves Tebas".

#### CONCLUSIONES

1. Nos parece sumamente interesante la postura de Clemente ante el poeta épico: mientras, por una parte, considera la poesía como una ficción -a la que los cristianos no deben dar crédito-, por otra, en cambio, comprende que puede convertirse en un útil instrumento que proporcione elementos ético-morales dignos de tener en cuenta por la nueva fe. De este modo, su crítica es fácil: cuando algo en Homero no se adecúa a sus principios éticos, lo presenta como característica del elemento *ψευδής* del arte poético. Cuando, por el contrario, se amolda a su pensamiento, Homero es el candidato ideal para convencer a sus oyentes griegos.

Aunque se sirve muy a menudo del poeta, nunca le alaba directamente en *Protréptico*. En ocasiones, incluso, duda de su palabra (30.4: "Si hay

<sup>51</sup> 1 Cor 2, 9.

<sup>52</sup> La cruz de Cristo. La palabra empleada es la misma de 118.4: τὸ ξύλον.

<sup>53</sup> Cf. EUR. *Bacantes*, 363-364.



que dar crédito a lo que nos cuenta Homero"; 33.1); o ridiculiza las grandiosas descripciones que lleva a cabo de la divinidad (32.4; 33.2); o le contradice claramente (22.1); o le critica (33./; 36.5; 59.2; 86.2; 102.3; 112.2). Pero casi siempre Homero se convierte en un seguro aval que le sirve de apoyo (30.6; 35.2; 36.1; 43.1; 76.1; etc).

Parece que Clemente se encuentra entre dos mundos antagónicos, el de Homero, por el que, en realidad, siente admiración, y el de Platón, su "filósofo" por antonomasia (el único filósofo) y el principal enemigo del poeta, por otra parte. Creemos que una de sus grandes aportaciones al mundo de la cultura fue la reconciliación en su obra de los dos grandes genios griegos, haciendo penetrar la filosofía platónica en la poesía homérica<sup>54</sup>.

2. Apenas Clemente lleva a cabo una interpretación de los textos homéricos<sup>55</sup> (sólo en una ocasión comenta de un modo un tanto subjetivo uno de los pasajes). Sin violentar los pasajes -al estilo de los filósofos contemporáneos- encuentra en ellos su propia filosofía moral.

3. El autor nunca utiliza citas poéticas con fines estéticos, sino buscando únicamente la utilidad filosófica y apologética, pues cree que el filósofo, al igual que el poeta, debe aspirar a llevar a cabo con su obra una labor pedagógica<sup>56</sup>.

4. Ulises es el héroe más citado porque es el hombre "lógico", el eterno ideal de humanidad, el favorito de la diosa de la inteligencia, al que ella misma dirige estas palabras: "Por esto no puedo abandonarte en tus desgracias, porque eres civilizado, inteligente y sabes dominarte" (*Od.* XIII, 331-332).

<sup>54</sup> Cf. BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère...*, p.589.

<sup>55</sup> Cf. KINDSTRAND, J.F., *Homer in der Zweiten Sophistik*, Uppsala, 1973.

<sup>56</sup> Cf. PLUTARCO, *Aud. poetis*, 20 b-c.