

Mania n. 9,

enero 2003.

Transcripción, ligeramente reelaborada, de una conferencia pronunciada el 2 de noviembre de 2000 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, en un acto organizado por el Seminario de Filosofía y Cultura Griegas; reelaboración a su vez de la lección inaugural de la asignatura «Reflexiones desde la filosofía», impartida en la Escuela Universitaria de Medicina de Bellvitge (Barcelona), el 29 de septiembre de 1999.

Mania 9

Vivir sin alma ni cuerpo. Sobre algunos aspectos del pensamiento griego arcaico

Luis A. Bredlow

He elegido este título un poco estrepitoso para poner en cuestión, de entrada, algo que suele considerarse de lo más evidente y natural: a saber, que estamos compuestos cada uno de un alma y un cuerpo. Ciertamente es que en nuestros días algunas personas, de las que se consideran muy avanzadas o muy materialistas, pueden acaso descreer de que haya algo así como eso que se llamaba alma; pero de lo que no se les ocurre dudar, desde luego, es de que tienen un cuerpo: con lo cual justamente están olvidando que la noción de 'cuerpo' sólo tenía sentido por contraposición a la de 'alma', y que, por consiguiente, fuera de esa antítesis la noción se queda, por así decir, vacía de sentido.

Aunque lo que suele pasar en esos casos es algo bastante peor: y es que esas personas tan avanzadas y tan modernas, lejos de suprimir realmente la vieja idea de 'alma', en verdad no hacen más que nombrarla pudorosamente con algún otro vocablo más a la moda, como 'el Yo', la 'personalidad', o el 'sí-mismo' (el *self*, como dicen los anglosajones); y así la vieja dualidad de 'alma' y 'cuerpo', eficazmente disimulada con semejantes terminachos, sigue más vigente que nunca.

Para arrojar alguna duda sobre esas creencias tan arraigadas en nuestra cultura, siempre puede sernos útil la confrontación con las creencias de otras sociedades, especialmente las llamadas primitivas. Claro está que los exploradores y, sobre todo, los misioneros europeos que en siglos pasados se adentraron en aquellos mundos desconocidos de los que ellos llamaban salvajes, tenían la firme convicción de que las nociones de 'alma' y 'cuerpo' eran de alguna manera innatas al hombre o, cuando menos, evidentes por sí mismas y que, por tanto, tenían que estar por fuerza presentes en cualquier sociedad humana; y, como suele ser, encontraron lo que querían encontrar, pero, eso sí, a costa de incontables incongruencias y simplificaciones groseras, tan evidentes que un antropólogo perspicaz como Lucien Lévy-Bruhl, en su libro *El alma primitiva*,

Eso que los viajeros europeos de entonces se empeñaban en homologar a nuestra idea occidental de 'alma' era más bien un variopinto conjunto de nociones que podríamos acaso traducir aproximadamente por términos como 'fuerza vital', 'sombra', 'doble', 'genio' o 'espíritu guardián'.

de 1927, pudo ponerlas al descubierto con bastante facilidad, sin más apoyo documental que el de los propios informes de los exploradores y misioneros que estaban a su alcance.

Lo que revela el estudio de Lévy-Bruhl es, esencialmente, que eso que los viajeros europeos de entonces se empeñaban en homologar a nuestra idea occidental de 'alma' era, en realidad, más bien un variopinto conjunto de nociones que podríamos acaso traducir aproximadamente por términos como 'fuerza vital', 'sombra', 'doble', 'genio' o 'espíritu guardián'; entidades que, si bien se conciben a menudo como capaces de pervivencia tras la muerte de uno mismo (aunque raras veces de verdadera inmortalidad), carecen, sin embargo, de aquella consistencia inmaterial que distingue al alma en la tradición occidental. Lo cierto es que la creencia en tales espíritus, genios o demonios no entraña en modo alguno la dicotomía 'espíritu' (inmaterial)/ 'cuerpo' (material) tal como se viene concibiendo en Occidente; y menos aún suelen parecerse tales genios, fuerzas o sombras a esa substancia pensante que, en el esquema occidental, se encarga de las funciones sensitivas, intelectuales y volitivas del ser viviente.

Pero aquí, de todos modos, voy a ceñirme a considerar las creencias de un mundo tan relativamente bien conocido para nosotros como es el de la Grecia arcaica, tal como nos permiten entreverlas los cantos de Homero. No hace falta insistir mucho en que el caso de Grecia ha de ser especialmente revelador para nuestra cuestión: es aquí, en Grecia, donde hallamos por primera vez formulado expresamente, en los escritos de Platón, el convencimiento de que la persona propiamente dicha no es otra cosa que el alma inmortal, de la que el cuerpo no es sino prisión o sepulcro; noción que, en el momento en que escribía Platón, debió de pasar ya por relativamente antigua¹.

Y, sin embargo, parece haber sido enteramente ajena a los griegos que vivieron unos pocos siglos antes de Platón, como evidencian los versos iniciales de la *Ilíada* (I, 1-5):

*Canta la rabia, diosa, de Aquiles, el de Peleo,
funesta que a los aqueos les trajo dolores sin cuenta
y tantas almas valientes al Hades mandó de sus héroes,
a ellos mismos de presa dejándolos a los perros
y festín de las aves: así se cumplía de Zeus el designio.*

Constatamos, con perplejidad, que «ellos mismos» no son aquí en modo alguno las almas que bajan al Hades (como hubieran de serlo para un platónico o un cristiano), sino los despojos mortales que quedan sobre el campo de batalla, botín de los perros y las aves carroñeras: lo cual indica que, en el mundo de Homero, esos asuntos de lo que luego se llamaría almas y cuerpos debieron de estar organizados de un modo muy distinto del que nos viene siendo familiar desde los tiempos de Platón en adelante.

1. Platón, *Crat.* 400 b-c, donde se atribuye esa creencia a los seguidores de Orfeo. No puedo entrar aquí en la cuestión, bastante más intrincada, de si Platón mismo compartía esa fe en la inmortalidad del alma personal: lo niega, por ejemplo, y con razones bastante plausibles, G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, trad. cast. Gredos, Madrid, 1973, pp. 221-231.

Así vemos, en primer lugar, que la palabra que en griego posterior corresponde a nuestra noción de 'alma', *psyché*, aparece en Homero en dos sentidos: por un lado, como algo que podríamos traducir aproximadamente como 'aliento vital' (por su etimología, *psyché* está emparentado con el verbo *psycho*, 'soplar' y, de ahí, 'enfriar', y con el adjetivo *psychrós*, 'frío'; de manera muy parecida al latín *anima*, que etimológicamente es pariente del griego *ánemos*, 'viento', y que, antes de venir a designar el alma, quería decir 'soplo de aire' o 'aliento'; aunque a diferencia de *anima*, que ha conservado siempre esta doble acepción, *psyché* ha perdido muy tempranamente este sentido).² En Homero, prácticamente lo único que se dice de esa *psyché* es que abandona al hombre cuando muere —y entonces se le escapa «volando de la boca» o «del cuerpo»³—, a veces también cuando alguien se desmaya o pierde la conciencia, o también que alguien se juega la *psyché*, la vida, en la pelea, o que trata de salvar la *psyché*, y cosas por el estilo, y hemos de pensar, por tanto, que la *psyché* está de alguna manera presente en cada ser vivo; pero Homero no nos dice nada acerca de qué es ni qué hace la *psyché* en el hombre mientras vive⁴. En todo caso, nunca se la menciona como sede de la conciencia o del sentimiento, como algo que siente y que piensa, es decir, como lo que será el 'alma' para Platón y para toda la tradición posterior.

Con eso concuerda muy bien lo que dice Homero acerca de la *psyché* en el otro sentido en que usa ese vocablo, es decir, de las *psychai* o ánimas de los muertos, cuando describe, por ejemplo, el viaje de Odiseo al Hades, a los infiernos o inframundos, en el canto XI de la *Odisea*, o el sueño en que a Aquiles se le aparece el ánima de su amigo Patroclo. Pues en la creencia de Homero, el alma, la *psyché*, sigue, mejor que viviendo, digamos: existiendo, después de la muerte, en el Hades o inframundo; pero esas almas o sombras, como también se las llama a veces, no sólo no tienen cuerpo, sino que tampoco tienen sentimientos, ni voluntad, ni conciencia; no piensan ni sienten nada. Homero alguna vez las llama *nekroî arphadées*, «muertos inconscientes» (*Od.* XI 475), y en otras ocasiones, *brotôn eídola kamónton*, «imágenes de mortales difuntos» (*Od.* XI 476); lo que un comentarista antiguo, Apolodoro de Atenas, en el siglo II a.C.⁵, glosa de manera muy pertinente como sigue: «Homero concibe las almas como imágenes (*eídola*) parecidas a aquellas que aparecen en los espejos o se muestran en la superficie del agua; éstas nos representan perfectamente, aun con todos nuestros movimientos, pero no poseen ninguna substancia sólida que se pueda agarrar o tocar». Podríamos añadir que lo mismo vale también, desde luego, para las imágenes que se nos aparecen en sueños —como en la *Iliada* Patroclo se le aparece al amigo Aquiles—, que fueron otra fuente importante de la que se nutría la creencia en las almas en muchísimos pueblos del mundo.

Ahora bien, si ese alma que está en el Hades no es más que una imagen del muerto, una imagen sin vida ni conciencia, se entiende ya algo mejor que «el hombre mismo» no es el

«**H**omero concibe las almas como imágenes (*eídola*) parecidas a aquellas que aparecen en los espejos o se muestran en la superficie del agua; éstas nos representan perfectamente, aun con todos nuestros movimientos, pero no poseen ninguna substancia sólida que se pueda agarrar o tocar»

2. V. Ernst Bickel, *Homerischer Seelenglaube*, Berlín, 1926, p. 232 y n. 2 ib., y Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. cast. FCE, México, 1952, pp. 82 s.

3. P. ej. *Il.* IX 409, XVI 856; v. Jaeger, *op. cit.*, pp. 83 y 226 n. 20.

4. V. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Claaszen & Goverts, Hamburgo, 1946, p. 23. No me ha sido accesible, hasta ahora, la traducción castellana, publicada bajo el título *Las fuentes del pensamiento europeo*, Razón y Fe, Madrid, 1965.

5. En Estobeo, *Anth.* I 49, 50, cit. por Bickel, pp. 216 s.

Las almas del Hades no reciben premios ni castigos. En el Hades homérico no caben ni la bienaventuranza ni los tormentos del infierno, como es lógico, ya que las almas de todas maneras carecen de toda capacidad de sentir.

alma que va al Hades sino lo otro, el cadáver que queda sobre la tierra, y que para los griegos de aquel tiempo, por cierto, tampoco estaba tan muerto como lo creemos los modernos, sino que se le suponía animado de alguna suerte de vida extraña, misteriosa y gusanienta, de manera que había que quemarlo para que muriera del todo.

Otra consecuencia de ello es que en este esquema tampoco hay lugar propiamente ni para castigos ni recompensas en el más allá, con la sola excepción, un poco desconcertante, de los tres grandes penitentes Ticio, Tántalo y Sísifo, y alguna alusión al castigo que sufren los perjuros⁶, pero en general las almas del Hades no reciben premios ni castigos. En el Hades homérico no caben ni la bienaventuranza ni los tormentos del infierno, como es lógico, ya que las almas de todas maneras carecen de toda capacidad de sentir, y un castigo que no se siente sería bastante inútil; pero también, como en seguida veremos, porque no se había impuesto todavía la creencia de que cada uno es responsable de lo que hace.

Hemos visto que la *psyché* homérica no es nunca portadora de conciencia, de voluntad ni de sentimientos, ni como alma o sombra del difunto, ni tampoco en su condición de aliento o principio vital del hombre vivo; y lo cierto es que tampoco encontramos en Homero ninguna otra palabra que sea equivalente de lo que en tiempos posteriores se llamará alma, es decir, algún vocablo que designe el conjunto de la vida consciente, anímica y sentimental de cada uno, como algo distinto de los miembros del cuerpo.

En Homero, por lo general, los vocablos que designan lo que hoy llamaríamos procesos anímicos o psíquicos se confunden con los nombres de determinados órganos del cuerpo, de manera muy parecida a como nosotros hablamos todavía, por ejemplo, del 'corazón', cuando decimos que alguien tiene —o no tiene— corazón, que el corazón le pide algo, o que hace de tripas corazón, etc.; y de hecho, precisamente el corazón aparece ya en un sentido muy parecido en los poemas homéricos, con nombres como *êtor* o *kradîe*, como sede de los sentimientos y las pasiones, de la cólera, la alegría o la tristeza, el valor y la cobardía.

Mucho más difícil de traducir a nuestras lenguas modernas es otra palabra que Homero usa muy a menudo, *thymós*, que viene a ser más o menos algo así como el ánimo, el impulso o sentimiento, la pasión o el coraje, tanto en el sentido de tal o cual sentimiento particular como, en general, de la facultad o función pasional o sentimental. Por su etimología, debió de significar en un principio algo así como la ebullición, el bullir o hervirle a uno la sangre o, más literalmente, el acto de «echar humo»; pues *thymós* está relacionado con lat. *fumus*, 'humo', y con el verbo griego *thýo*, 'sacrificar'. El *thymós*, en todo caso, ya no es exactamente un órgano, sino más bien lo que podríamos llamar una función vital, una de las funciones que hacen que uno esté vivo y no esté muerto, como el pulso o la respiración, o como la *psyché*, el alma-aliento vital, en el sentido homérico; y al igual que la *psyché*, también el *thymós* abandona al hombre cuando muere, sólo que el *thymós*, por lo que parece, no perdura después de la muerte.⁷

6. Il. III 278 s.; Od. XI 568 ss. (Ticio, Tántalo y Sísifo); cf. Joseph Wiesner, *Grab und Jenseits. Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, vol. 26)*, Töpelmann, Berlín, 1938, p. 214.

7. V. Snell, pp. 24-26; Bickel, pp. 268-271.

Una situación bastante parecida encontramos en lo tocante a los procesos intelectuales o de raciocinio, que para Homero no están localizados en el cerebro sino en un órgano que se llama *phrén* o, en plural, *phrénes*, nombre que verosímelmente designaba ya por entonces, como posteriormente en griego clásico, el diafragma, esto es, la zona donde se localiza el arranque de la voz y, por tanto, del habla.⁸ En todo caso, esos *phrénes* aparecen a veces en un sentido que traduciríamos aproximadamente como 'mente' o 'pensamiento', otras veces como sede del *thymós*, del *êtor* (aunque nunca de la *psyché*) o del *nóos* (ático *noûs*), que podríamos traducir por 'inteligencia', 'entendimiento' o 'pensamiento', en la triple acepción de (1) 'pensamiento' o 'entendimiento' como facultad de pensar o de razonar (casi podríamos decir como órgano), (2) 'pensamiento' como acción o actividad de pensar y, en fin, (3) tal o cual pensamiento particular que alguien piensa, sobre todo en el sentido de 'plan', 'proyecto', 'intención', 'designio', etc. Además aparece *nóos* también en el sentido de 'mentalidad', 'manera de pensar' o 'temperamento' propio, por ejemplo, de los habitantes de tal o cual región o país.⁹

Todo eso desde luego que nos ha de parecer, a primera vista, muy vago, muy confuso, muy desordenado, justamente porque se parece muy poco al orden de las cosas al que estamos acostumbrados; pero si lo miramos un poco más de cerca, vemos que ahí hay un cierto orden que se impone como bastante evidente: tenemos, por un lado, una serie de órganos a los que se considera responsables de ciertas funciones más o menos especializadas del vivir, sentir o pensar; y, por el otro lado, una serie de funciones anímicas bastante claramente diferenciadas entre sí: simplificando un poquito, podríamos decir que *nóos* corresponde más o menos a lo que nosotros llamaríamos 'intelecto', *thymós* más bien a las emociones (aunque hay algunas excepciones donde esa traducción nos falla, pero como aproximación nos puede servir).¹⁰

El intelecto, lo racional, frente al corazón, las emociones y demás: eso nos suena ya un poco más claro, y no, por cierto, porque sea de por sí muy plausible, sino porque se parece ya un poco más a nuestros propios esquemas o prejuicios, que son los de nuestra cultura: por algo somos descendientes de los griegos, culturalmente hablando; y se parece, sobre todo, a lo que es el origen de ese esquema en nuestra cultura, la división platónica del alma en una parte racional y otra irracional o emotiva; y si añadimos además la *psyché*, la pura vitalidad física, independiente de nuestra voluntad y conciencia, entonces ya tenemos casi la triple división aristotélica del alma: vegetativa, animal y racional.

Esas analogías, por supuesto, no son casuales, ya que Platón y Aristóteles se servían obviamente de conceptos que eran corrientes en su lengua y en su mundo, en algunos casos, como hemos visto, ya desde los tiempos de Homero; pero la diferencia fundamental está en que eso que en Platón y Aristóteles son partes de un todo que se llama 'alma', en

La *psyché* homérica no es nunca portadora de conciencia, de voluntad ni de sentimientos, ni como alma o sombra del difunto, ni tampoco en su condición de aliento o principio vital del hombre vivo.

8. R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, 1951, pp. 24-43, impugna esa interpretación habitual, sosteniendo que la palabra *phrénes* designaba, en tiempos de Homero, los pulmones.

9. P. ej. *Od.*, I 3; v. K. von Fritz, «*Nóos and noeîn in the Homeric Poems*», *Classical Philology* 38 (1943), pp. 79-93; en particular, pp. 81 s.

10. Cf. Snell, pp. 26-28.

La palabra que en griego clásico significa 'cuerpo', *sôma*, en el griego de Homero se usa exclusivamente para designar el cuerpo muerto, el cadáver. De la gente que está viva jamás se dice que tiene 'cuerpo'.

Homero, por el contrario, no están englobadas ni subsumidas bajo ninguna noción de conjunto que las unifique y que las oponga, como tal conjunto, al resto de la persona: habremos de concluir, por tanto, que los griegos del mundo homérico viven, respiran, piensan y sienten, pero que no tienen un alma donde tengan lugar los sentimientos y los pensamientos.

De manera que acaso podríamos sentirnos tentados a sospechar que piensan y sienten con el cuerpo; pero no es así. El hecho, muy desconcertante para nosotros, es que la gente de aquel entonces no sólo no tiene alma, en el sentido en que lo entendemos nosotros, sino que tampoco tiene cuerpo.

La palabra que en griego clásico significa 'cuerpo', *sôma*, en el griego de Homero se usa exclusivamente para designar el cuerpo muerto, el cadáver. De la gente que está viva jamás se dice que tiene 'cuerpo', *sôma*. Incluso los estudiosos antiguos, como Aristarco de Samotracia, en el siglo II a.C., buscaban ya en vano en Homero alguna palabra que designase el cuerpo viviente, lo que sería *sôma* en griego clásico, en la *koiné* que ellos hablaban. La expresión que más se aproxima a esa noción, *démas*, significa más bien algo así como 'figura' o 'aspecto', o 'talla' o 'estatura'; además sólo aparece en los poemas como acusativo de relación, es decir, gramaticalmente se usa como si fuese un adverbio, para decir, por ejemplo, que alguien es alto o bajo de estatura, o incluso «de figura semejante a los dioses» o cosas parecidas.¹¹

En cambio, cuando Homero habla de lo que hace o de lo que le pasa al cuerpo de uno, no habla de *démas* sino de *mélea* o *gyîa*, 'los miembros', en plural; y eso es muy significativo, porque demuestra que eso que nosotros llamamos cuerpo los griegos de aquel tiempo no lo concebían como una unidad, sino como una pluralidad de miembros: no hay otra manera de designar el conjunto del cuerpo que ésa de decir «los miembros», en plural; y lo que es más, no hay ni siquiera palabras para nombrar los brazos y las piernas, sino solamente nociones como 'mano', 'antebrazo', 'pie' o 'muslo'.¹² Lo mismo, por cierto, se puede observar en las artes figurativas de aquel tiempo, en la pintura del periodo llamado geométrico, donde efectivamente se representa la figura humana como mera suma, agregado o yuxtaposición de miembros, ensartados como los de un títere o de un muñeco.

Pues bien: dada esa falta de unidad constitutiva del alma y del cuerpo, no ha de sorprendernos que los griegos de aquel tiempo no compartan tampoco aquella otra creencia, que a nosotros nos parece tan evidente, en la persona o el individuo como origen de sus actos y de sus decisiones, como instancia que decide libremente qué hace y qué deja de hacer.

Por una parte, lo que podríamos llamar la conducta normal de las personas se entiende sencillamente como lo que es propio de la condición o del rango de cada uno: se supo-

11. Snell, p. 19.

12. Snell, p. 22 n. 1.

ne, desde luego, en la moral de Homero, que es una moral aristocrática, que los nobles se comportan noblemente y los villanos, villanamente; aunque a veces, en caso de duda, hace falta acordarse de eso, como cuando se dice de Odiseo que, en un trance especialmente arriesgado de la batalla, encontrándose solo y rodeado de enemigos, tras un instante de vacilación y de congoja se lanza a la pelea —dice Homero— porque *sabe* que sólo los viles, los villanos, los *kakoí*, huyen del peligro, pero que los nobles y valientes como él aguantan y luchan (*Il.* XI 404-410).

Es muy corriente en griego eso de que las actitudes morales se expresan mediante verbos como ‘saber’ o ‘acordarse’: los aqueos, en el trance más arduo de la batalla, «se acuerdan del valor» ò «de que son valientes», así como al revés, cuando alguien se acobarda se dice que «se olvida del valor»; un hombre malvado es uno que «sabe malas obras», etc. Es la misma concepción que subyace, mucho más tarde, a la enseñanza de Sócrates de que nadie hace el mal a sabiendas: si uno sabe que algo está mal, no lo hace; y si lo hace, es que no lo sabe. En esa concepción, obviamente, no hay lugar para la elección entre el bien y el mal, tan enraizada en la tradición cristiana, pero que también estaba presente ya en Grecia, en tiempos de Sócrates y aún antes, en las obras de los trágicos, por ejemplo, en aquella Medea de Eurípides que proclama que está mal lo que va a hacer, pero que, sin embargo, lo hará. Según la leyenda, Sócrates, al oír eso, se levantó y se fue del teatro. Desde luego que la moral de Sócrates no es la de Homero, pero en este punto al menos se apoya en un motivo que viene de mucho antes, que es aquella concepción arcaica de que uno hace lo que sabe hacer: no se elige ni se decide, en el sentido en que lo entendemos nosotros.

Por otra parte, cuando alguno de los personajes de Homero hace algo que se sale de lo acostumbrado, sea para bien o para mal, si se porta con más valentía, más abnegación o con más prudencia de lo que se podía esperar o temer, eso se atribuye, por lo general, a la intervención de algún dios o alguna diosa que en el instante decisivo lo está aconsejando, como en la escena de la disputa entre Aquiles y Agamenón en el primer canto de la *Ilíada*: interviene Atenea, y cuando Aquiles ya está a punto de desenvainar la espada y lanzarse contra el rey Agamenón, la diosa lo agarra de los pelos y le explica qué tiene que hacer.

De manera parecida, lo que nosotros llamaríamos locura Homero lo concibe como una ceguera enviada por los dioses, *áte*, también personificada ella misma como diosa: *áte* es a la vez la falta que uno comete y la desgracia que le sucede, o sea que es, por así decir, culpa y disculpa en uno; aunque más exacto sería decir que entre los griegos de aquel tiempo no hay propiamente ninguna noción de ‘culpa’ porque no creen en el albedrío personal. Pues tampoco hay, en la Grecia arcaica y aún mucho después, ningún concepto que corresponda exactamente a nuestra noción de ‘voluntad’; como escribe Fränkel, lo que nosotros llamamos voluntad «estaba espontáneamente incluido en los actos intelectuales y estados afectivos de los que derivan las acciones. Por eso no existe un sustantivo que

Eso que nosotros llamamos cuerpo los griegos de aquel tiempo no lo concebían como una unidad, sino como una pluralidad de miembros: no hay otra manera de designar el conjunto del cuerpo que ésa de decir «los miembros», en plural.

«**L**o interior del hombre es lo divino integrado al hombre; pues lo que más tarde se interpreta como 'vida interior', se presentaba originalmente como intervención de la divinidad.»

designa la 'voluntad', sino solamente otras palabras que la implican, por ejemplo, *boulé*, 'plan', 'proyecto', 'consejo', *ménos*, 'impulso', etc.».¹³

Como ha observado atinadamente Bruno Snell, «en Homero, el hombre no se siente todavía autor de sus decisiones: eso se da sólo en la tragedia... En Homero falta la conciencia de la espontaneidad del espíritu humano, es decir, la conciencia de que en el hombre mismo tienen origen unas decisiones de voluntad o, en general, cualesquiera sentimientos o emociones. Lo que vale para los acontecimientos de la epopeya, vale también para el sentir, el pensar y el querer humanos: que tiene su origen en los dioses». A continuación cita Snell, muy oportunamente, unos versos de Goethe:

*Que lo que el hombre como a dios venera
son sus adentros vueltos hacia fuera,*

lo que Snell comenta, de manera muy pertinente: «Desde el punto de vista histórico, se podría decir exactamente al revés: lo interior del hombre es lo divino integrado al hombre; pues lo que más tarde se interpreta como 'vida interior', se presentaba originalmente como intervención de la divinidad».¹⁴

Cuando en los pasajes más modernos, por así decir, de la *Ilíada* y, sobre todo, de la *Odisea* aparece lo que llamaríamos una lucha interna de la persona de uno, eso no se presenta como una pugna del alma consigo misma sino como un enfrentamiento entre el hombre, por un lado, y su corazón, su ánimo o *thymós*, por el otro, como en aquel episodio famoso del canto XX de la *Odisea*, donde Odiseo regresa a su casa disfrazado de mendigo, y el corazón se le indigna al ver la casa en manos de los pretendientes de su señora, que están dilapidando sus bienes; y entonces se dice (*Od.* XX, 13-15) que el corazón de Odiseo ladra

*como la perra valiente, rondando a los tiernos cachorros,
ladra al hombre a quien desconoce, ansiosa de lucha,*

pero Odiseo

*golpeándose el pecho, a su corazón reprendía diciendo:
¡Aguántate, mi corazón! Soportaste ya cosas peores,
cuando el cíclope a los compañeros los iba engullendo,
mas tú aguantástete, hasta que astucia sagaz te salvara (ib., vv. 17-20).*

13. Hermann Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, trad. cast. Visor, Madrid, 1993, p. 366 n. 52.

14. Snell, pp. 45 s.

es familiar todavía hoy como gesto jactancioso o triunfal, aparece aquí muy expresamente con lo que probablemente debió de ser su sentido más primitivo, como un castigo que uno inflige a su propio corazón, a sus sentimientos, y así consigue reducirlos a obediencia: lo que luego se llamará el 'Yo', el 'sujeto' — el 'alma racional' de Platón y Aristóteles—, se constituirá a partir de este triunfo, de esa victoria sobre el corazón de uno¹⁵.

Para otra ocasión nos queda estudiar ese cambio radical por el que surge en Grecia, entre los siglos VII y VI antes de nuestra era, esa dualidad de 'alma' y 'cuerpo' que para Platón ya será un dato incontestable, recibido por la tradición. Por ahora, no he pretendido más que poner en evidencia que esa dualidad, y aun las nociones mismas de 'alma' y 'cuerpo' tal como ya en tiempos de Platón se entendían, eran del todo desconocidos todavía para los griegos de la época de Homero, como lo seguirán siendo asimismo para la mayor parte de los pueblos de la tierra.

Sobrada obcecación y arrogancia harían falta, desde luego, para concluir de ahí que los griegos de aquel tiempo aún «no habían tomado conciencia» —como acaso algunos dirían— de esas realidades; eso es, que en realidad tenían ellos un alma y un cuerpo igual que nosotros, pero que, con lo primitivos que eran, no lo sabían: lo cual sería ya dar por supuesto sin más que «realidad» es simplemente lo que por tal entendemos nosotros, europeos modernos y adultos, y que todos los demás han vivido en las tinieblas del error y de la ignorancia.

Una conclusión más limpia y más sobria podría ser que aquella gente *realmente* vivía sin tener alma ni cuerpo, ni falta que les hiciera; en otras palabras, que los miembros de culturas distintas¹⁶ (y aun, como en nuestro caso, de distintas épocas de una misma cultura) no sólo nombran las mismas cosas con nombres distintos, sino que efectivamente viven en realidades distintas, incommensurables entre sí: realidades que corresponden a otras tantas maneras de recortar y organizar el material de la experiencia, agruparlo en conceptos y, así, instituir un *cósmos* de objetos definidos y distintos. Como escribía Benjamin Lee Whorf, «cortamos y organizamos la riada y flujo de acontecimientos como lo hacemos principalmente porque a través de nuestras lenguas maternas formamos parte de un 'acuerdo' para continuar haciéndolo así, y no precisamente porque la naturaleza esté segmentada exactamente de la forma en que la dividimos nosotros».¹⁷

Dicho de otro modo: lo que consideramos 'cosas' depende de la lengua que hablamos; cada lengua (y aun, como hemos visto, cada estadio de la evolución de una misma lengua) entraña un modo peculiar de segmentar el material de la experiencia y, por ende, un *cósmos*, una realidad asimismo peculiar. El caso de los orígenes del cuerpo y del alma acaso pueda servir de modesta ilustración a dicha tesis.

Una conclusión más limpia y más sobria podría ser que aquella gente *realmente* vivía sin tener alma ni cuerpo, ni falta que les hiciera.

15. Véase la aguda interpretación de este paso homérico por Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, trad. cast. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1987, pp. 64 ss.; cf. también mi ensayo «Identidad y mimesis. El destierro de los poetas y la constitución del sujeto en Platón», *Mania* n. 2, 1996, pp. 17-23.

16. Me refiero, obviamente, a una situación —tal vez extinta o apenas ya concebible hoy en día— en la que los hombres pudieron vivir efectivamente en culturas o mundos distintos, no al actual espectáculo folklórico de «identidades culturales», meras réplicas de la cultura occidental que hoy ha venido a ser la única dominante en el mundo entero.

17. B.L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, trad. cast. Barral, Barcelona, 1971, p. 270 (hay otra traducción en Círculo de Lectores, Barcelona, 1999).