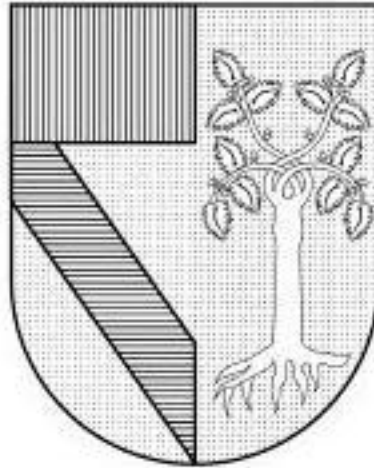


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



MODELOS DE SUBJETIVIDAD EN LA POESÍA ARCAICA
UN ESTUDIO FILOSÓFICO DE LOS POEMAS DE HOMERO Y SAFO

TESIS

QUE PRESENTA

SALVADOR ESCALANTE DÍAZ BARREIRO

PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA

DIRECTOR DE LA TESIS

DR. ANDRÉ LAKS

Para mis padres, para mis hermanos,
para María Paula

Índice

Agradecimientos	i
Prefacio	v
I. Preámbulo metodológico	1
1. El nacimiento del yo	1
2. Tres sentidos del yo	6
3. Los posibles tipos de alma	10
Almas ego	11
Almas de vida	16
El alma de los muertos	18
4. Indicios del yo	21
II. El hombre en Homero: el yo como agente	27
1. El cuerpo de los héroes	28
El alma en el Hades	34
El intelecto de los héroes	38
La identidad de los dioses	42
2. La persona homérica	45
Decisión y agencia en Homero	51
3. El hombre en Homero: conclusión	60
III. La voz lírica en Safo: el yo deseante	63
La poesía lírica	65
El contexto arcaico	67
1. Cuerpo e interioridad en Safo	74
La muerte y el olvido	80
Afrodita y Safo	86
2. La persona en la lírica arcaica	91
Safo como mujer	95
3. La voz lírica en Safo: conclusión	99
IV. La agencia, el deseo, el yo	103
Trabajos consultados	111

Ediciones y traducciones de Homero	111
Ediciones y traducciones de Safo	111
Ediciones y traducciones de otros poetas antiguos	112
Filósofos de la Hélade, siglos VII a IV a. C.	112
Filósofos de Atenas, siglo IV a. C.	112
Pensadores del Imperio Romano	113
Ediciones, traducciones y comentarios de filósofos clásicos	113
Libros y artículos especializados	114
Léxicos consultados	115

Agradecimientos

Es un gusto poder dar las gracias a todos los que hicieron este trabajo posible. Antes que nada, quiero agradecer a mi director, André Laks, por su guía, su paciencia y sus agudos comentarios; aprecio sus consejos como invaluable, no sólo en el proyecto de llevar a cabo una tesis, sino en el de volverme un filósofo. Gracias también a María Elena García Peláez, quien me mostró su apoyo y confianza en cada paso de este proyecto. Hablo en serio cuando digo que ella hizo posible esta tesis. La idea de investigar la subjetividad arcaica me fue sugerida por Alejandro Vigo. Su presencia itinerante pero reiterada en mi desarrollo filosófico ha transformado la manera en la que veo la filosofía. David LévyStone siguió de cerca la elaboración de esta este trabajo. Le agradezco enormemente sus comentarios, objeciones y, sobre todo, el interés que ha mostrado en mi carrera. Gracias a todos mis colegas en la Facultad de Filosofía: nuestras charlas me han llevado a crecer como filósofo y me han permitido un necesario respiro en medio del ajetreo cotidiano. Tuve la oportunidad de presentar una etapa incipiente del tercer capítulo en el seminario de profesores de la Facultad. Los comentarios que recibí me llevaron a replantear muchos de mis supuestos. El trabajo que aquí presento está en deuda con ellos.

El inicio de esta investigación coincidió con el de mi actividad docente. Quiero agradecer al Departamento de Humanidades, a la Facultad de Filosofía y a la Prepa UP por darme esta oportunidad, una de las más valiosas mi vida. Sobre todo quiero agradecer a todos los alumnos que me han tenido que soportar; las discusiones en las aulas mantienen a la filosofía joven. Quiero agradecer especialmente a los alumnos que cursaron el seminario que impartí en verano de 2019, donde presenté este proyecto en su última fase. Sus preguntas, profundas y precisas, sacudieron mi tesis en sus fundamentos y su entusiasmo por los mundos de Homero y de Safo me contagió de ilusiones.

Leonardo Ruiz y, más recientemente, Gustavo González Pacheco me apoyaron tanto en este proyecto que los considero coautores del mismo. Me permitieron descargar muchas de mis obligaciones administrativas en ellos y me aconsejaron

siempre que los necesité. No saben cuánto aprecio trabajar con ustedes. También quiero agradecer a Mauricio Lecón por sus labores como coordinador de la Maestría en Filosofía Antigua. Su trabajo me permitió formar parte de un programa enriquecedor y retador. Gracias a Belinda Mercado, Valeria Tapia, Susana del Río y Evangelina Juárez, quienes han llegado hasta lo imposible para ayudar a lograr que los proyectos de la Facultad y de sus profesores se lleven a cabo. Gracias a la Universidad Panamericana por todas las oportunidades que me ha brindado.

No puedo dejar de mencionar a quienes me han soportado más allá de lo comprensible y me han mantenido en la tierra mientras mi mente tendía a perderse en la Grecia de hace casi tres mil años, a mis amigos: a Diego, Rafael, Vanessa y Sebastián, quienes vivieron este proyecto de cerca, a Joel, Luis Adrián, Paola, Alejandro, Pablo, Sofía, Miguel, Rebeca, Carlos y Katya, a Mariana, Jaime, Fernanda, Alejandra, Víctor, Bernardo y Raúl Omar. Gracias.

Estos años he tenido la oportunidad de visitar periódicamente las comunidades mixtecas de la sierra de Guerrero. Los lazos de amistad que he formado con personas de todos los caminos de la vida son de ahora de los elementos más valiosos de mi vida. Gracias al padre Álvaro Lozano y a mis amigos de Encuentro con México por hacer esto posible. Quiero agradecer también al padre Luis Fernando Valdés López, quien me ha guiado a través de todos estos años.

Gracias a toda mi familia. El apoyo incondicional de mis abuelos, Susana, Salvador y (desde el Cielo) Rosa María, fue mi motor y mi brújula en estos años. Gracias a mis tíos y a mis primos —Escalante y Diaz Barreiro— por querer tanto a este filósofo. Gracias a Mauricio por las grandes charlas. Para mis padres, Salvador y Rosa María, y para mis hermanos, Jerónimo, Mariano, Jimena y Gonzalo, me faltan las palabras. No alcanzaría nunca describir cuánto les agradezco por cómo me han acompañado en mis años profesionales y mucho más allá... Gracias a mi novia, María Paula, por enseñarme que amar es saber acompañar.

Gracias a Dios, *tixa'vi Ndióxi*, por darme la oportunidad de vivir entre ustedes.

Ἔρος δ' ἐτίναξέ μοι
φρένας, ὡς ἄνεμος κὰτ ὄρος δρύσιν ἐμπέτων.

—Safo

Prefacio

Yo

Del latín vulgar *eo*, y éste del latín *ego*

1. Forma que, en nominativo, designa a la persona que habla o escribe.
2. *Fil.* Sujeto humano en cuanto persona.
3. *Psicol.* Parte consciente del individuo, mediante la cual cada persona se hace cargo de su propia identidad y de sus relaciones con el medio (RAE *s. v.* «yo»).

¿Qué significa ser un yo? Si atendemos al diccionario, vemos que esto es, antes que nada, un pronombre: un significador con el que un individuo se señala mientras habla o escribe. Vemos que es también una *persona*. ¿Cómo entender esta palabra? «Sustancia individual de naturaleza racional», la define Boecio. La persona ha sido tradicionalmente definida por su individualidad: es una sustancia única, no puede haber dos como ella, su valor es incomparable con el de cualquier otra. Su característica primordial es la racionalidad, que debe ser entendida como una facultad libre. En este dúo de racionalidad y libertad se ha encontrado tradicionalmente la raíz del valor de la persona. La personalidad es una cualidad ontológica, y cualquier filósofo personalista sostendría que ha acompañado al ser humano desde los albores de su existencia. Sin embargo, podemos preguntarnos si el yo siempre ha sido entendido como persona. La respuesta más probable es negativa, pues la persona es una noción filosófica que se ha desarrollado como fruto de especulaciones de este género. ¿Cómo era entonces visto el yo antes de que los filósofos desarrollaran la noción de persona?

Esto nos lleva a la definición del yo como la parte consciente del individuo. En la Grecia arcaica esta parte es plural, pues una multitud de motores adquieren las funciones que normalmente atribuimos al yo consciente: el θυμός suscita debates internos sobre la conveniencia de un determinado curso de acción (*Il.* 11, 407), desea recompensas (*Il.* 1, 136), se llena de emociones (*Il.* 13, 494), y alberga esperanzas (*Il.* 14, 67), entre muchas otras cosas. Algo similar sucede con el νόος, que

concentra las actividades intelectuales (*Il.* 1, 132; *Od.* 1, 347) y con el μένος, que se encuentra detrás de las acciones guerreras (*Il.* 2, 386-87). Tenemos también al corazón, la bilis y los pulmones como motores de la acción y como sedes de emociones y pensamientos (*Il.* 1, 44, 192, 362).¹ Disuelta la conciencia en órganos distintos, ¿queda también disuelto el yo? Partes importantes de esta definición del yo son la identidad y las relaciones con el medio; las segundas quedan en buena medida bajo el cargo de estos motores internos que, siguiendo la terminología de Ernst Arberman, llamaremos *almas ego* en los casos de θυμός, νόος y μένος y *potencias rudimentarias del ego* en los casos del resto de órganos con funciones conscientes. En el caso de la identidad ocurre algo distinto.

Hay maneras distintas de entender la identidad. Las dos primeras se encuentran en el terreno puramente ontológico: una refiere a la unicidad propia de la persona —todo ser humano, por el hecho de serlo, es alguien distinto de cualquier otro—; la otra refiere a la unicidad propia de cualquier sustancia —toda sustancia individual señala algo determinado (πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν; Aristóteles, *Categorías* 3b10)—. Un segundo grupo se encuentra en el plano epistemológico: la primera refiere a la capacidad de identificar a un individuo, ya sea por su aspecto físico o las acciones que realiza; la segunda, a la capacidad que un individuo tiene de identificarse a sí mismo como sujeto —es decir, a un primer grado de conciencia—; la tercera, al descubrimiento de una dimensión del individuo que lo vuelve no sólo identificable como alguien distinto, sino como alguien único; ésta es una dimensión íntima, de difícil acceso, donde yace lo que en el lenguaje ordinario se llama *el verdadero yo*.² Es posible ver que hay un paralelismo entre los sentidos ontológicos y epistemológicos de la identidad: los primeros dos sentidos epistemológicos refieren a un ser humano identificable como algo determinado, mientras que el tercer sentido refiere a un ser humano identificable como alguien único: una persona.

¹ Cito estos pasajes sólo a título de ejemplo. En apartados siguientes presentaré discusiones detenidas sobre el uso de estas palabras.

² En esta taxonomía retomo la clasificación de yos que Jean-Pierre Vernant lleva a acabo en *L'individu, la mort, l'amour*. En el apartado siguiente discutiré las posibles clasificaciones del yo con mayor profundidad.

En cualquiera de estos casos nos podemos preguntar cuál es la sede de la identidad: el cuerpo, el nombre, las acciones, las decisiones o la manera en la que este conjunto es percibido por la comunidad que lo rodea. También nos podemos preguntar si los sentidos anteriores son verdaderamente separables entre sí: ¿se puede ser un yo en uno de los sentidos epistemológicos sin serlo en el resto?, ¿hay una conexión necesaria entre los planos epistemológico y ontológico de la identidad?, ¿cuál es el proceso mediante el cual se operan los cambios en el yo?, ¿estos cambios son posibles en ambos niveles? El problema de fondo de este estudio es qué significa ser una persona: ¿cuál es la naturaleza de la voluntad y racionalidad humanas y cuál es el papel que el deber juega en ellas?, ¿es posible llevar a cabo una caracterización de la psicología humana en términos no éticos?, ¿cuáles son los requisitos de un retrato de la naturaleza humana para ser un retrato completo?

En el presente trabajo, busco explorar estas preguntas en relación con dos autores arcaicos: Homero y Safo. Busco poner de relieve los retratos del ser humano que encontramos en sus obras para mostrar los elementos que constituyen el mundo interno de sus personajes y discutir en qué medida este mundo interno puede ser llamado un yo: en qué medida encontramos subjetividad en ellos. Sostengo que en estos autores el yo no es la sede de la identidad o la conciencia, sino la cualidad que resulta de la articulación del mundo interno. A él refieren Homero y Safo la identidad, mas no como origen sino como resultado, pues ésta es una cualidad que se ejerce antes de poseerse.

Me intereso en estos autores porque encuentro en ellos manifestaciones destacadas del tipo de yo que encontramos en dos terrenos precursores del pensamiento occidental: la poesía épica y la poesía lírica. Mostraré que en la épica el yo es la articulación de fuerzas vitales a través de la acción; mientras que en la lírica el yo es la articulación de estas fuerzas en el sentimiento y, sobre todo, por medio del deseo. A esta aproximación se le podría objetar que los distintos motivos de la épica y la lírica explican las distintas maneras de retratar a los personajes y, por lo tanto, los distintos modelos de articulación de fuerzas vitales que encuentro en sendas obras, sin que esto impacte en la concepción real del yo que los autores arcaicos tenían. Sin embargo, dado que el yo, al menos en un nivel epistemológico, se identifica con

estos modelos de articulación, el hecho mismo de que haya una distinción importa de manera independiente al motivo que la explica: si el yo se refiere a la consciencia y a la manera en la que ésta origina la identidad, distintas presentaciones de la consciencia y distintas formas la identidad tendrán como correlato a yos distintos.

Tres autores Fungirán como mis interlocutores principales: Bruno Snell, Bernardo Williams y Jean-Pierre Vernant. Mi punto de partida es la tesis de Snell, la cual inaugura este tipo de estudios en torno a la subjetividad arcaica: en *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature* afirma que la mente humana no existía sino hasta ser descubierta y traza la historia de este descubrimiento. Como era de esperarse, esta tesis suscitó fuertes respuestas. Encuentro en Williams una de las posturas más enérgicas y mejor articuladas que buscan responder a Snell. El análisis de los argumentos y presupuestos de Snell que Williams lleva a cabo en *Shame and Necessity* es una de mis orientaciones principales para entrar en discusión con ambos autores.³ Vernant, por su parte, dedicó buena parte de su vida a preguntarse sobre las nociones de individualidad, identidad e interioridad en el mundo griego. Sus estudios de psicología histórica agregan a esta discusión observaciones agudas sobre la constitución del mundo interno griego y los factores culturales en los que ésta se ve reflejada. Pretendo que mi estudio Tome como base la discusión con estos autores para ir más allá de una toma de postura en puntos particulares de la discusión y proveer de un modelo comprensivo que nos permite articular al mundo interno presentado por Safo y por Homero y que nos permita explicar a nivel metodológico las diferencias entre estos autores. Para esto, el trabajo más reciente de Christopher Gill en *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue* me proveerá del marco conceptual necesario.

Este tipo de estudio tiene como antecedente la aproximación filosófica de Georg Wilhelm Friedrich Hegel a la historia del arte. En la *Fenomenología del espíritu*,

³ Williams plantea los problemas fundamentales en la tesis de Snell, que serán abordados principalmente en el segundo capítulo. Tras culminar este análisis, busco superar las categorías de ambos autores a partir del modelo de subjetividad que planteo para comprender a Homero y Safo. Por esto, y porque Williams no trata a los poetas líricos en su libro, estará ausente del tercer capítulo.

en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y, más notablemente, en sus *Lecciones de estética*, Hegel sienta las bases para conocer la mente humana a partir de sus expresiones artísticas. Snell toma un punto de vista eminentemente hegeliano: *The Discovery of the Mind*, o *Die Entdeckung des Geistes* tiene claros ecos de *Phänomenologie des Geistes*. La estrecha asociación que Snell lleva a cabo entre la expresión de la subjetividad humana y su desarrollo es una continuación de la tesis hegeliana sobre la manera en la que el arte expresa la naturaleza humana y, al hacerlo, le da el estatuto de la Idea: la unión de un concepto con su realidad. Busco distanciarme del sistema hegeliano porque pienso que es necesario aproximarse a los textos mismos tratando de hacer a un lado esquemas externos a ellos que podrían sesgar nuestra interpretación. Sin embargo, sus observaciones metodológicas son útiles para la orientación de este estudio y las nociones filosóficas que desarrolló son fundantes tanto para la concepción contemporánea de la subjetividad humana como para la tradición de abordar filosóficamente los textos literarios de la Antigüedad. Por esto, su pensamiento será un necesario telón de fondo que buscaré delinear en el primer capítulo para aclarar la impronta hegeliana de las nociones que están en juego.

Homero es el padre de la literatura occidental, más que sólo de la épica. En él encontramos por primera vez en Occidente al ser humano como un ser articulado: con acciones y motivos, sentimientos y reacciones, con una historia y un destino. Estas características vuelven a la *Iliada* y a la *Odisea* materiales óptimos para el estudio de la subjetividad humana: el mundo interno de sus personajes es una red de motores complejos cuya articulación no queda clara a simple vista. Esto se explica porque tal articulación no se encuentra en una entidad originaria, sino que se da en la agencia. En otras palabras, para Homero el yo es un agente. Este modelo de articulación del yo nos permite entender por qué el cuerpo de los héroes no es presentado como una entidad única, sino como el conjunto de sus partes, y cómo es que partes corpóreas distintas pueden albergar la consciencia, los deseos y las emociones en momentos distintos sin que por este motivo el yo quede fragmentado en una pluralidad de voces que compitan por el protagonismo. Este modelo de articulación nos permitirá comprender la relación que el héroe guarda con su alma en el mundo de los muertos y la medida en la que estas almas pueden ser también lla-

madras yos. Las nociones de identidad, alma de los muertos e inmaterialidad serán clave para esta sección. Para comprender las implicaciones de este modelo, es importante estudiar los fenómenos cognitivos y mostrar cómo la actividad mental de los héroes homéricos muestra una articulación que no se limita al interior, sino que influye en el exterior de los héroes. Nuestro estudio nos permitirá abordar las nociones de interioridad y exterioridad bajo una nueva luz. El mismo modelo puede ser aplicado también para estudiar la subjetividad de los dioses y dotarla de una coherencia que se desvanecería de otra manera. A partir de este análisis podemos abordar las nociones de personalidad, decisión y agencia en Homero y extraer un primer grupo de conclusiones que nos hablen sobre el modelo de subjetividad que mejor explica el mundo interno de sus personajes.

Me parece que este modelo puede ser aplicado de manera análoga a Safo. Es interesante ver cómo en géneros literarios distintos encontramos maneras distintas de estructurar la subjetividad. Me parece que en Safo el contraste entre la lírica y la épica es notable: sus poemas privilegian el sentimiento sobre la acción y la subjetividad sobre los valores objetivos ensalzados en Homero. Safo escribe como mujer poemas sobre mujeres que probablemente eran leídos por mujeres y que se apartan de los ideales masculinos de la épica. Con esto abre la posibilidad de que lo femenino se viva en el arte en primera persona. La categoría de agente que era primordial para articular al mundo interno de los héroes homéricos se invierte para convertirse en la de un paciente cuyo mundo interno se articula en torno al sentimiento, la ausencia y el deseo. Safo sustituye el destino lineal presente en Homero por la ley cíclica del cambio, donde bienes y males sobrevienen de manera alternativa y reiterada a los seres humanos. Un esquema análogo al que utilizamos en Homero nos permite estudiar el yo que emerge de estas nociones: comenzaremos por un estudio del cuerpo en Safo y la unidad que éste alcanza mediante el sentimiento y la percepción; luego veremos las consecuencias de este modelo de articulación en las raras instancias de poemas donde Safo habla sobre la muerte y nos detendremos en las almas ego y las potencias rudimentarias del ego tan recurrentes en los poemas de Safo. En los fragmentos que nos permiten reconstruir un cierto orden de ideas, el mundo interno presentado queda disperso sin el sentimiento como fuerza unifi-

cadora. Debemos detenernos en la relación que los dioses del amor tienen con el mundo interno que presenta Safo, pues no es posible dar una articulación completa del mismo sin tomar en cuenta la omnipresencia de Eros y Afrodita. Tras este análisis, estaremos en condiciones de estudiar qué significa ser una persona para Safo, y cuál es el papel que el deseo juega en su visión de la subjetividad humana.

Este tipo de estudio debe afrontar la objeción siguiente: ¿por qué basar un estudio de la subjetividad humana en la literatura, y no en la filosofía o en un conjunto más amplio de materiales antropológicos? Primero, debo señalar la falta de materiales filosóficos en la época en la que se basa este estudio; sin embargo, nos será útil una precaución adicional señalada por Christopher Gill: no podemos tomar de manera aislada las cosas que dicen Safo u Homero, como si fueran afirmaciones teóricas, sino debemos tomar los distintos pasajes de estas obras como partes de un todo literario (Gill 16-17). A través de este tipo de aproximación formal puede emerger la relevancia filosófica de estas obras. Sobre lo segundo, un panorama general de la psicología arcaica debería recurrir a una gama más amplia de materiales antropológicos. Sin embargo, pienso que un estudio profundo del material literario es un paso necesario —aun si no es suficiente— en el estudio de la constitución de la subjetividad humana en la Grecia arcaica.

I. Preámbulo metodológico

1. El nacimiento del yo

En 1946, Bruno Snell inauguró una problemática que ha llegado hasta nuestros días: de acuerdo con Snell, el mundo europeo asume de manera irreflexiva que su manera actual de pensar es la que siempre ha existido. No cae en cuenta de que su mentalidad sólo existió hasta que fue creada por personas, y surgió del conocimiento que éstas tuvieron de sí mismas. La noción misma de autoconocimiento, de acuerdo con Snell, es propia del pensamiento europeo. Surgió con la lírica arcaica y se desarrolló en la tragedia y la filosofía. No existió siempre, pues el yo, el intelecto, la mente y el alma no existen si no es mediante nuestra comprensión de ellos (pos. 59). En suma, los griegos no sólo trazaron el mapa de nuevos temas de conocimiento, sino descubrieron la mente humana (pos. 48).

Es pertinente detenerse un momento en la tesis de Snell: el autor sostiene que objetos como el yo o el intelecto pertenecen a un conjunto particular de entidades. No son inventos humanos; pues, «as a rule, inventions are arbitrarily determined; they are adapted to the purpose from which they take their cue» (pos. 48). Pero tampoco son descubrimientos a la manera del descubrimiento de un continente, pues éste, a diferencia del intelecto, existía antes de ser descubierto. En suma, los griegos descubrieron el yo; pero, para que éste llegara a existir, era necesario que fuera descubierto. La única manera de descubrirlo es mediante el conocimiento que una persona tiene de sí misma. En tiempos de Homero, de acuerdo con la evidencia recolectada por Snell, no se había operado aún este descubrimiento.

Las observaciones de Snell pueden dividirse en dos órdenes: unas, de orden lingüístico, parten del vocabulario de Homero: el poeta carece de una palabra para referirse al alma o al cuerpo como un todo. Las otras observaciones son de orden conceptual: los héroes de Homero, de acuerdo con Snell, no cuentan con una di-

mención interna donde se originen sus pensamientos y decisiones:

Here again there is no denying that the great heroes of the Homeric poems are drawn in firm outline; and yet the reactions of an Achilles, however grand and significant, are not explicitly presented in their volitional or intellectual form as character, i.e. as individual intellect and individual soul. [...] For the existence of the intellect and the soul are dependent upon man's awareness of himself (pos. 102-12).

Los héroes de Homero, piensa Snell, —y Homero con ellos— carecen de esta consciencia. Por lo tanto, el intelecto no existe en ellos a la manera de intelecto, aunque sí existe en cierta manera, según aclara Snell; por esto el lector es capaz de relacionarse con aqueos y troyanos sin reparar en las diferencias que le separan de ellos: hay elementos en su conducta que preceden a las funciones del intelecto y la voluntad, pero que aún no se encuentran integradas bajo el todo del alma (pos. 91-102).

La influencia de G. W. F. Hegel en el pensamiento de Snell es patente. Detennos en la visión de este filósofo acerca del arte griego y su impronta en la subjetividad humana puede ayudarnos a comprender la tesis de Snell y los presupuestos filosóficos que hay detrás de ella. En sus lecciones de Estética,⁴ Hegel busca mostrar que el arte lleva a cabo una espiritualización de lo sensible. Mediante ésta, transmite a su auditorio el conocimiento que el artista posee sobre el mundo —y especialmente sobre el ser humano—. Esto permite que la verdad sea revelada por medio del arte. Hegel considera que el arte clásico (es decir, el arte griego) es, además, el que muestra una mayor correspondencia entre forma y contenido: entre el significado que busca representar y la manera en la que lo representa (84; cap. V, 3, β).

⁴ Hegel dictó lecciones de estética en Berlín de 1820 a 1829, aunque no de manera regular. En 1942, H. G. Hotho publicó la versión revisada de estas lecciones para una edición póstuma de las obras de Hegel. Se basó en las notas del propio Hegel y de sus alumnos. Me apoyo en el libro *Introductory Lectures on Aesthetics*, editado por Michael Inwood, quien acompaña con un comentario y con pequeñas correcciones la traducción que Bernard Bosanquet llevó a cabo de la intrducción a estas lecciones en 1886.

De acuerdo con Hegel, el arte presenta formas y sonidos sensibles para satisfacer lo que él llama «intereses espirituales más altos», pues estos rasgos son capaces de trascender su condición material y hacer eco en las profundidades de la conciencia. De esta manera, de acuerdo con Hegel, lo sensible se espiritualiza y lo espiritual se sensibiliza (44; cap. 3, parte 1, $\gamma\gamma$).⁵ Los intereses espirituales perseguidos por el arte son, en última instancia, la revelación de la libertad del espíritu (61; cap. 3, parte 2, d). Este «elemento racional» sólo existe, de acuerdo con Hegel, en la medida en la que se fuerza hacia el exterior: hacia la conciencia. La manera en la que revela sus contenidos es arreglándolos frente a sí por vía de lo sensible: en el arte. Hegel pone como ejemplo del trabajo del artista el caso un hombre viejo, experimentado en los caminos de la vida. Confrontado con casos particulares, éste es capaz de señalar los intereses de los hombres y de discernir lo valioso en cada caso. Sin embargo, probablemente no sea capaz de articular este conocimiento bajo la forma de reglas y principios generales. El artista procede de modo similar: no es un filósofo con un sistema explícito que busque dar coherencia al mundo; en cambio, su aproximación a temas particulares nos revela un sistema coherente, pero no del todo consciente (44-45; cap. 3, parte 1, β).

La verdad revelada por el artista es, piensa Hegel, la reconciliación de la antítesis que opone a la moral universal con las inclinaciones naturales. El arte presenta que es posible ir más allá de la oposición entre lo que dicta el deber y los impulsos pasionales de la sensibilidad (61; cap. 3, parte 2, d). Al respecto, Inwood comenta que la verdad revelada por el arte no es independiente de los medios utilizados para revelarla. Existe una dependencia mutua. Por esto, la particular reconciliación de

⁵ No me queda claro qué quiere decir Hegel con esto. Inwood comenta que la espiritualización de lo sensible significa que lo sensible es presentado como una mera semblanza de objetos concretos. Inwood niega, contra lo que parecería implicar Hegel, que la semblanza espiritual en sí misma transmita un significado espiritual (128; LVIII, n. 7). Esto se explica porque el producto de arte no puede reducirse a sus condiciones materiales: debe haber sido producido por lo que Hegel llama una actividad espiritual. «The spiritual and the sensuous side —traduce Bosanquet— must in artistic production be as one» (44; cap. 3, parte 1, β).

esta antítesis alcanzada por el arte clásico —y en específico por Homero y por Safo — crea una verdad única: la del espíritu libre (Inwood 141; LXXIV, n. 4). Me parece que este *espíritu libre* es análogo a lo que Snell entenderá como mente o intelecto en su estudio.

Me parece importante explicar dos ideas más expuestas por Hegel en su *Estética* para terminar de enmarcar nuestra discusión: al respecto del arte clásico, el filósofo sostiene que la noción absoluta debe haber sido la que inventó la forma apropiada para la mente concreta, de manera que la noción subjetiva la haya encontrado y adecuado a la espiritualidad individual libre (84; cap. 5, parte 2, β). Con esto, Hegel busca señalar la perfecta conformidad que el arte clásico logra entre forma y contenido: el arte clásico manifiesta la espiritualidad individual libre, principalmente bajo la figura de los dioses antropomórficos. Estos dioses presentan una espiritualidad encarnada en la naturaleza, por lo que las figuras humanas usadas para representarlos son precisas.⁶ Esto lleva a Hegel a afirmar que el arte griego es el más alto de todos, pues en él la forma exterior dada a la Idea es la forma verdadera: el contenido de la Idea expresado por la forma, explica, es el contenido verdadero (81; cap. 5, parte 1, 2). Debido a que la verdad acerca del espíritu cambia conforme progresa la historia del espíritu, habrá distintos tipos de adecuación entre el arte y el absoluto que busca expresarse a partir de ella: cuando el contenido del espíritu esté demasiado indeterminado, el arte será un medio demasiado preciso como para expresarlo; en cambio, cuando el contenido del espíritu trascienda a la naturaleza —y con ella a la materialidad—, el arte, arraigada en lo sensible, será insuficiente para expresarlo. En el arte griego, Hegel encuentra el punto exacto de perfecta concordancia.

Estas consideraciones nos llevan a comprender la noción de mente humana que Snell supone: una cuyo rasgo definitivo es la espiritualidad y en la cual la interioridad se manifiesta mediante la producción artística. Por eso el arte es capaz de revelar la verdad acerca de la subjetividad humana. Un rasgo fundamental de esta

⁶ Para una descripción general del papel que el arte clásico juega en Hegel, véase la introducción de Inwood y la entrada de Stephen Houlgate sobre la *Estética* de Hegel en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (sec. 6.2.2).

manifestación —como la de cualquier manifestación artística— es la conciliación entre el deber y la naturaleza. Por esto la ausencia de una noción clara de ley moral en los héroes homéricos llevará a Snell a negar que la mente libre exista en ellos: la concordancia entre deber y naturaleza que muestra Homero está cargada hacia la naturaleza. Las categorías mentales no tienen de acuerdo con Hegel una existencia propia sino hasta que son manifestadas —y de esta manera, autoevidenciadas para la mente misma—. Por esto podemos entender la importancia que Snell da a los argumentos a partir de la ausencia. La falta de una palabra para designar al cuerpo en su conjunto o a la mente en su conjunto lo llevará a negar la existencia propiamente dicha de estos objetos.

Dada la importancia del artista en la concepción hegeliana de la progresión del espíritu, podemos entender que el culmen de las producciones artísticas de la sociedad arcaica —los poemas de Homero y de los grandes líricos— sean para Snell una evidencia sobre el tipo de mentalidad de la época más concluyente que la de los códigos jurídicos, las prácticas funerarias o los testimonios acerca de la moral popular. El artista no sólo presenta de manera prístina la concepción antropológica de su periodo, sino es capaz de superar esta concepción para aclarar a su comunidad lo que en cierto modo ésta ya sabe, pero para lo cual no había encontrado palabras. En lo que sigue, cuestionaré cada uno de estos presupuestos.

La concepción que Hegel tiene sobre el artista no sólo es importante para Snell; también lo es para la justificación de mi estudio. De acuerdo con Hegel el artista manifiesta la verdad de manera análoga a como lo hace un anciano experimentado. Aunemos a este hecho la sensación frecuente de encontrar en una obra de arte una expresión perfecta de cierto aspecto de la naturaleza humana. Sin seguir principios del todo comunicables, los grandes artistas logran decir la verdad acerca del hombre. Probablemente los escuchas de Homero y Safo comparten con nosotros, con milenios de por medio, esta sensación.

En lo que sigue de este apartado discutiré la tesis de Snell, para lo cual me serán útiles la clasificación del yo antiguo que Jean-Pierre Vernant realiza y el estudio de los distintos tipos de alma que lleva a cabo Jan Bremmer. Me serviré de ellos para evaluar la crítica que Bernard Williams hace a Snell y extraer los criterios

para determinar qué tipo de yo está en juego en los pasajes que revisaré en este trabajo. Tales criterios suponen definir los estatutos posibles del yo, es decir: ¿de qué maneras es posible que una persona se vea a sí misma y en qué consiste este sí mismo que la persona ve?

2. Tres sentidos del yo

Jean-Pierre Vernant, en *L'individu, la mort, l'amour*, distingue tres sentidos del yo según una clasificación que él mismo llama arbitraria; pero que permite un primer análisis de los significados del término central de mi estudio.

El yo, en primer lugar, refiere a «el individuo en estricto sentido: su lugar, su papel en su grupo o sus grupos; el valor que le es reconocido; el margen de manobra que le es permitido, su autonomía frente a su encuadramiento institucional» (1458; mi trad.). La categoría de agente y la descripción del papel que la persona tiene en un grupo son las bases de este conjunto semántico. En suma: el yo-individuo es el yo que se presenta como un ser singular bajo su aspecto observable por un tercero.

En segundo lugar, el yo denota al sujeto: «cuando el individuo, expresándose en primera persona y hablando en su propio nombre, enuncia ciertos rasgos que hacen de él un ser singular» (1458; mi trad.). No cualquier enunciación en primera persona del individuo entra en esta clasificación: éste debe estar hablando en su propio nombre y refiriendo a características que lo distingan de los demás. Estas condiciones están lejos de ser redundantes pues, como mostraré más adelante, las enunciaciones en primera persona pueden referir a un yo biográfico o a un yo ficticio, por lo tanto, no siempre dan voz al autor del enunciado (Slings 17-19); de igual manera, no cualquier enunciación en primera persona habla de rasgos distintivos del individuo. Tomo entonces lo central de esta definición: el yo-sujeto se presenta, al igual que el yo-individuo, como un ser singular; pero bajo su aspecto observable desde su propia perspectiva, no ya desde la de un tercero.

Encuentro esta descripción cuestionable: ¿es necesario para adquirir la categoría de sujeto enunciar rasgos que hagan del individuo un ser singular?, por ejemplo, ¿Safo sería un sujeto por expresar continuamente su deseo como opuesto a lo que es socialmente aceptado, mientras que Píndaro, que encarna los valores de la aristocracia del siglo V, no lo sería? Me detendré en estas preguntas más adelante. Por ahora, acepto que ser un narrador que nos revela en primera persona datos biográficos es fundamental para ser un yo-sujeto.

Finalmente, el yo refiere a la persona:

L'ensemble des pratiques et des attitudes psychologiques qui donnent au sujet une dimension d'interiorité et d'unicité, qui le constituent au-dedans de lui comme un être réel, original, unique, un individu singulier dont la nature authentique réside tout entière dans le secret de sa vie intérieure, au coeur d'une intimité à laquelle nul, en dehors de lui, ne peut avoir accès, car elle se définit comme conscience de soi-même (1458).

Lo esencial de esta concepción del yo es su dimensión interior. Es el yo alcanzable mediante la introspección y expresado en diarios y confesiones. La falta de este tipo de escritos en la antigüedad son para Vernant un signo de la falta de esta dimensión del yo en esa época. De acuerdo con él, incluso las autobiografías ignoran la intimidad del autor. Volveré con frecuencia a esta aseveración, pues me parece un error grave el que Vernant no considere la presencia de elementos biográficos profundamente íntimos que salen a relucir particularmente en la lírica, y que podemos encontrar ya presentes desde la épica (cito como ejemplos la poesía de Safo y el canto 20. 17-18 de la *Odisea*).⁷

Antes de proseguir con esta línea de investigación, es importante aclarar lo siguiente: a lo largo de mi investigación, evitaré en la medida de lo posible la disyuntiva entre el yo biográfico y el yo ficticio: la pregunta sobre si la persona que

⁷ Véase más abajo mi discusión sobre Safo, especialmente, sobre su poema 16. Bernard Williams discute *in extensu* el pasaje mencionado de la *Odisea*, donde Odiseo se controla a sí mismo exclamando: «Aguanta, corazón, que cosas más perras hubiste de soportar» (*Od.* 20, 18).

arrojó el escudo fue Arquíloco, si la persona enamorada era Safo o, en suma, sobre si algo de lo que leemos en los poemas pasó en realidad. Me inclino por la postura de S. R. Slings al respecto: la cuestión no se puede zanjar con argumentos generales sobre el grupo heterogéneo que conforma la lírica arcaica: es importante atender a cada poema para preguntarnos sobre quién habla en él. Además, el yo biográfico y el yo ficticio son los dos polos en un rango continuo de posibilidades: un poema puede mezclar aspectos biográficos con aspectos ficticios, de manera que estas alternativas no son opciones excluyentes. Un poema ficticio puede decirnos mucho sobre el autor y un poema biográfico puede tener varios elementos de ficción (Slings 17-19).

Al margen de si el poeta se encuentra o no en sus líneas, mi pregunta es por la idea de yo que encontramos en ellas. Por economía del lenguaje, me referiré a este yo poético usando el nombre del autor; pero debemos recordar que el Arquíloco que arrojó el escudo no es idéntico al Arquíloco que escribió sobre un Arquíloco que arrojaba un escudo.

Vernant describe al yo-persona en términos de unicidad, de originalidad y de una intimidad a la cual nadie más que él puede tener acceso (*L'individu* 1458). Podemos ubicarlo en la misma categoría que el yo-sujeto, pero en el extremo: el yo como sujeto nos habla de rasgos distintivos observables por él mismo; como persona nos habla de rasgos únicos a los que sólo él tiene acceso. El yo-persona es el yo del secreto. Tiene algo de incomunicable, las palabras lo señalan pero ¿pueden revelarlo?

Nos enfrentamos con un problema de varias aristas que corren por vías metodológicas y filosóficas: Vernant asume que la verdad sobre el propio ser sólo es accesible por vía de la introspección. Esto es cuestionable desde el punto de vista psicológico: desde Freud, corrientes de toda índole pretenden explicar la mente humana y sus actos mejor de lo que el individuo mismo puede explicarlos —y han tenido, en buena medida, éxito—. Podemos preguntarnos si el yo-persona se identifica con la realidad objetiva de la ontología humana o con la percepción subjetiva que el yo tiene de ésta. Me explico: imaginemos que, en realidad, las acciones humanas se explicaran por el conjunto de circunstancias ambientales que un sujeto ha

vivido, mientras que el yo fuera sólo la zona de conflicto entre estas circunstancias. Ésta sería la realidad ontológica detrás del yo y todo lo que volviera única a la persona quedaría explicado de esta manera. Esta realidad ontológica, sin embargo, no se identificaría con el yo-persona. Este yo tiene una realidad vivida. Nos habla sobre la manera en que la persona se vive a sí misma, la cual nos dice algo sobre la realidad objetiva de su ser pero no debe confundirse con ésta.

Vernant sólo considera la introspección como vía de acceso a esta cara del yo; me parece que deja de lado otra vía importante: la observación externa. Por una parte, nunca tendremos acceso directo a la interioridad de otro yo: las palabras que use para describirse a sí mismo, incluso si es completamente honesto, serán ya una primera mediación. Vemos que el yo-persona y el yo-individuo convergen: pues cualquier yo que no sea el propio sólo es estudiable bajo su aspecto observable por un tercero. Este aspecto observable varía dependiendo de qué grado de acceso tenga quien lo estudia; pero no se identifica jamás con el contenido de la introspección. Por otra parte, la introspección no es la única vía de acceso a la interioridad del yo. Es común la experiencia de sentir que alguien más es capaz de explicar nuestro mundo interno mejor que nosotros mismos; en buena medida, por esto recurrimos a psiquiatras, confesores o amigos, para que nos muestren la realidad sobre nuestro ser. Las acciones humanas tienen cierta transparencia: para el observador perspicaz, delatan algo sobre la persona que hay detrás de ellas. De esta manera, el yo-individuo nos provee de un acceso insospechado al yo-persona.

Lo mismo ocurre con nuestros autores. De ellos sólo quedan vestigios. «The field which we survey is littered with sorry ruins», afirma Snell (46). Es a partir de estas ruinas que buscamos acceder a las ideas sobre el yo que cada uno de ellos tenía. Sin embargo, también estas ruinas tienen cierta transparencia.

A final de cuentas, las categorías definidas por Vernant son categorías no estrictas (*L'individu* 1458). A partir del análisis anterior, podemos ver que se comunican entre sí. Sin embargo, debemos de tener cuidado de no permitir que esta comunicabilidad nos lleve demasiado lejos. Uno de los presupuestos de la psicología histórica es que las estructuras mentales humanas han cambiado a lo largo de los siglos: los aspectos del yo que hoy remiten el uno al otro no necesariamente estaban

conectados entre sí de la misma manera en la antigüedad —de hecho, no necesariamente existían—. ¿Cómo responder a esto? La única manera de hacerlo es atender a los textos y a la idea de yo que emerge de ellos.

Una noción fundamental para estudiar al yo es la de alma. Muestra de esto es que la falta de un alma unitaria en los poemas homéricos llevó a Snell a sostener que no había una noción del yo en Homero. Por esto es pertinente recurrir al detallado estudio de Jan Bremmer sobre el concepto de alma en la Grecia arcaica para aclarar los significados asociados a esta idea.

3. Los posibles tipos de alma

En *The Early Greek Concept of the Soul*, Bremmer toma como premisa la conclusión de Snell: no hay una idea unificada del alma en Homero. Sin embargo, sí hay un universo de palabras asociadas a funciones que más tarde serían atribuidas al alma, y que Bremmer, siguiendo los estudios del antropólogo Ernst Arberman y su discípulo, Ake Hulthkrantz⁸, agrupa como distintos tipos de almas.

Tenemos las almas corporales, que dan al cuerpo vida y consciencia, y el alma libre, que representa la personalidad individual. El alma libre está activa durante la inconsciencia e inactiva durante la consciencia, cuando el individuo consciente la reemplaza. El alma del cuerpo está dividida en partes que se agrupan en dos categorías: alma de vida y alma ego (9).

El alma ego, de acuerdo con Hulthkrantz, es el conjunto de potencias detrás de actos y fases de la vida consciente (Bremmer 53-54). Es similar a nuestra noción de ego; pero no es una expresión de la personalidad del individuo; es más bien «un ser dentro del individuo que lo dota de pensamiento y voluntad» (60; mi trad.). Tal dis-

⁸ Véase Ernst Arberman. «Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien, I». *Le Monde Oriental*, núm. 20, 1926, 85-222 y Ake Hulthkrantz. *Conceptions of the soul among North American Indians: A study in religious ethnology*. The Ethnographical Museum of Sweden, núm. 1, 1953.

tinción puede parecerse extraña, mas no lo es en las culturas antiguas: Hultkrantz sostiene que las propiedades que hoy en día atribuimos a la persona como un todo eran atribuidas a una serie de objetos específicos cuya relación con el todo no nos es clara: ¿era una parte?, ¿de qué manera estaba integrada en el todo?, ¿se distinguía real o mentalmente?

Almas ego

El alma ego está representada principalmente por las palabras θυμός, νόος y μένος, aunque también hay algunos órganos con atributos psicológicos que Bremmer llama *potencias rudimentarias del ego*, éstos son los φρένες y los πραπίδες, el χόλος, ‘bilis’, καρδία y κῆρ, ‘corazón’, y ἦτορ, cuyo significado no queda del todo claro, pero que parece ser el corazón o algo en la zona del pecho, posiblemente identificable con el θυμός.⁹ Bremmer asocia la desaparición de atributos psicológicos de estos órganos con el desarrollo del alma ego (61-63).

El θυμός es, antes que nada, la fuente de las emociones (54). También todas las funciones mentales en Homero caen bajo su esfera o la del νόος (8); sin embargo, las actividades intelectuales del θυμός no son las de un *armchair scholar*, como dice Bremmer; sus deliberaciones tienen lugar en situaciones difíciles y atmósferas cargadas de emociones.

Detengámonos un momento en el caso de los φρένες, el órgano que contenía al θυμός. Tradicionalmente, se ha interpretado como ‘diafragma’. Onians se opone esta interpretación. En el siglo V, explica, la escuela hipocrática llamó φρένες al diafragma, al igual que Platón. Apoyados en esto, lectores antiguos y modernos de la *Iliada* han leído esta palabra de acuerdo con Platón y los hipocráticos.

¿El θυμός puede estar contenido en el diafragma? El θυμός es también llama-

⁹ Bremmer afirma que ἦτορ significaba, en un inicio, una vena y pasó a significar ‘corazón’. Onians muestra que esta asignación de significado es más compleja. Si bien el ἦτορ se ubica en el pecho, no parece ser el corazón sino algo que está o dentro del pecho o dentro del corazón y se encuentra asociado al θυμός (Onians 81-82).

do *alma de sangre* por los intérpretes, pues parece ser una sustancia vaporosa (Θυμιάω significa ‘quemar para producir humo’; LSJ).¹⁰ ¿El diafragma, esa fina lámina muscular rosada que separa los órganos del tórax de los del abdomen, es apto para contener al asiento de la vida consciente?, se pregunta Onians. Parecería que no puede contener nada, por ser bidimensional; sin embargo, Homero frecuentemente habla del θυμός como lo que se mueve, está o se coloca *dentro* de los φρένες, lo cual implicaría que éstos tuvieran una forma apta para funcionar como recipientes. Esta lámina rosada tampoco debería ser llamada con el plural φρένες o descrita como μέλαινοι o ἐμφιμέλαινοι, ‘negro’ o ‘negruzco’. En vez de apoyarse en la terminología médica y filosófica posterior, Onians busca ir a textos más cercanos a la *Odisea* y la *Iliada* para averiguar el significado de este término (23).

Tras un minucioso examen del texto homérico y otros textos arcaicos, Onians concluye que los φρένες deben ser los pulmones. Esto parte de el hecho de que los órganos (en plural) negruzcos que contienen algo vaporoso (*i. e.* al θυμός) podrían ser los pulmones, que contienen el aire (23).¹¹ ¿Cómo explicar esta asociación entre los pulmones y el pensamiento? Tenemos, primero, una conexión entre la respiración y las emociones que la alteran; también, los griegos antiguos creían que los pensamientos son palabras y las palabras son respiración: Safo hablaba de las ἔπεα ἄερα, ‘las palabras —o los poemas épicos— en el aire’. De manera adicional, los griegos de esta época no estaban familiarizados con la escritura, por lo que la conexión entre el pensamiento y el habla debía haber sido aún más fuerte. Dadas estas premisas, la identificación del órgano del pensamiento con el órgano de la respiración es natural (67-68). «Deep reflection —afirma Onians— is conversation of one's self with one's θυμός or of one's θυμός with one's self» (13).

A partir de esto, podemos concluir que el θυμός no es una función ni un alma de sangre, sino la respiración: los φρένες, en donde se aloja el θυμός, son, de acuer-

¹⁰ Sin embargo, Onians cuestiona que el θυμός sea un alma de sangre: éste abandona el cuerpo sin que haya sangre derramada y Homero no lo conecta con la sangre sino con el aire y la respiración (Onians 44).

¹¹ La evidencia completa presentada por Onians es demasiada como para ser replicada en este trabajo. Es posible consultarlas en las páginas 23-30 de *The Origins*.

do con la evidencia presentada anteriormente, los pulmones, que contienen a la respiración, y ésta es, al igual que el θυμός, vaporosa y a veces visible, como nota Onians (44). Esto nos ayuda a entender las asociaciones entre el θυμός y el viento que encontraremos en Safo y Homero. Dado que la sangre es el líquido caliente que se encuentra en el corazón y en los pulmones que lo rodean, el θυμός que surge de los pulmones debe ser un vapor proveniente de la sangre. Por esto explica Onians: "This θῦμος is not the blood-soul as opposed to the breath-soul nor indeed mere breath but breath related to blood" (48). Debido a que el θυμός está relacionado con la respiración y, de ahí, con la sangre, es comprensible que la sangre sea relevante para la inteligencia y el carácter moral.

Un alma ego que es más difícil identificar con un componente físico es el νόος. Bremer piensa que nada en él sugiere un origen corporal: no puede ser golpeado, atravesado o apagado (57) y, como nota Onians, puede expresar un propósito, un acto o el resultado de un acto de conciencia (83). Se trata de la mente o sus actos: pensamientos o propósitos. Se ocupa de notar hechos presentes o imaginar hechos futuros; mientras que los φρένες razonan sobre éstos (Bremmer 61).

Sin embargo, no parece ser realmente inmaterial. Onians señala que es algo que define al θυμός, "as e.g. a current in a sense consists of but defines, controls air or water" (83). Hay pasajes, notados por Onians, que sugieren su identidad con el corazón, como cuando Paris le dice a Héctor:

αἰεὶ τοι κραδίη πέλεκυς ὧς ἐστὶν ἀτειρῆς
 ὅς τ' εἶσιν διὰ δουρὸς ὑπ' ἀνέρος ὅς ῥά τε τέχνη
 νήϊον ἐκτάμνησιν, ὀφέλλει δ' ἀνδρὸς ἐρωήν·
 ὧς σοὶ ἐνὶ στήθεσσι νόος ἐστί.

Tu corazón siempre es inflexible, cuál hacha
 que en la madera penetra cuando está en manos del hombre
 que con pericia talla una quilla y ayuda el ímpetu de aquélla.

¡Tan intrépida es la voluntad [νόος] que hay dentro de tu pecho! (*Il.* 3, 60-63).¹²

Onians toman la evidencia para pensar que el νόος es una manera de definir al θυμός de pasajes como el libro 14 de la *Odisea*, donde, de vuelta en Ítaca y disfrazado de mendigo, Odiseo se encuentra con un porquero. Renuente de mostrar su identidad sin antes probar el porquero, Odiseo finge haber sido un soldado en Ítaca y le cuenta una historia sobre la vez en la que, estando de campaña con Odiseo, olvidó su manto en medio de una tormenta de nieve. En medio de la noche, le había dicho a Odiseo:

«διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
οὐ τοι ἔτι ζωοῖσι μετέσσομαι, ἀλλὰ με χεῖμα
δάμναται: οὐ γὰρ ἔχω χλαῖναν: παρά μ' ἦπαφε δαίμων
οἰοχίτων' ἔμεναι: νῦν δ' οὐκέτι φυκτὰ πέλονται».
ὥς ἐφάμην, ὁ δ' ἔπειτα νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ,
οἶος κείνος ἔην βουλευέμεν ἠδὲ μάχεσθαι...

«Divino Laetrida, habilidoso Odiseo, te diré:
entre los vivos ya no voy a estar, sino que me mata
la tempestad, pues no tengo manto; algún dios me sedujo
a venirme tan sólo con túnica: ahora, ya no hay escape».
Así dije, y él, luego tuvo este proyecto en el ánimo
—él era bueno en cuestión de planear y librar un combate—... (*Od.* 14,
486-91).

Odiseo contrasta el estado del soldado ficticio, quien se describe como seducido (o engañado) por un dios: μ' ἦπαφε δαίμων, con el de Odiseo, único en las deliberaciones y en las batallas: κείνος ἔην βουλευέμεν ἠδὲ μάχεσθαι. Esto explica que de inmediato Odiseo haya tenido un pensamiento en su θυμός. Para esta manera

¹² El paralelismo entre καρδίη y νόος en este pasaje es tal, que le permite a Robert Fagles traducir: «The heart [καρδίη] inside you is always tempered hard, / like an ax that goes through wood when a shipwright / cuts out ship timbers with every ounce of skill / and the blade's weight drives the man's stroke. / So the heart [νόος] inside your chest is never daunted».

de comprender al νόος, es importante tomar en cuenta que el θυμός es visto por Onians como aire: por esto, el sintagma ἐνὶ θυμῷ no debe ser entendido como si el νόος fuera un elemento físico adicional que flotara en el aliento de Odiseo, sino una manera de cualificarlo, como si el θυμός, asaltado por un pensamiento brillante, se transformara en νόος.

Bremmer señala dos características del νόος que le dan un papel relevante en la historia de las concepciones sobre el alma: el νόος era usado hablar de un tipo de observación que no realizaban los sentidos, pues acontecía en el interior del agente. Como ejemplos, Bremmer cita a Parménides («Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento las cosas están presentes» —B 4.1—) y a Empédocles («Obsérvala con el intelecto, no quedes con ojos de asombro» —B 17.21—). De acuerdo con Bremmer, esto culminó en la idea de Platón del νόος como ojo del alma (40). En segundo lugar, la capacidad del pensamiento para viajar a cualquier parte lo asocia con la independencia propia de un alma distinta del cuerpo: el alma libre (41).

El μένος, la tercera de las almas ego, es escrito por Bremmer como «a momentary impulse of one, several, or even all mental and physical organs largely directed toward a specific activity. The impulse, although observed by the subject, can only be influenced by him to a limited extent» (57-58). De las representaciones del alma ego, ésta es la más propensa a ser afectada por el influjo de un dios. Onians nota cómo éste era transferido por los dioses mediante la respiración; por lo tanto, contrario a lo que piensa Bremmer, debe haber sido una sustancia física (51). El Liddell-Scott-Jones recoge el significado de μένος como ‘furia de batalla’ y cita al respecto la *Iliada* 2, 386-87:

οὐ γὰρ παυσωλή γε μετέσσειται οὐδ’ ἠβαιὸν
εἰ μὴ νύξ ἐλθοῦσα διακρινέει μένος ἀνδρῶν.

Pues no habrá entre tanto siquiera el más mínimo descanso,
sino la noche, que al llegar separará la furia de los guerreros.

La categoría de alma ego será fundamental para mi estudio; la de potencia rudimentaria del ego, en cambio, no. Bremmer distingue entre ambas porque las primeras no tienen un correlato físico claro, mientras que las potencias rudimenta-

rias del ego sí lo tienen. Pienso que esta distinción no es satisfactoria: por una parte, es posible asociar al θυμός y al μένος a la respiración, y al νόος con el θυμός, como muestra Onians (48-51); además de que no queda del todo clara la referencia corporal de algunas de las potencias rudimentarias del ego, como el ἦτορ: como mencioné más arriba, Bremmer lo interpreta como corazón y Onians como algo dentro del pecho o dentro del corazón que está sociado al θυμός. Por otra parte, las llamadas potencias rudimentarias del ego, como veremos a continuación, tienen con frecuencia papeles tan destacados en la vida psicológica del individuo como las almas ego mismas, de manera que no es posible trazar una jerarquía entre ellas respecto a sus funciones. Por estas razones, no conservaré la distinción entre almas ego y potencias rudimentarias del ego. En general, me referiré al conjunto de estos motores psicológicos como *almas ego*. Una distinción relevante es posible: en la muerte de los héroes las potencias rudimentarias del ego no se dispersan, como sí lo hacen el μένος y el θυμός —y por tanto el νόος—. En estos casos, en ocasiones mantendré ambos términos para evitar confusiones.

Almas de vida

Las almas de vida eran responsables de las distintas actividades corporales. Entre ellas, destaca el alma de la respiración, *the soul of great possibilities*, según Hultkrantz. Bremmer no se detiene a estudiar este tipo de almas porque, de acuerdo con él, éstas habían sido absorbidas por el alma libre para la época homérica (a partir de la cual Bremmer inicia su estudio). Sin embargo, existen razones para pensar que esta unificación todavía no se había llevado a cabo en tiempos de Homero: si la argumentación de Onians es correcta y el θυμός es el alma de la respiración y la ψυχή se distingue de éste, vemos que la unificación de estos tipos de almas

debe ser pospuesta para épocas posteriores.¹³

De acuerdo con la descripción de Bremmer, la *psychē* está ubicada en una parte no especificada del cuerpo, no está activa cuando el cuerpo está activo, abandona el cuerpo durante los desmayos, no tiene atributos físicos o psicológicos, es una precondición para la continuación de la vida y representa al individuo después de la muerte. No tiene conexiones físicas o psicológicas; sólo podemos decir que el cuerpo muere cuando la *psychē* lo ha abandonado para siempre. Aunque sólo está activa fuera del cuerpo, su existencia en este mundo depende de éste y viceversa (16-21).

La *ψυχή* muestra los aspectos del alma libre descritos por Bremmer como alma de los muertos y alma de sueño. En tiempos posteriores a Homero —notablemente con el pitagorismo— podemos ver que el alma abandona al cuerpo mientras éste entra en un trance. Según Hipócrates, mientras el cuerpo duerme el alma lleva a cabo las funciones de ambos. Esto ilustra una característica típica del alma libre que está ausente en Homero: el alma se activa tan pronto como el cuerpo se duerme (51-52). En Homero, en cambio, la *psychē* no representa al individuo en sueños o en estados de inconsciencia (18-20). Ante esto Bremmer cita la interpretación de Dodds, quien ve en esto una ruptura entre Homero y los autores posteriores, fruto del encuentro entre la Grecia antigua y el chamanismo. Bremmer, en cambio, piensa que esto se encuentra en perfecta sintonía con la noción de alma libre en Homero (24-26). Él piensa que las características de la *psychē* como alma de sueño descritas en Píndaro e Hipócrates no tuvieron lugar en la tradición épica porque en ésta sólo encontramos sueños que buscan transmitir mensajes divinos y, debido al tema de estos poemas, no contamos con descripciones de un viaje del alma como las que nos brindarán tradiciones posteriores (52).

Onians sugiere que la *ψυχή* podría identificarse con la sombra: Homero la

¹³ Sería interesante estudiar las implicaciones de esta observación para la historia de unificación del alma: de acuerdo con Bremmer, existe un proceso común a las lenguas atascana, hindú, estonia, finesa, rusa, vogul y, quizá, latina: el alma de la respiración absorbe al alma libre original que, a su vez, se convierte más adelante en el alma unitaria (23-24). Si el proceso de unificación es distinto en el mundo griego, ¿se puede mantener el mismo esquema explicativo?

describe como tal tras la muerte (*Od.* X, 495). Al respecto, cita una anécdota de la Grecia del día según la cual quien entraba en el precinto de Zeus Liceo perdía su sombra y moría después de un año (Onians 95; n. 4). Le parece que es posible ubicarla en la cabeza, la cual es vista como especialmente valiosa —ante el peligro, los héroes se preocupan por perder sus cabezas¹⁴— y en cuanto un héroe muere su cabeza pasa a referir metonímicamente al todo.¹⁵ Así ocurre con el cadáver de Patroclo en *Il.* 23, 135-37, y con el de Héctor en *Il.* 24, 710-12, por recordar algunos ejemplos (Onians 98). Esto explica también la importancia de asentir con la cabeza para garantizar el cumplimiento de una acción, como lo hace Zeus en el libro primero para asegurarle a Tetis el cumplimiento de su palabra (*Il.* 1, 514-30). Onians sugiere que esto implica que quien jura involucra a su ψυχή, la fuente de su vida, como garante de su palabra.

El alma de los muertos

En el canto 23 de la *Iliada*, la ψυχή de Patroclo se presenta ante Aquiles para darle indicaciones sobre su entierro y pedirle:

καί μοι δὸς τὴν χεῖρ': ὀλοφύρομαι, οὐ γὰρ ἔτ' αὖτις
νίσομαι ἐξ Ἄϊδαο, ἐπὶν με πυρὸς λελάχητε.

Dame también la mano, lo pido por piedad. Pues ya no volveré
a regresar del Hades cuando me hagáis partícipe del fuego
(*Il.* 23, 75-76).

El comportamiento de la ψυχή de Patroclo en este pasaje manifiesta claramen-

¹⁴ Entre otros pasajes, Onians cita las palabras de Hermes a Odiseo, quien le da un remedio (φάρμακον) para protegerse de los encantamientos de Circe: «¡Mas, anda! Yo te voy a salvar y a librar de los males. / ¡Anda! Con este buen fármaco, a casa de Circe / vete: él podría alejar de tu testa el día malhalado» (*Od.* 10, 286-88).

¹⁵ La cabeza se identifica con el hombre vivo como un todo en una ocasión, cuando Agamenón se refiere a Teucro como *cabeza amada*.

te atributos psicológicos: el rencor porque Aquiles haya descuidado su cadáver, el deseo de entrar al Hades, el ansia por abrazar a Aquiles una última vez... La actividad psicológica y física del individuo en vida radica en las almas ego;¹⁶ no en la ψυχή. Sin embargo, como Bremmer señala (24 ss.), ya desde la vida la *psychē* muestra una actividad psicológica propia cuando abandona al cuerpo en trances y desmayos. En la muerte conserva una pequeña parte de esta actividad psicológica —si bien pierde la mayoría—; un ejemplo de esto es que Tiresias sea, como afirma Circe, el único de los muertos cuya muerte permanece inalterada, «τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι» (*Od.* 10, 493).

La ψυχή que encontramos en el pasaje citado de la *Ilíada* es el εἶδωλον de Patroclo, su ‘sombra’, según traduce Emilio Crespo, «en todo parecida a él» (23, 66). Al enfatizar el parecido entre ambos, Homero pone de relieve que, de hecho, son diferentes. Ya Hultkrantz había notado que la identificación del alma libre con el difunto no era autoevidente para los indígenas norteamericanos (Bremmer 77). Por esto, es importante aclarar de qué manera el alma representa al individuo. En su comentario a este pasaje, Bremmer infiere a partir del uso de la palabra εἶδωλον que, para los griegos antiguos, los muertos se veían exactamente igual que los vivos (79). Parecidos en todo, menos numéricamente: este pasaje nos muestra que la ψυχή tras la muerte no es exactamente la misma que la persona viva: es su representación.

En este sentido, Vernant afirma: «Stèle funéraire et *psychè* traduisent de deux façons complémentaires le nouveau statut social du mort, son existence dans un au-delà qui se manifeste à l'univers humain sur le mode de l'absence» (*Entre mythe et politique* 2130). Vernant niega que los griegos tuvieran una noción de supervivencia individual, más allá de la supervivencia de las sombras, después de la muerte. Incluso más adelante en la historia: con Pitágoras, Empédocles o los ritos órficos, cuando la supervivencia individual aparece, no se trata de supervivencia del individuo, sino de la parte divina en él (1906).

Sin embargo, Bremmer nota que hay siempre una continuidad entre la con-

¹⁶ Sobre la noción de almas ego, véase el apartado con este nombre dentro del preámbulo metodológico, sección III.

ciencia y la existencia del individuo vivo y el alma en el reino de los muertos (81). Esto nos sirve para matizar la postura de Vernant: incluso si sólo sobrevive una representación del individuo, esta representación guarda continuidad con quien el individuo fue en vida. Hultkrantz piensa que la totalidad de la persona es la que continua su existencia tras la muerte. El análisis precedente nos permite ver que esto no es así: algo de la persona sobrevive; pero no toda ella. Como explica Bremmer, los muertos tienen un nuevo tipo de alma: el alma de los muertos, ésta es distinta de las almas y órganos conectados con la vida interior del ser vivo (82-84). Incluso Bernard Williams, quien se muestra renuente a análisis que fragmenten la identidad del agente, afirma: «The fact that the figures encountered in the underworld bear the names of dead people does not show [...] that they are, straightforwardly, those people. They are εἶδωλα» (175, n. 3). Vernant sostiene que las ψυχαί son un estado al que los individuos se convertían, más que una posesión del individuo vivo: «Les hommes n'ont donc pas de *psuchè*, ils deviennent, une fois morts, des *psuchai*, ombres inconstantes qui mènent dans les ténèbres souterraines d'une existence amoindrie» (*Entre mythe* 2127).

Una pregunta clave para nuestra investigación es la de la identidad más allá de la muerte. Por esto, deberemos volver a éste punto tras profundizar en el retrato que Homero lleva a cabo de los muertos.

Es importante notar que no sólo el alma libre va al Hades; algunas veces, parece ser la persona completa: Bremmer menciona como ejemplos a los hijos de Antenor, muertos por mano de Agamenón (*Od.* 11, 263), y a las descripciones de los muertos como *las cabezas sin μένος de los muertos* (*Od.* 10, 521; 11, 29; 11, 49), donde se toma a la cabeza como la parte por el todo (77).

El alma de los muertos era una continuación del alma libre de los vivos. Además de *psychē*, otras manifestaciones de los muertos eran el cuerpo mismo del muerto, un εἶδωλον, la serpiente y, quizá, la mariposa (Bremmer 123).¹⁷

¹⁷ Para un estudio más profundo sobre la relación entre estas manifestaciones del alma de los muertos, véase el estudio de Onians (207 ss.).

4. Indicios del yo

Tal fragmentación de almas, tanto en vida como en muerte, vuelve relevante la pregunta sobre la identidad de los agentes. Gracias al análisis de Snell, sabemos que los griegos no contaban con algún concepto que refiriera al todo psíquico que llamamos *alma* (Bremmer 3).¹⁸ ¿Esto implica que no tuvieron la idea de un todo psíquico?

«El yo —afirma Hermann Fränkel— es un campo abierto de fuerzas múltiples» (248). En su estudio enciclopédico, *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*, Fränkel, siguiendo a Snell, busca mostrar cómo para los griegos arcaicos el yo no es una unidad cerrada, sino una pluralidad de voces como la expuesta por Bremmer. Esto no quiere decir que los griegos antiguos no tuvieran un yo. Snell —quien habla de *yo*, de *alma* y de *intelecto* de manera indistinta— explica que, en un sentido, el intelecto existía antes de ser descubierto; sólo que no en tanto que intelecto (pos. 59). Snell aclara esto algunas páginas más adelante:

Although we say that the intellect was not discovered, and did not come into being, until after the time of Homer, we realize that Homer conceived of the thing which we call intellect in a different manner, and that in a sense the intellect existed also for him, though not *qua* intellect. This means that we use the term ‘intellect’ to interpret something—and the interpretation is correct, otherwise we could not speak of discovery—which had previously been construed in another fashion... (pos. 81-92).

Snell se apoya en una de las premisas básicas de la psicología histórica, según la describe Vernant: las funciones psicológicas tienen una historia, y es un error pensar que la naturaleza humana ha permanecido inmutable a través de los siglos. Por esto, hay que prestar atención a aquello que los hombres han sido realmente, en un tiempo y lugar determinados (*Religions, histoires, raisons* 1706-07). Las afirma-

¹⁸ Bremmer toma este resumen de la tesis de Snell de H. Lloyd-Jones. *The Justice of Zeus*, Berkeley, Londres y LA, 1971.

ciones de Snell no dejan de ser paradójicas: hablamos correctamente de un intelecto al referirnos a algo que no era un intelecto cuando fue constituido. ¿Cómo entender esto?

Existe un conjunto de narraciones que compartimos con los griegos arcaicos: la *Iliada* y la *Odisea*. En estas narraciones, podemos encontrar las mismas descripciones de acciones y pasiones humanas que encontraban los griegos arcaicos. A la vez, podemos afirmar que estas descripciones retratan las acciones y pasiones de intelectos humanos y que estas descripciones no retratan las acciones y pasiones de intelectos humanos. Esto no es una llana contradicción gracias a la cualificación temporal de ambos enunciados: hoy en día, podemos leer estas descripciones como retratos de intelectos humanos; mientras que, en tiempos de Homero, estas descripciones no eran leídas como retratos de intelectos humanos.

La tesis de Snell parece ir más allá de la interpretación que podamos hacer de un hecho y hablar de la ontología misma de este hecho, es decir, podemos afirmar que, hoy en día, las descripciones de Homero, de hecho, retratan intelectos humanos; mientras que, al momento de ser escritas —o cantadas— estas descripciones no retrataban intelectos humanos. Esta tesis es impresionante. ¿Es también posible?

La teoría de Snell descansa en una tesis singular acerca de la verdad. Hablando de la unidad del cuerpo, Snell afirma: «This objective truth, it must be admitted, does not exist for man until it is seen and known and designated by a word; until, thereby, it has become an object of thought» (pos. 352). Basados en la manera en la que Snell discute la unidad del intelecto y de la autoconciencia, podemos afirmar de manera plausible que esta frase resume la doctrina de Snell sobre la verdad: la verdad objetiva sólo existe para el hombre si éste la conoce y cuenta con una palabra para designarla. El intelecto —o el yo—, por lo tanto, sólo existe para el hombre si éste cuenta con una palabra para designarlo.

Una pieza clave de la postura de Snell se resiste a nuestro análisis: ¿qué quiere decir que la verdad objetiva no exista *para el hombre*? ¿No existe para el hombre porque, al no haberla conocido, no tiene un impacto real en su vida? O quizá no existe porque, a pesar de que tenga un impacto real en su vida, si una persona no la conoce, se engaña al determinar el origen de este impacto y lo atribuye a causas dis-

tintas que, existentes o no, son más reales para él. En primera instancia, podríamos volver a una interpretación epistemológica de la tesis de Snell; pero sus palabras nos apartan de este tipo de interpretación: recordemos que, para que el yo llegara a existir, tuvo que ser descubierto (pos. 48). El conocimiento, para Snell, tiene una inherencia en la constitución misma del mundo, no sólo en su descripción. ¿Qué es lo que existía antes del intelecto que sobrevivió en las palabras de Homero y comenzó a existir en forma de intelecto una vez que éste fue descubierto? Más importante aún, ¿es posible que algo así suceda? Bernard Williams, en *Shame and Necessity*, argumenta en contra de esta postura.

Williams no parece admitir que haya una posibilidad de cambio en las estructuras fundamentales de la vida interior del hombre. Para él, Snell yerra en tanto que hace depender la identidad de la persona en una noción específica de alma (recordemos que Snell utiliza *alma* e *intelecto* de manera sinónima). De acuerdo con Williams es posible reconstruir la argumentación básica de Snell de la manera siguiente: la identidad personal requiere de un alma como eje unificador; pero los personajes de Homero carecen de un alma que cumpla con esta función; luego los personajes de Homero no tienen identidad personal¹⁹. Williams sostiene que la identidad personal puede tener una fuente distinta al alma; Snell, a lo largo de su estudio, busca mostrar que esto no es así.

La metodología de Snell descansa en buena medida en argumentos *ex silentio*. Snell afirma que si hay cosas que, de manera repetida, no ocurren en Homero a pesar de que nuestra mentalidad nos llevaría a esperar que ocurrieran, podemos asumir legítimamente que no tenía conocimiento de ellas (pos. 144). La postura de Snell permite explicar de manera global varias dificultades que nos podemos encontrar al enfrentarnos al pensamiento arcaico: los sucesos inesperados responden a estructuras mentales hoy desconocidas, y nos arrojan luz sobre estas estructuras. Sin embargo, cabe atender a la objeción de Williams a este principio: una cosa son

¹⁹ Vernant señala que el alma es intelectualizada de Platón (y quizá de los griegos) como algo que va más allá de la identidad personal (*Entre mythe et politique* 1915-16). De esta manera, el alma de la Grecia clásica queda aún menos acreditada para fungir como sede de la identidad.

las inferencias a partir de la presencia; otra distinta, las inferencias a partir de la ausencia (23). El argumento *ex silentio* nos puede llevar a formular hipótesis plausibles; más no a aseverar hechos.

Williams dirige su crítica incluso contra la plausibilidad de estas hipótesis. Busca analizar los argumentos de Snell para mostrar que hay más similitudes entre nuestra estructura psicológica y la de los héroes homéricos que la que Snell está dispuesto a admitir.

En primera instancia, toma el ejemplo de las tragedias: si, por ejemplo, asumimos que el efecto que tienen en su auditorio está basado exclusivamente en una cosmovisión que desapareció hace más de dos milenios, ¿cómo podemos explicar que hoy en día nos sintamos interpelados por ellas? El hecho de que podamos responder honestamente a las tragedias, afirma Williams, casi basta por sí mismo para mostrar todo lo que tenemos en común éticamente con el auditorio original de estas tragedias (18). Si las estructuras psicológicas humanas han cambiado tanto a través del tiempo, ¿por qué somos capaces de empatizar con Edipo mientras nos detalla lo que está viviendo en su interior?

Si recordamos lo dicho por Snell, lo que ocurre es que una misma narración puede ser interpretada legítimamente en dos maneras contradictorias, siempre y cuando la interpretación se haga en épocas distintas. Es como si una vez que la persona hubo descubierto y creado su intelecto —o en términos más generales una vez que hubo descubierto y creado su estructura psicológica interna—, pudo descubrir en sus propias creaciones que esta estructura se encontraba ya incoada. ¿Qué significa esto?, ¿cómo lo inexistente puede tener efectos en lo real?

Lo que ocurre, de acuerdo con Snell, es que lo que interpretamos como el alma está dividido en tres componentes para el hombre homérico, mismos que hemos clasificado como alma libre y almas ego: ψυχή, νόος y θυμός (541).²⁰ Los efectos que estos componentes tienen en el actuar y padecer son análogos a los efectos que tiene el alma; por esto podemos empatizar con los personajes de la Grecia arcaica: su vida psicológica incluía ya componentes esenciales de nuestra

²⁰ Para una revisión completa del vocabulario psicológico homérico, véanse las pp. 7 a 12.

vida psicológica, sólo que no estaban integrados bajo el todo del alma. Williams critica esta postura, pues detecta que Snell hace depender la identidad de la persona en la teoría psicológica que ésta tenga: para tener una verdadera identidad, la persona debe tener una teoría donde el alma la dote de esta identidad. Por esto, Snell comete el error metodológico de buscar en las palabras de Homero una teoría del alma, mientras que, para Williams, términos como *νόος* o *θυμός* están demasiado desorganizados como para formar una teoría unificada del alma. «An absence of theory is not a theory of absence», concluye lapidariamente Williams (25-27). Sin embargo el estudio de Bremmer —a quien Williams no cita en su libro— nos muestra que, aunque quizá de manera atemática, los griegos antiguos contaban con una teoría del alma o algo análogo a ella, y que esto es algo que comparten con el grueso de las culturas antiguas. La pregunta filosófica de Williams permanece: ¿la identidad de una persona depende de su teoría del alma? ¿Podemos encontrar en Homero una cierta teoría del alma?²¹

Buena parte de las diferencias entre Williams y Snell se deben a los distintos puntos de partida que tienen a nivel metodológico. Estas diferencias, sin embargo, parecen irresolubles a este nivel. Debemos analizar de manera crítica el contexto homérico y la presencia en él del cuerpo, el alma, la cognición, la memoria, los dioses y la agencia individual de manera que podamos elucidar esta cuestión. A partir de este análisis, podremos delinear los criterios que nos permitirán describir el estatuto del yo en los filósofos y poetas que estudiaremos.

²¹ Williams se inclina por esta opción, pero su tesis no depende de ella. De acuerdo con él, si los *tipos de alma* homéricos son parte de una teoría del alma, esta teoría debe incluir a la persona misma para que la narrativa de Homero tenga sentido.

II. El hombre en Homero: el yo como agente

Enfrentarnos a textos como la *Iliada* o la *Odisea* es una tarea peculiar. Un mismo texto permanece casi inalterado a través de los siglos, hablando a intérpretes y contextos distintos, físicamente inmune a los textos incontables que han surgido como respuesta a él; inmune a la mentalidad que es, en parte, su legado; inmune a la historia que ha contribuido a crear, la historia que da forma a la manera en que es leído —manera que, a su vez, influye en la historia futura, que leerá un libro nuevo en el mismo texto—. Onians señala esta distancia entre el texto original y nosotros: al leer a Homero, entendemos, junto con los griegos de su tiempo, la historia que narra; sin embargo, nos escapan las alusiones a cosas y pensamientos que nos son ajenos, pero que eran familiares para un auditorio que compartía las creencias y el contexto de Homero: «The perfection of his art and the rationalism of his race must not blind us to the strangeness of his world» (Onians 2).

Es claro que Bruno Snell tenía esto en mente cuando escribió *Die Entdeckung des Geistes*, donde busca dejar en claro que la existencia de una mente humana universal es un prejuicio racionalista (pos. 16). A pesar de las críticas que ha recibido su postura, es cierto que no podemos encontrar en Homero un yo monolítico que absorba la vida psicológica de un héroe, y los personajes de Homero se ven a sí mismos bajo una luz distinta de la que dejamos caer sobre nosotros mismos. En esta sección del presente trabajo estudiaré el retrato que Homero hace de sus héroes centrándome especialmente en aquellas características de los héroes que son centrales para la argumentación de Snell. Con esto, busco determinar el tipo de modelo psicológico que mejor describe el mundo interno²² de los personajes de Homero. Para esto, llevaré a cabo un análisis de las fuentes de división del yo más importan-

²² Uso la vaga expresión *mundo interno* para evitar comprometerme con términos como *mente* o *alma* que puedan sesgar la argumentación. Me refiero a la suma de lo que Jan Bremmer llama *alma libre*, *alma de vida*, *almas ego* y *potencias rudimentarias del ego*: aquello que explica las acciones de un individuo y que reúne las funciones que en la filosofía clásica se atribuirán al alma.

tes para la argumentación de Snell: el cuerpo, la muerte, el intelecto y el caso de los dioses, para después evaluar la posibilidad de conferir identidad a los héroes por medio de la acción y estudiar si esta identidad es suficiente para que los héroes sean capaces de tomar decisiones verdaderas, lo cual Snell niega. Mi análisis toma como punto de partida los trabajos de Homero y la discusión de Snell al respecto, pero pretende ir más allá de sus fuentes y arrojar luz sobre las nociones de corporalidad, identidad y agencia humanas.

1. El cuerpo de los héroes

De acuerdo con Snell, Aristarco fue el primero en notar que Homero usa *σῶμα* — que más adelante sería la palabra griega para *cuerpo*— sólo para referirse a un cadáver, nunca a un cuerpo viviente.²³ Cuando la persona aún está viva, la palabra más cercana a *cuerpo* es *δέμας*²⁴. Sin embargo, nota Snell, la palabra ocurre sólo en el acusativo de especificación: significa ‘en estructura’, o ‘en figura’, y se usa sólo para hablar de tamaño o de parecido en la figura. En esto, no alcanza a sustituir la significación completa de *cuerpo*. Homero, dice Snell, también utiliza *χρόος* en relación al cuerpo, pero lo utiliza para referir a la superficie del cuerpo, aquello que tiene un color determinado o es cubierto por una armadura.²⁵ Sólo palabras en

²³ Homero, por ejemplo, compara a Menelao a un león que «se alegra cuando llega a un gran cadáver» *ἔχάρη μεγάλῳ ἐπὶ σώματι κύρσας* (*Il.* 3.23). También hace que Héctor hable de su *σῶμα*, que será despojado de su armadura si llega a morir (*Il.* 7.79).

²⁴ Por ejemplo, en el episodio que conduce a la cólera de Aquiles, Agamenón compara a Criseida, a quien capturó en batalla, con su esposa, Clitemnestra, y dice que Criseida «no es de ninguna manera inferior a ella, ni en *δέμας* (forma) ni en tamaño, ni en *φρένες* (sagacidad), o en trabajo manual» (*Il.* 1.113-14).

²⁵ O para referirse a la superficie que puede ser traspasada por una flecha: «He disparado ocho largas flechas —le dice Teucro a Agamenón— y todas están clavadas *ἐν χροί* (en la piel) de jóvenes hábiles en batalla» (*Il.* 8, 297-99).

plural como γυῖα y μέλεα se refieren a la naturaleza física del cuerpo, las γυῖα son las extremidades movidas por las articulaciones; las μέλεα, las extremidades vistas desde el punto de vista de su fuerza muscular (Snell, pos. 276)²⁶. A partir de su análisis, Snell concluye que, en la mentalidad homérica, no había lugar para el cuerpo en sí mismo: éste era visto como un agregado de partes. El arte griego desde el periodo geométrico hasta antes del arte del siglo V es un reflejo de esto: el cuerpo es retratado como μέλεα καὶ γυῖα: extremidades musculosas separadas por articulaciones muy remarcadas. Ni en el arte ni en el lenguaje, concluye Snell, los griegos arcaicos concibieron al cuerpo como una unidad (pos. 276-314).

El cuerpo es para Snell una instancia representativa de lo que ocurre con el ser humano en todos sus niveles: la visión fragmentaria de la persona, de acuerdo con él, no se limita a su mundo interno, sino se expande hasta lo más visible de ésta: su cuerpo mismo. En lo que sigue, pondré en tela de juicio las conclusiones que Snell obtiene acerca de la unidad del cuerpo a partir de su análisis del mismo, así como la validez de la analogía que traza entre el cuerpo y el mundo interno de los personajes. Sostengo que hay un error de planteamiento en su argumentación: no es posible analogar el cuerpo al mundo interno porque en la mentalidad homérica no hay una distinción real entre lo físico y lo psíquico, pues son partes corpóreas las que constituyen la interioridad.

Snell describe el proceso de unificación conceptual del cuerpo en los términos

²⁶ Cuando los troyanos, guiados por Héctor, están por tomar el campamento aqueo, Poseidón anima a los Ayantes a resistir a la armada enemiga. Tras dirigirse a ellos, «el dueño de la tierra y agitador del suelo / con el bastón tocó a ambos y los llenó con esforzada furia [ἀμφοτέρω κεκόπων πλῆσεν μένεος κρατεροῖο] / y tornó ágiles sus miembros [γυῖα], tanto las piernas como los brazos [γυῖα δ' ἔθηκεν ἑλαφρὰ πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθευ]» (*Il.* 13, 59-61).

Tras despojar Héctor a Patroclo de las armas de Aquiles y vestirse con ellas, Zeus envía a Ares para otorgarle la victoria en batalla: «Ajustó las armas a la talla [ἐπὶ χροῖ] de Héctor, Ares se metió dentro, / terrible y furibundo, y por dentro sus miembros se llenaron [πλήσθεν δ' ἄρα οἱ μέλε' ἐντὸς] / de coraje y brío [ἀλκῆς καὶ σθένεος]» (*Il.* 17, 210-12).

siguientes:

It seems, then, as if language aims progressively to express the essence of an act, but is at first unable to comprehend it because it is a function, and as such neither tangibly apparent nor associated with certain unambiguous emotions. As soon, however, as it is recognized and has received a name, it has come into existence, and the knowledge of its existence quickly becomes common property (pos. 340).

Snell está hablando de lo que ocurre con el cuerpo y con la vista: en ambos casos, los griegos antiguos pasaron de ver ambos fenómenos de manera fragmentaria a considerarlos como unidades. La introducción de lenguaje aristotélico en este punto es llamativa; especialmente porque Snell habla del cuerpo como una función. Quizá podamos entender esto si, sacando partido del lenguaje de Aristóteles, pensamos que la unidad del cuerpo le viene precisamente de su unidad funcional —cuyos distintos actos están orientados a conservar la vida, a perpetuar la especie o a algún fin similar—. ²⁷ En la ontología de Snell, la función dota al cuerpo —al igual que al mundo interno— de un primer grado de unidad. Sin embargo, una función no es suficiente para dar unidad a un ser: la unidad debe ser nombrada para existir: «This objective truth [that of the existence of a unitary body], it must be admitted, does not exist for man until it is seen and known and designated by a word; until, thereby, it has become an object of thought» (Snell, pos. 346).

Uno podría preguntarse qué significa que la realidad objetiva de la existencia de un cuerpo unitario no exista para el hombre. Esto no puede querer decir que no haya, en absoluto, unidad en el cuerpo de un héroe; Snell mismo dice que el nombre de un héroe es una fuente primitiva de unidad. Esto, por lo tanto, debe querer decir que, a pesar de que existe una cierta unidad percibida, la función y relación específica de las distintas extremidades no ha sido aún determinada (Snell, pos. 246). Tomado en sentido estricto, esto quiere decir que no existe aún una función y

²⁷ Véase, por ejemplo, *De anima* 415b8-25, donde Aristóteles explica la manera en la que el alma es causa final del cuerpo. Las diferentes partes del cuerpo, explica, son instrumentos del alma.

relación específica para las distintas extremidades; en un sentido laxo, quiere decir solamente que la naturaleza de esta relación es aún desconocida para sus observadores.

La interpretación estricta es en extremo cuestionable, pues la disposición estructural del cuerpo humano es coetánea con el cuerpo humano mismo. Es imposible sostener que puede haber un cuerpo humano sin una disposición estructural propia y clara —lo cual sería similar a los monstruos de Empédocles, cuyas partes no compatibles se combinaban unas con otras (DK 31 B 57-61)—. Lo que puede ser impropio u obscuro es la descripción humana de esta disposición estructural. Snell mismo no parece sostener la interpretación estricta en el caso del cuerpo; sin embargo, esto parece ser una descripción precisa de lo que cree que pasa en la psicología humana.

«The discovery of the intellect —dice Snell— cannot be compared to the discovery of, let us say, a new continent» (pos. 39). Esto es porque un continente existe antes de ser descubierto, mientras que el intelecto humano, de acuerdo con Snell, no existe sino hasta que es descubierto. Para Snell, ni siquiera el intelecto como unidad funcional existe en el tiempo de Homero. Nuestro análisis muestra que el retrato del cuerpo en Homero no es útil como argumento para negar la unidad del intelecto. Sin embargo, el estudio de Jan Bremmer de las distintas almas ego que funcionan como fuentes de acción para el ser humano revela que la articulación del mundo interno humano es muy distinta para los ojos de Homero que para los nuestros (Bremmer 53-63). ¿Cuál es, entonces, el modelo verdadero para el mundo interno humano en las obras de Homero? ¿Qué significa la palabra *unidad* cuando es aplicada al mundo interno humano? Volveremos a estas preguntas en la siguiente sección del trabajo.

Incluso si la tesis de Snell acerca del cuerpo humano puede ser interpretada en el sentido laxo (*i. e.*, la correlación funcional entre las distintas extremidades no está aún lo suficientemente determinada a nivel descriptivo para que el cuerpo sea visto como una unidad y no como un conjunto de sus partes), Williams encuentra la argumentación que la sostiene objetable: del hecho de que los griegos no tuvieran una palabra para el cuerpo viviente, Snell deduce que no tenían una noción del

cuerpo como unidad. Contra esto, Williams cita las palabras de Príamo en la *Iliada*, quien pregunta a Hermes sobre el destino del cuerpo de su hijo.²⁸ «The wholeness of the corpse, the wholeness that Priam wanted, was not something acquired only in death: it was the wholeness of Hector» (23). En este punto, retoma su crítica a los argumentos *ex silentio* a los que Snell recurre. Para él, es un error asumir que si los griegos no reconocían verbalmente un objeto, éste no existía para ellos. Si Snell afirma que «claramente el hombre homérico tenía un cuerpo... pero no lo conocía en tanto que cuerpo» (352; mi trad.), sólo podemos preguntarnos, dice Williams, en qué sentido el hombre homérico claramente tenía un cuerpo (352).

Pienso que Williams pasa por alto el punto central de Snell, el cual podríamos reformular en los términos siguientes: hay distintos niveles en los que se puede ver la unidad del cuerpo:²⁹ la unidad que surge al designar al cuerpo con un nombre —tal como *Aquiles* u *hombre*—, la unidad que surge de observar un conjunto de extremidades cuya unidad funcional específica no ha sido aún tematizada, y la unidad que surge al tematizar la unidad funcional de este conjunto de extremidades. De esta manera, podemos ver que la angustia de Príamo dista de ser absurda: en su mentalidad, el cuerpo de Héctor es unificado tanto por el nombre que lo designa como por la unidad no tematizada que subyace a sus partes.

De esta manera, la tesis de Snell puede evadir la crítica de Williams; sin embargo, hemos visto que se traduce en una afirmación menos relevante de lo que parecía inicialmente: la diferencia entre la percepción del cuerpo para Homero y para nosotros es una cuestión de énfasis: hemos tematizado la unidad funcional que él había tratado sólo de manera atemática. Sin embargo, el análisis de Snell no deja de ser interesante, ¿por qué Homero se rehúsa a nombrar al cuerpo vivo en su totalidad?

Gracias a Snell, podemos ver que, al igual que la pintura, la literatura de esta

²⁸ «Ea, declárame a mí ya toda la verdad: / ¿está aún junto a las naves el cuerpo de mi hijo, / o Aquiles ya lo ha descuartizado (μελεῖστί τιμῶν) y servido a sus perras?» (*Il.* 24, 407-09).

²⁹ Estos niveles se encuentran en un nivel epistemológico; los subyace la unidad funcional ontológica.

época prestaba más atención a las partes individuales que al todo que constituían. Contrario a lo que piensa Snell, me parece que ésta no es una carencia de parte de la visión homérica del hombre. Para Homero no era necesario tematizar la unidad del cuerpo porque ésta era dada por un hecho: sus héroes son personajes volcados a la acción. Cualquier persona que haya practicado un deporte puede atestiguar esto, la acción prolongada necesariamente vuelve a la persona sensible de su corporalidad y, sobre todo, de la relación íntima que las distintas partes de su cuerpo guardan entre sí. Un atleta con un desgarré en el abdomen de pronto es consciente del papel crucial que el músculo desgarrado jugaba en el resto de sus actividades (si bien los griegos homéricos eran ajenos al término *desgarre en el abdomen*, las lesiones que sufrían en batalla debieron haber hecho esta unidad funcional patente). Como punto de contraste, pienso en una persona que asistiera al gimnasio para tener brazos más fuertes o glúteos mejor formados, pero no se preocupara por fortalecer al resto de su cuerpo ni por fortalecer sus músculos de manera funcional; preocupada por el aspecto estético de su cuerpo —enfocada, por ejemplo, en los bíceps—, no se ocuparía de ejercitarse para mejorar la manera en la que realiza actividades físicas, pues lo haría sólo para mejorar su estética. Actuaría como si se hubiera olvidado de la unidad funcional de su cuerpo y este olvido se vería permitido, incluso aprobado, por su modo de vida sedentario. Nada más distinto que la articulación en la acción del cuerpo homérico. En este contexto, la necesidad de una palabra unificadora como *cuerpo* se vuelve comprensible para el hombre contemporáneo, pero superflua para el héroe arcaico.³⁰ En Homero, encontramos un modelo psicológico alterno donde la fuente de la unidad no yace en un yo monolítico que experimenta pensamientos y pasiones, sino en fuerzas vitales que se articulan en medio de la acción.

Es posible estudiar las ventajas explicativas de este modelo de articulación del

³⁰ Existe un motivo adicional para recurrir a una palabra que distinga al cuerpo como un todo, mismo que me sugirió el Prof. David LévyStone: el hecho de que el nombre de Aquiles baste para referir a su cuerpo nos muestra cuán corpórea era la antropología homérica. Se vuelve necesario designar al cuerpo con una palabra cuando surge a la par de éste una entidad de naturaleza distinta que responde también al nombre de la persona en cuestión: una entidad tal como el alma.

mundo interno por medio de la acción en tres campos de la psicología antigua: el alma de los muertos, el intelecto de los héroes y las mentes inescrutables de los dioses.

El alma en el Hades

Un argumento adicional para apoyar la validez de este modelo psicológico viene de las consideraciones de Bremmer sobre la relación de alma y cuerpo tras la muerte. Bremmer explica que el cuerpo mismo era una de las representaciones más comunes del alma de los muertos.³¹ Estas almas eran caracterizadas de manera negativa, carentes de las cualidades que constituían a un individuo. Esto, piensa Bremmer, es un reflejo de la vida de las pequeñas comunidades de la Edad Oscura, donde la vida de la comunidad era más importante que la supervivencia del individuo. «In these communities death was not so much the end of one person's life but rather an episode in the history of the community and life cycle» (Bremmer 123). Esto es también una instancia de la importancia de la acción en la identidad personal: sin la posibilidad de actuar, estas almas pierden los rasgos que las distinguían como un yo.

Es cierto que el cuerpo que representa las almas de los muertos es distinto del σῶμα como cadáver; una diferencia evidente es que el cadáver suele guardar una similitud con la persona viviente que no se encuentra en la representación del alma

³¹ Éste ilustra la ψύχη, o alma de vida, que abandonaba el cuerpo al morir y representaba al individuo, a manera de εἶδωλον, 'imagen', tras la muerte (Bremmer 23-24, 77 ss.). Véase el viaje de Odiseo hacia el inframundo (*Od.* 11, 84-90), o el encuentro de Aquiles con el fantasma de Patroclo (*Il.* 23, 94-107).

de los muertos.³² También conserva una gran importancia en la identidad personal: ejemplos como el de Héctor o Patroclo nos pueden mostrar que las personas les importaban como individuos a quienes los rodeaban. Sus cuerpos sin vida no eran entidades desindividualizadas, sino testimonios reales de ellos como padres, hermanos y amigos.

Si bien la unidad del cuerpo en vida está supuesta en la acción, tal unidad no antecede a la acción, sino, como he dicho, depende en buena medida de ésta. Incluso después de la muerte, lo que es percibido no es el cuerpo como unidad primaria, sino, discutimos más arriba, la cabeza. Onians señala el hecho de que, tras la muerte, pareciera que la cabeza es lo único que importa del cuerpo del difunto (98). Recordemos el funeral de Patroclo, que también Onians trae a colación:

Vistieron entero el cadáver [véκον] con los cabellos que se cortaron y le arrojaban. Detrás el divino Aquiles le sostenía la cabeza [κόρη] desolado, escoltando a su intachable compañero hacia el Hades (Il.23, 135-37).

Homero menciona al cadáver de Patroclo simplemente como aquello que es cubierto por los cabellos que se cortaron los mirmidones; en cambio, Aquiles lleva específicamente la cabeza, como si ésta representara metonímicamente al todo. Abundan los pasajes paralelos a éste, los cuales son señalados por Onians: Hécuba y Andrómaca abrazan la cabeza de Héctor cuando les llevan su cadáver (Il. 24, 710-12). Aquiles se refiere al fantasma de Patroclo como *cabeza amiga* (ἡθεΐη κεφαλή; Il. 23, 94) y dice a Héctor, herido de muerte: «No hay quien libre tu cabeza de los

³² Uno podría preguntarse, sin embargo, por qué reconoce Casandra al cadáver e Héctor cuando es traído de vuelta a la ciudad. ¿Es sólo porque reconoció a Príamo y al heraldo (... φίλον πατέρ' εἰσενόησεν / ἔσταότ' ἐν δίφρω κήρυκά τε ἀστυβοώτην), o reconoce a Héctor mismo, a quien Homero se refiere de manera oblicua como τόν: «también vio a aquel en la carreta de mulos yaciendo en el lecho» 'τὸν δ' ἄρ' ἐφ' ἡμιόνων ἴδε κείμενον ἐν λεχέεσσι' (Il. 24, 700-02).

Si es porque reconoce a Héctor en sí mismo, ¿cualquiera hubiera sido capaz de hacer esto, o es especialmente significativo que sea Casandra, la vidente, quien lo reconoce?

perros» (*Il.* 22, 348).³³

Como discutimos más arriba,³⁴ la importancia de la cabeza se explica por ser la sede de la ψυχή, o el alma de vida. En la cultura guerrera que retrata Homero, la vida se manifiesta fundamentalmente en la acción.³⁵ Cuando el agente muere, cesa la posibilidad de acción de su cuerpo, la cabeza, que fue sede del alma de vida, se convierte en fuente de unidad para el σῶμα. Esto nos puede ayudar a entender por qué el cuerpo con vida nunca es descrito como σῶμα, sino como μέλεα o γυῖα: basta la acción para concebir a las extremidades como un todo. Existe una continuidad entre el σῶμα como cadáver y el σῶμα como representación del alma de los muertos: ambos son llamados metonímicamente *cabezas*,³⁶ en ambos casos una sola palabra es usada para englobar al conjunto físico y en ambos casos θυμός, νόος, μένος y las potencias rudimentarias del ego han abandonado al agente. Podríamos pensar que ambos casos se distinguen porque el σῶμα como representación del alma de los muertos conserva al alma, la ψυχή; mientras que ésta abandona al cuerpo con la muerte. Esta distinción, empero, no es tan clara una vez que es analizada a detalle: por una parte, es cierto que la ψυχή es liberada [λύθη] con la muerte o el desmayo (*Il.* 5, 296; 8, 123) o abandona [λίπη] al héroe cuando éste muere (*Il.*

³³ Como podemos ver, la cabeza designa a todo el cuerpo tras la muerte, pero también a toda el alma del muerto. Tal es el caso de Patroclo cuando se le aparece a Aquiles, y el de las «testas sin brío de los muertos» que aparecen en el viaje de Odiseo al Hades (*Od.* 10, 521, 536; 11, 29, 49). Véase, al respecto, la discusión en el apartado sobre el alma de vida en el primer capítulo de este texto.

³⁴ Véase el capítulo 1, «Los posibles tipos de alma».

³⁵ Las asociaciones entre vida y batalla son frecuentes: los troyanos, al ver a Eneas volver al campo de batalla, «y ellos se alegraron / al verlo que se acercaba sano e incólume [ὡς εἶδον ζῶν τε καὶ ἀρτεμέα προσιόντα] / y lleno de valerosa furia» (*Il.* 5, 515); también, en la batalla entre los pretendientes y Odiseo, Homero dice sobre Agelao y sus compañeros: «éstos / eran, en destreza, asaz los mejores de los pretendientes / que aún vivían y por sus vidas peleaban [ὄσσοι ἔτ' ἔζων περί τε ψυχέων ἐμάχοντο]» (*Od.* 22, 244-45).

³⁶ En el caso de los vivos, esto ocurre sólo una vez: «Teucro, cabeza querida [φίλη κεφαλή]», lo saluda Agamenón al verlo acabar con los troyanos a fuerza de disparos de su arco (*Il.* 8, 281). Véase al respecto Onians (98-99).

16, 453). Por otra parte, debemos recordar que la ψυχή no es un alma inmaterial que abandone al cuerpo tras la muerte, sino una entidad corpórea alojada en el cerebro o más precisamente, como apunta Onians (206), en la médula espinal y asociada fuertemente al αἷων, esa sustancia líquida que, de acuerdo con la evidencia presentada por Onians (200-06), es fuente de la vida, se encuentra en la médula espinal —al igual que la ψυχή— y se derrite y gasta cuando un amante llora por su amor: *Od.* 5, 160; 8, 522; 19, 204. Ahora, la ψυχή, tras la muerte, es representada por una serpiente en tumbas y vasijas fúnebres;³⁷ pero también abundan las historias en las que una serpiente surge de la médula espinal de la persona muerta, donde se alojaba la ψυχή. Plutarco, por ejemplo, cuenta que, tras la muerte de Cleómenes, rey de Esparta, una gran serpiente (δράκων) cubrió su cabeza para alejar a las aves de rapiña; esto hizo que las gentes del lugar lo reverenciaran como a un héroe amado por los dioses; hasta que los sabios de la época explicaron que cuando los fluidos de la médula se unen y se solidifican, surgen serpientes, y era por eso que los hombres de antaño habían identificado a la serpiente con los héroes (*Vida de Cleómenes*, par. 39).³⁸ La ψυχή de la persona está en el origen de ambas serpientes, lo cual nos lleva a preguntarnos si en realidad una es distinta de la otra. Lo que es cierto es que la continuidad entre el σῶμα como cadáver del difunto y el σῶμα como representación del alma del difunto es notable. Ésta se vuelve patente en la importancia de la cabeza en ambos casos y en la transformación de ésta en serpiente. Vemos en esto que la concepción de la psicología humana de los antiguos griegos era profundamente física, tanto que la incluso la supervivencia del alma tras la muerte era una supervivencia corpórea. Lo que nos permite distinguir al muerto como cadáver y al muerto como alma que vaga por el Hades es la capacidad de

³⁷ Onians refiere al trabajo de Jane Ellen Harrison, quien explica que en las vasijas usadas en funerales encontramos sombras (εἶδωλα) aladas junto con serpientes; ambas son representaciones del fantasma (Harrison 235).

³⁸ Onians cita esta historia al respecto, además de *Sobre la naturaleza de los animales*, de Claudio Eliano (1, 51) y las *Metamorfosis* de Ovidio (15, 389).

movimiento que ésta conserva.³⁹ Esta capacidad de movimiento cumple con el modelo antes planteado, en el que la subjetividad se encuentra articulada con base en la acción. El hecho de que la ψυχή sea el origen del movimiento explica la importancia de la cabeza para hablar tanto de las sombras del Hades como de los cuerpos de los muertos: en ella está enraizada la identidad tras la muerte, mas no directamente en ella, sino en su poder de actuar. En este sentido podemos ver que la distancia entre el agente vivo y su εἶδωλον que habita el Hades tras la muerte no es tan grande como parecería en un principio: los muertos no son sólo imágenes de vivos que se identifican con ellos por un parecido visual; algo más profundo de su identidad perdura en el paso de la vida a la muerte: la ψυχή que, si bien no es la fuente de su consciencia en el sentido en que lo son las almas ego, es la condición primera de su posibilidad de actuar, pues es el componente divino que les dio vida y que las mueve a través de la muerte.⁴⁰

El intelecto de los héroes

Las ventajas explicativas del modelo de articulación del mundo interno por medio de la acción son especialmente patentes si estudiamos la cognición en el mundo homérico. Al respecto, Lévy Bruhl afirma que no hay un fenómeno intelectual o cognitivo puro para los griegos homéricos, pues no hay una separación entre las ideas o imágenes de los objetos y los sentimientos que éstas evocan; de acuerdo con él, esto se debe a lo poco diferenciada que es su actividad mental (28). Onians disputa esta afirmación arguyendo que para nosotros tampoco existe esta pureza

³⁹ Onians invoca el caso de Tiresias (*Od.* 10, 493), quien se distingue del resto de los muertos por tener φρένες y el aliento de conciencia, mientras que el resto son sombras que se mueven rápidamente (ἀίσσουσιν; Onians 195).

⁴⁰ Sin embargo, Vernant hace bien en notar que esto es cierto para los héroes cuyas almas van al Hades; sin embargo, el individuo ordinario no conserva este tipo de identidad en la muerte. Es por eso, de acuerdo con Vernant (*Mythe et pensée* 570), que Hesíodo los llama νόνομοι, los sin nombre.

mental en la que conceptos y sentimientos estén claramente delimitados. De acuerdo con él, la diferencia yace en la metodología de análisis que hemos desarrollado para nuestros estados mentales

We have learned to differentiate conceptually, to analyze a complex state of mind into abstract elements with separate names which create the illusion of separate existence. We lack terms like φρονεῖν for the complex unity which is the reality (19-20).

Onians explica que el verbo φρονεῖν refiere a más que lo puramente intelectual: incluye una amplia gama de actividad mental no diferenciada (14). Homero lo usa en la frase asentada ὁ σφιν ἐν φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν, ‘lleno de buenos sentimientos hacia ellos, tomó la palabra y dijo’ (trad. Crespo) o ‘él, entre ellos, pensando bien, tomó la palabra y les dijo’ (trad. Tapia Zúñiga), que describe las acciones de sabios o adivinos: el Testórida Calcante «que conocía lo que es, lo que iba a ser y lo que había sido» (*Il.* 1, 73), Néstor, «de cuya lengua, más dulce que la miel fluía la palabra» (*Il.* 1, 249), Haliterses, hijo de Mástor: «a sus coetáneos él superaba / en conocer las aves e interpretar los signos fatales» (*Od.* 2, 159), «Méntor, que era un compañero del intachable Odiseo, / y al cual éste, al irse en las naves, le confió toda su casa» (*Od.* 2, 226). Φρονεῖν se asocia, por lo tanto, con la sabiduría y la adivinación. A partir de estos pasajes, podemos verificar también las acepciones de ἐν φρονεῖν que recoge el TLG: ‘think rightly’, ‘to be well disposed’: Calcante, Néstor, Haliterses y Méntor no sólo dan consejos bien pensados a sus escuchas, sino que lo hacen con una buena disposición hacia ellos, buscando ayudarlos. Pero φρονεῖν también puede tener una connotación negativa; éste es el uso que le da Hera cuando le reclama a Zeus por «tomar decisiones clandestinas» ‘κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν’. La totalidad de su queja es relevante para este punto:

τίς δ’ αὖ τοι δολομήτα θεῶν συμφράσσατο βουλάς;
αἰεὶ τοι φίλον ἐστὶν ἐμεῦ ἀπὸ νόσφιν ἐόντα
κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν · οὐδέ τί πώ μοι
πρόφρων τέτληκας εἰπεῖν ἔπος ὅτι νοήσης.

¿Qué dios, urdidor de dolor, ha trazado esta vez planes contigo? Siempre te gusta cuando estás lejos de mí tomar decisiones clandestinas, y jamás hasta ahora conmigo has sido benévolo ni has osado decirme el plan que proyectas (*Il. 1*, 540-43).

Las palabras que aparecen asociadas a φρονεῖν pueden ayudar a ilustrar su riqueza: δολομήτα, derivado de δολόμητης: ‘astuto’, ‘engañador’, ‘trapacero’ (Vox), ‘taimado’ (LSJ); τίς συμφράσσατο βούλας, ‘quién te impartió sus consejos’; κρυπτάδιος, ‘oculto’, ‘secreto’ y δικάζω, ‘juzgar’, ‘determinar’, ‘decidir’ (Vox). Se oponen a este conjunto de palabras πρόφρων, ‘benévolo’; ‘bien dispuesto’; de ahí ‘resuelto’, ‘decidido’, ‘abnegado’ (Vox), y τέτληκας, de τλήσομαι ‘sufrir’, ‘soportar’: luego πρόφρων τέτληκας, ‘has soportado por voluntad propia’; están también εἶπεῖν ἔπος, ‘decir tu palabra / tu juramento’, y νοήσις, de νοέω, ‘pensar’, ‘considerar’ o ‘pretender’. Es decir, las decisiones [γρονέοντα] clandestinas de Zeus, aconsejadas por un dios taimado, se oponen a los juramentos dichos que se acepta revelar voluntariamente. Φρονεῖν, por lo tanto, se asocia con el aspecto intelectual de planear, decidir y pensar; pero también con la disposición anímica con la que estas decisiones se llevan a cabo.

Vemos una complejidad similar en la palabra εἶδέναι, perfecto de οἶδα y su riqueza de significado en tiempos homéricos. A veces, señala Onians, puede significar simplemente ‘saber’, pero su significado es más amplio: señala una relación con el sentimiento, la emoción y la volición (15-16).⁴¹ Podemos ver este uso en las palabras que Agamenón le dirige a Aquiles cuando se ve forzado a devolver a Criseida a su padre:

puede que me lleve a Briseida, de bellas mejillas,
tu botín, yendo en persona a tu tienda, para que sepas bien [ἐῷ εἰδῆς]
cuánto más poderoso soy que tú, y aborrezca [στυγέη] también otro
pretender ser igual a mí y compararse conmigo (*Il. 1* 184-87).

⁴¹ Esto explica la relación entre la virtud y el conocimiento: en la antigua Grecia hay una mayor relación entre el pensamiento, el sentimiento y la tendencia a la acción que en culturas donde la cognición es, en palabras de Bruhl, más pura (Onians 18).

La lección que Agamenón busca dar a Aquiles no pertenece al plano de lo teórico, sino de lo práctico: el hecho de conocer el poder de Agamenón debe afectar a Aquiles no sólo en sus acciones, de manera que no se compare al rey de reyes, sino también en lo emocional: para que aborrezca (στυγέη) intentar esta comparación. Podemos ver que existe unidad primaria en el mundo interno griego: percepción y conocimiento están íntimamente unidos con una emoción o con una tendencia a actuar. Donde Snell ve una multiplicidad de partes, Onians ve un complejo integrado (16-17). Esta integración existe porque los órganos que explican la vida consciente están orientados a la acción. Así ocurre con Menelao cuando se encuentra con Telémaco: tras hablarle sobre Odiseo, dudoso aún sobre la identidad de su interlocutor, lo ve llorar.

Y, entonces, él ponderó en su pecho y en su ánimo
[κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν]
si dejaría que aquel mismo de su padre hiciera memoria,
o preguntaría primero y lo probaría en cada detalle (*Od.* 4, 117-19).

El θυμός y los φρένες de Menelao se unen en su ponderación (ὀρμαίνειν) acerca de cursos de acción posible. Lo que a primera instancia parece actividad intelectual teórica se muestra en realidad como deliberación práctica que articula los componentes psíquicos del individuo.

Vernant nota una idea similar al estudiar el fenómeno de la la visión: en ella podemos ver que la distancia moderna entre lo físico y lo psicológico no existe entre los griegos: «Le regard, quand il atteint l'objet, lui transmet ce qu'éprouve, à sa vue, le voyant» (*Entre mythe* 1912). Esto ocurre porque, para los griegos, la visión es posible por la conjunción entre los rayos luminosos que emanan del objeto y los rayos ópticos que emite el ojo. Estos rayos, de acuerdo con Vernant, transmiten el estado psicológico de quien los emite. Tras convencer a Perséfone de que le devuelva a Eurídice, Orfeo tiene la única condición de no mirar atrás hasta que conduzca a su amor al mundo de los vivos. Basta con un momento de duda, en el que Orfeo voltea hacia Eurídice, para que la vea desvanecerse por siempre de vuelta hacia el Hades. La mirada no es neutral hacia el mundo. Sugiero que el regreso de Eurídice

al inframundo no se trata de un castigo por parte de Perséfone; lo que la diosa hizo —como ocurre en ocasiones en las que los dioses se encuentran cara a cara con el hado— fue advertirle a Orfeo sobre lo que invariablemente causaría él al voltear a ver a su amor. Acciones como la visión, afirma Vernant, no son pasivas ante el mundo, sino son capaces de trastocarlo; sobre todo cuando se trata de ver al otro. Para matar a Medusa, Perseo debe lograr verla sin ser visto; pero no puede verla directamente, sino a través del escudo reflejante de Atenea. Para que la mirada de Medusa sea eficaz, debe haber en ésta una relación simétrica entre ella y su presa, de manera que ambos sean vistos y videntes. ¿Qué veo en Medusa? Ella es el monstruo, la muerte, el otro. En sus ojos veo que el otro soy yo. «Ce que je vois —afirma Vernant— [dans l'oeil de Gorgô], c'est qu'en tout être humain il y a déjà la promesse d'un chaos irrémédiable» (*Entre mythe* 1800). ¿Por qué? Porque la alteridad presente en el otro individuo es, de acuerdo con Vernant, la alteridad que habita ya en mi interior. Esto puede quedar más claro si atendemos a la psicología de este periodo: diversos componentes habitan el mismo cuerpo y entran en juego con el agente individual. Estos componentes se encuentran articulados cara a la acción; pero una vez que su orden es disuelto, se dispersan para siempre. Del individuo queda sólo la ψυχή que, si bien guarda una identidad con éste, es sólo una sombra pálida de lo que el individuo fue en vida, una cabeza sin μένος, sin fuerza.

La identidad de los dioses

Los dioses helenos, sostiene Vernant son fuerzas, no personas. Estas fuerzas divinas, de acuerdo con el autor, no tienen existencia por sí, agencia libre o un sí mismo. Mediante su representación gráfica como jóvenes en la flor de la edad, piensa Vernant, los griegos no buscan ligar el cuerpo de los dioses a un yo, sino usar el tipo impersonal del joven hombre o la joven mujer para expresar fuerzas como la juventud, la salud y la vida. Esta fuerza divina no es en realidad un sujeto singular, sino plural: pluralidad indefinida o multiplicidad nombrada, dice Vernant. El conjunto de los dioses es nombrado indistintamente ó θεός sin que esto implique

monoteísmo. Cáris, esposa de Hefesto, es retratada indistintamente en plural como Χάριτες, las gracias. «Un dieu exprime les aspects et les modes d'action de la Puissance, non des formes personnelles d'existence» (*Mythe et pensée* 567–70). Como ejemplo, Vernant cita la *Anábasis* de Jenofonte, quien por instrucción del oráculo de Delfos se pone bajo la protección de Zeus-Rey (3.1.6-12; 4.1.22), a quien Jenofonte ofrece sacrificios, de la misma manera que los ofrece a Zeus-Salvador; sin embargo, esto no le basta para ganarse el favor de Zeus-Miliquio, a quien olvidó ofrecer el sacrificio debido en la festividad de Diasia. Debido a esto, Jenofonte sufre de graves problemas financieros (7.8.1-7). Vernant menciona un hecho adicional: en los epítetos utilizados para el culto, un dios puede tener el nombre propio de otra divinidad, por ejemplo, Zeus-Hades o Hera-Afrodita (567-68; esp. n. 4).

A partir de lo anterior, Vernant niega que existan dioses personales en la religión griega. Se refiere a dioses que tengan lazos personales, de tú a tú, con sus adoradores, que sean seres singulares y únicos y, lo cual me parece clave, con una interioridad espiritual que sea fuente de su responsabilidad como agentes (561). A continuación, estudiaremos en qué medida se encuentran en los dioses los rasgos que asociamos con la persona y cómo afecta esto a nuestro modelo de subjetividad, donde el yo se articula a través de la acción.⁴²

Como primer contraejemplo para la postura de Vernant, podemos pensar en las instancias donde los dioses tienen relaciones personales con su fieles. ¿Qué tipo de relación cabe en este rubro? Podemos pensar en Atenea y Diomedes en el canto quinto de la *Iliada*, donde Atenea inspira una furia guerrera en Diomedes que lo lleva a avanzar incontenible frente al ejército troyano:

Del Tidida no habrías reconocido en qué bando se encontraba,
si trababa combate de parte de los troyanos o de los aqueos;
pues recorría el llano enardecido, semejante al desbordado río
torrencial que con sus rápidos desbarata las zanjas de tierra (*Il.* 5, 85-88).

⁴² Más adelante profundizaremos en la noción de persona que propone Vernant. En *L'individuo*, como hemos visto, el autor niega que exista un yo en el sentido de *persona* para los griegos —no sólo en el caso de los dioses—. Sobre los sentidos de *yo* propuestos por Vernant, véase el segundo apartado del preámbulo metodológico (p. 2).

Sin embargo, podemos pensar que esta relación no es del todo personal, pues Atenea no está preocupada por el bienestar de Diomedes mismo, sino por su función como una máquina de asedio frente a los muros troyanos. En el caso de Eneas, a quien Afrodita defiende ante la embestida de Diomedes, en cambio, vemos una relación más cercana: la de una madre con su hijo. Afrodita está dispuesta a defender a Eneas de la lanza de Diomedes; pero sólo hasta que éste la hiere en la muñeca y provoca su huida. La relación entre hombres y dioses tiene un límite: el del dolor y la muerte. Por esto afirma Vernant: «Au cœur de ses échecs, de ses épreuves, au seuil de la mort, l'homme se sent sous le regard d'un divin qui se définit par sa parfaite plénitude d'être, sans relation, sans participation possible avec le monde de la "passion"» (566, n. 4). En este sentido podemos por qué Vernant niega que hombres y dioses tengan una relación personal. Como contraste, cita a la escena final del *Hipólito* de Eurípides, donde Teseo sostiene la cabeza de su hijo, quien, abandonado por Artemisa, exhala su último suspiro.

Vernant liga las nociones de unicidad, interioridad, espiritualidad y agencia de manera que éstas se coimplican. A partir de nuestro análisis anterior, podemos ver que unicidad y agencia se pueden separar de interioridad y espiritualidad. La noción de espíritu como aquello distinto de la materia está ausente de la Grecia arcaica.⁴³ Por lo tanto, también lo está la de *interioridad* como aquello íntimo al ser humano, distinto de su cuerpo. Recordemos que el θυμός, fuente de conciencia, entra y sale del ser humano en los desmayos y que órganos corporales precisos, como los pulmones⁴⁴ y el corazón, e incluso fluidos corporales, como la bilis, son fuentes de acción y pensamiento. La distinción entre interioridad y exterioridad está ausente de la visión homérica de los individuos —sean éstos hombres o dioses—. ¿Lo está

⁴³ Hemos visto ya que el νόος, la más inmaterial de las almas ego, puede ser interpretada como un estado específico del θυμός, así como la corriente a la vez organiza el agua y está hecha de ella (Onians 83).

⁴⁴ Por razones que detallé en el primer capítulo, sigo la lectura de Onians sobre el significado de φρένες en la época homérica. Sin embargo, éste suele ser interpretado como 'diafragma', que era el significado de φρήν en la literatura médica posterior. (Véase el apartado «Almas ego», en el cap. I, sec. 3).

también la de unicidad? Vemos que, en la medida en que los individuos son agentes, esta individualidad se encuentra articulada en un yo. Una consecuencia de esto es que la individualidad no se encuentra enraizada en el agente en sí mismo, sino en él en tanto que actúa. La observación que Vernant lleva a cabo respecto de la unidad de los dioses es aplicable también a la unidad de los héroes —y está en línea con su noción de individuo—: lo definitorio en ellos no es su cualidad de personas, sino de agentes —o de potencias, como Vernant llama a los dioses—. Esto vuelve razonable que Zeus-Miliquio se enfade con Jenofonte a pesar de su buena relación con Zeus-Rey, o que encontremos en el culto a divinidades mezcladas: si lo definitorio en la identidad es la agencia, una divinidad que sea la misma en nombre podrá ser distinta en las esferas distintas de su agencia. En el caso de los hombres no ocurre esto porque la esfera de acción humana es más acotada que la divina y porque los dioses tienen como rasgo definitorio su acción cósmica, la cual delimita con claridad el tipo de acciones que pueden ser esperadas de ellos de manera análoga a la de un rol social que delimita el tipo de acción que compete a los distintos miembros de las comunidades humanas.

Vemos, por lo tanto, que la noción de agencia provee a dioses y héroes de la identidad que buscamos sin éxito en el cuerpo por sí mismo. Me centraré ahora en esta noción, pues vemos que es necesario hablar de acción y de agentes sin que exista una interioridad en la que podamos enraizar esta agencia. Cabe preguntarnos si, en este contexto, podemos realmente hablar de responsabilidad y si nuestro modelo psicológico resiste a un escrutinio detallado. No sea que hayamos perdido al agente en nuestra búsqueda de la acción.

2. La persona homérica

Cuando Aquiles contempla la posibilidad de abandonar a los aqueos en Troya y volver a su natal Ftía, las alternativas que se le presentan son vivir largos años en un tranquilo anonimato o morir en la guerra pero ser inmortalizado en leyendas,

como vaticinó Calcante. Sabemos qué decidió Aquiles porque incluso hoy en día los niños escuchan sobre sus hazañas, a la par de las de Heracles y Perseo. Podemos preguntarnos si lo recordamos como a una persona o sólo como a una figura heroica y, más importante aún, dónde yace la distinción. Vernant piensa que, en el culto, la individualidad del héroe se difumina, pues lo relevante son sus acciones, no su cualidad de agente: cada prueba que debe afrontar está cerrada en sí misma, sin un hilo conductor que muestre el desarrollo del héroe como personaje. «Il ne réussit pas l'impossible parce qu'il est un héros ; il est un héros parce qu'il a réussi l'impossible», afirma Vernant (*Mythe et pensée* 572). Vernant cita como argumento los trabajos de Heracles: misiones inconexas que no nos hablan de Heracles como persona, sino como héroe. Recordemos que en *L'individu* Vernant expone tres maneras de ser un yo: el individuo,⁴⁵ el sujeto⁴⁶ y la persona.⁴⁷ En esta sección del trabajo me centraré en el primero y el último: el yo como individuo y el yo como persona.

El sentido de yo como persona, como he dicho, es el más íntimo. Su aspecto esencial es la dimensión interior. De acuerdo con Vernant, es el yo al que se accede a través de la introspección y que puede ser expresado en diarios y confesiones. De esta manera, la identidad, la interioridad y la capacidad de construir una narrativa de la propia vida son componentes íntimos de la personalidad; sin ellos, un individuo puede ser un yo, pero no una persona.

Podemos ver esta falta de personalidad si atendemos a las narrativas épicas: el desarrollo de los personajes no era una de las principales preocupaciones de Home-

⁴⁵ «L'individu, *stricto sensu* ; sa place, son rôle dans son ou ses groupes ; la valeur qui lui est reconnue ; la marge de manœuvre qui lui est laissée, sa relative autonomie par rapport à son encadrement institutionnel».

⁴⁶ «Le sujet ; quand l'individu, s'exprimant lui-même à la première personne, parlant en son propre nom, énonce certains traits qui font de lui un être singulier».

⁴⁷ «Le moi, la personne; l'ensemble des pratiques et des attitudes psychologiques qui donnent au sujet une dimension d'intériorité et d'unicité, qui le constituent au-dedans de lui comme un être réel, original, unique, un individu singulier dont la nature authentique réside tout entière dans le secret de sa vie intérieure, au cœur d'une intimité à laquelle nul, en dehors de lui, ne peut avoir accès, car elle se définit comme conscience de soi-même» (1458).

ro. Las acciones realizadas por ellos, en cambio, sí lo eran.⁴⁸ En primera instancia, parecería que sólo hubiera habido un cambio de perspectivas a través del tiempo: de historias centradas en la acción a historias centradas en los personajes. Sin embargo, me parece que Vernant tiene un buen argumento; pienso como ejemplo en las películas de acción: el principal atractivo de *Rápidos y furiosos* no es la historia personal de Brian O'Conner ni la intimidad de su pensamiento, son las escenas de carreras y persecuciones sobre las que se ha construido la saga entera. Brian O'Conner sólo empezó a interesar al público hasta que murió Paul Walker. El personaje que importaba sólo por sus proezas al volante se convirtió en un ser humano de carne y hueso: con una historia, una familia, amigos y aspiraciones. Cambió la narrativa. Imaginemos qué pasaría si viviéramos en una sociedad donde toda narrativa fuera la de una película de acción. Difícilmente nos detendríamos a pensar en los personajes mientras nos centramos en alabar o vituperar sus acciones. Quizá esto se extendería al grueso de la sociedad: si las personalidades más fuertes —las personalidades de los héroes— logran difuminarse, ¿no ocurrirá lo mismo con las de los zapateros, los mercaderes o incluso los grandes terratenientes? Al respecto, Vernant afirma:

On héroïsera un homme pour son extraordinaire beauté, sa taille gigantesque, sa force plus qu'humaine, l'ampleur même des crimes qu'il a pu commettre, sa disparition mystérieuse sans laisser de trace, les méfaits attribués après sa mort à son fantôme. Rein dans tout cela qui évoque, même de loin, la personne (*Mythe et pensée* 573).

Recordemos que lo esencial de la concepción del yo como persona es su dimensión interior, alcanzable mediante la introspección. Es cierto: los motivos antiguos para hablar de un héroe se centran en la dimensión externa del mismo. Esto es patente cuando estudiamos la manifestación de las emociones: Onians sostiene que los antiguos tienden a identificar una emoción con su expresión a través de la

⁴⁸ Hablo aquí del estilo de Homero en general; sin embargo, pienso que hay ciertos episodios, como la breve visita de Héctor al interior de Troya, que nos muestran un aspecto más íntimo de los héroes. Retomaré su caso más adelante.

respiración. Al respecto, Onians recuerda a los compañeros de Odiseo, reunidos en torno al cíclope dormido: cuando se disponían a clavar la estaca de olivo en el ojo de su enemigo, «un dios inspiró un enorme valor», ἀὐτὰρ θάρσος ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων (*Od.* 9, 381). Cuando Zeus busca una salida pacífica a la guerra de Troya, Hera se ve invadida por una feroz ira y no puede contener el enojo en su pecho: Ἥρη δ' οὐκ ἔχαδε στήθος χόλον (*Il.* 4, 24). Las emociones son fuerzas físicas que entran como aire al pecho, a los φρένες⁴⁹ o al θυμός⁵⁰. Homero retrata a sus héroes como lo que Vernant llama un *yo individuo*: un ser singular, pero sólo bajo su aspecto observable por un tercero (*L'individu* 1458). Un ejemplo de esto es la gráfica descripción de Polipetes y Leonteo mientras resisten la embestida troyana frente a las puertas del campamento aqueo:

Los dos estaban ante las elevadas puertas
de pie, como en las montañas las encinas de elevada copa,
que aguantan todos los días el viento y la lluvia,
asentadas en profundas y dilatadas raíces;
así ambos, confiados en sus brazos y en su fuerza,
aguantaban el ataque del alto Asio sin darse a la huida
(*Il.* 12, 131-36).

Me parece que Vernant comparte con Snell un cierto cartesianismo en lo que al hombre compete. Ambos identifican al verdadero yo con la dimensión interior del agente, con algo individualísimo, una personalidad única e insustituible, como la que los teólogos del siglo V le atribuían a la figura del Hijo, o la que René Descartes le atribuyó al *yo pienso*.

Williams critica a Snell porque hace depender la unidad del agente de la teoría psicológica que éste tenga (25). La discusión con Vernant nos permite poner esta crítica en perspectiva: quizá no sea necesario tener una teoría del alma al estilo de Platón, Aristóteles o Bruno Snell para que exista unidad personal en el agente; basta que éste manifieste una teoría —de manera temática o atemática— sobre la

⁴⁹ *Il.* 21, 145; *Od.* 1, 89.

⁵⁰ *Od.* 2, 320; 16, 529. Para un análisis de estos y otros pasajes relevantes, véase el trabajo de Onians (51-53).

vida interior. Esto es lo que falta en un yo-individuo. La dimensión externa del agente, representada por la belleza, el tamaño, la fuerza o las obras sirve para individualizarlo momentáneamente, mientras estas determinaciones perduran. Una vez que desaparecen, su individualidad, de acuerdo con Vernant, se difumina con ellas.

Nuestro análisis del alma de los muertos nos permite ver que esto no es del todo cierto: la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ del héroe en el Hades es la misma que animaba su cuerpo mientras estaba vivo. Sin embargo, es cierto que el resto de los componentes de su mundo interno, como $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$, $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ y las potencias rudimentarias del ego, se han dispersado. El fantasma es el otro: el individuo tras el velo de la muerte es y no es el mismo. Cabe preguntarnos, entonces, si la individualidad necesita un asiento más estable que el que Homero le ha provisto, uno parecido al de la personalidad.

El análisis de Christopher Gill es útil en este punto: Gill critica a Snell por adoptar un punto de vista cartesiano en el que las acciones de una persona, para ser realmente suyas, deben referirse a una sola entidad interna: el yo.⁵¹ Gill argumenta que es prejuicio poscartesiano tener que hablar de una fuente única de acción y pensamiento como el yo para dar coherencia al mundo interno de un agente. Por una parte, sostiene, podemos usar modelos psicológicos precartesianos, como el aristotélico o el estoico, para proveer una descripción psicológica coherente de los procesos de pensamiento de un agente sin tener que referir todas sus acciones a un único centro de mando; por otra parte, filósofos contemporáneos como Bernard Williams han cuestionado la validez de modelos psicológicos que toman el yo como la fuente única de pensamiento y acción (Gill 30-41, 65-68).

Hemos llegado a un tema crucial; aquí convergen las distintas posiciones que hemos estudiado, así como las razones detrás de sus diferencias: la manera en la que el hombre contemporáneo se ve a sí mismo está marcada irremediablemente por René Descartes y su concepción del yo como la entidad interna, íntima y unitaria con la que la persona puede realmente identificarse. De él —y de un mundo poskantiano— surge lo que Gill llama una *concepción subjetivo-individualista* del ser

⁵¹ El yo que denuncia Gill es similar al yo como persona descrito por Vernant. En esta caracterización de Gill, un yo como individuo no sería en realidad un yo.

humano, donde su aspecto esencial es su ser como persona única, aquello que lo distingue de los otros y su capacidad de ser autónomo y seguir normas universales en abstracción de consideraciones contextuales. De acuerdo con Gill, la diferencia crucial entre la psicología griega y la poscartesiana es la carencia de estas innovaciones filosóficas (10-13). Esto es lo que busca Snell cuando investiga el descubrimiento de la mente, y éste es el aspecto interior del yo como persona que Vernant declara ausente de la cosmovisión griega. Es debido a que cae en cuenta de que éste no es el único modelo psicológico posible que Williams critica la argumentación de Snell. Vemos que, de hecho, existe una diferencia entre la manera en la que el lector contemporáneo⁵² —influido aun sin saberlo por Descartes y Kant— piensa acerca de la agencia y la vida interna, y la manera en la que Homero y otros autores arcaicos retrataron estos temas. La diferencia yace, empero, en la lente a través de la cual el observador contemporáneo estudia los textos antiguos, y no necesariamente en el modelo psicológico que puede explicar de manera satisfactoria el mundo interno de un héroe homérico o de una persona del siglo 21.

Al respecto, Snell sostiene que en Homero no hay una reflexión genuina, pues lo que se opone internamente son órganos distintos, no la persona misma. Este proceso puede extenderse al resto de procesos mentales; en especial, a la decisión (pos. 604-21). Aquí llegamos a uno de los temas más debatidos acerca de la psicología homérica: la agencia y la decisión en Homero. Pretendo ilustrar la tesis de Gill a través del estudio de estos temas: los diferentes modelos psicológicos que usemos para estudiar a los personajes Homéricos arrojaran las diferencias en cuanto al estatuto de la subjetividad en Homero.

⁵² Hablo del *lector contemporáneo* en un sentido amplio. Gill hace bien en notar que algunas corrientes en la filosofía contemporánea, como el funcionalismo, son críticas del punto de vista cartesiano y toman un modelo aristotélico como punto de partida. Al respecto, refiere al trabajo de Donald Davidson y su desarrollo por Kathleen Wilkes, Peter Smith y O. R. Jones.

Decisión y agencia en Homero

Nos encontramos ahora ante una pregunta fundamental: ¿cuál es el modelo correcto para estudiar la identidad de un agente? Gill propone lo que llama la *concepción objetivo-participante* del ser humano para poder entender mejor el modelo psicológico que yace detrás del retrato que Homero hace de sus héroes. De acuerdo con esta concepción, ser plenamente humano consiste en investigar acerca de la naturaleza humana y acerca del rol de la persona en la comunidad en maneras que sean en sí mismas comunitarias; por lo tanto, la acción humana debe estar siempre fundada éticamente en el contexto de cada persona (11-12). Gill desarrolla su modelo a partir de ideas aristotélicas y estoicas y analiza algunos monólogos homéricos para mostrar que las decisiones de los héroes antiguos pueden ser plenamente explicadas a través de un modelo psicológico como éste.

Su argumento parece implicar que si el proceso de pensamiento de un héroe puede ser explicado de manera comprensiva por un modelo psicológico acreditado que difiera de un modelo subjetivo-individualista, entonces su proceso de pensamiento no carece de nada que la concepción subjetivo-individualista echaría de menos (51-55). Me parece que éste es un argumento circular; sin embargo, Gill niega que su trabajo sea filosófico; éste pertenece, en cambio, a la historia de las ideas (17). De esta manera, su propósito es relativamente independiente del grado en el que el modelo psicológico que propone describa adecuadamente al mundo interno de seres humanos reales; para él, basta con encontrar una manera de articular coherentemente los procesos internos detrás de la agencia de los héroes en la que estos posean el tipo de yo que Snell echa de menos (es decir, un conjunto de elementos internos que trabajen juntos en una manera clara que permita un mundo interno suficientemente articulado). Para llevar su argumentación más allá, debemos preguntarnos a nosotros mismos si la concepción objetivo-participante muestra la manera en el que el yo se encuentra realmente estructurado, si es posible

que la estructura misma del yo haya cambiado y, de ser así, cómo.⁵³

De acuerdo con Vernant, los griegos no veían al individuo como un agente; ellos conocían la acción, pero no al agente en el sentido que le damos al término hoy en día (*Religions* 1724). Tomada de manera aislada, esta afirmación es difícil de comprender. La crítica de Williams a Snell podría dirigirse también a Vernant: los personajes de Homero se preguntan qué hacer, llegan a una conclusión y hacen algo determinado porque llegaron a esta conclusión. Esto es una decisión y, podríamos agregar, una instancia clara de agencia (Williams 36).⁵⁴ Podemos citar al respecto uno de los monólogos analizados por Gill: cuando Odiseo se queda solo frente a los héroes troyanos —pues los aqueos huyen por doquier y Diomedes, quien luchaba a su lado, ha sido herido por una flecha de Paris—, éste exclama:

¡Ay de mí! ¿Qué va a ser de mí? El mal es grave si huyo
y me dejo intimidar por la masa. Más estremecedor es si me cogen
solo, ahora que el Cronión ha puesto en fuga a los demás dánaos.
¿Pero por qué mi ánimo [θυμός] me ha suscitado este debate?
Sé que son los cobardes quienes se alejan del combate,
y que el que se porta con bravura en la lucha debe resistir
a pie firme, tanto si lo hieren como si hiere a otro (*Il.* 11, 404-10).

Podemos ver que Odiseo sopesa razones para huir (quedará solo ante los troyanos) y para quedarse (le vendrá un gran mal, μέγα κακόν: ser llamado un cobarde, κακός, y no estar a la altura de quienes se portan con bravura o excelencia: ἀριστεύειν). Podríamos preguntar a Vernant por qué esto no es una decisión. Sin embargo, si atendemos a su argumento completo, vemos que su postura no es tan simple como la que ataca Williams.

⁵³ Gill explica que no se encuentra aún en una posición que le permita argumentar si hay cambio o continuidad acerca las «concepciones del yo y la personalidad» entre la cultura griega y la contemporánea. Sin embargo, concede que su argumento implica que existe más continuidad de la que ha sido reconocida (30).

⁵⁴ Gill analiza cuatro monólogos homéricos que desembocan en la decisión de un héroe. Su análisis llega a la misma conclusión que el de Williams: todos estos son casos de decisiones reales.

Si seguimos la versión de *Mythe et tragedie*, vemos que una decisión racional nunca es sólo una decisión racional: el drama de la vida griega es vivir a la merced de los dioses: el agente griego tiene dos facetas: la que delibera racionalmente y la que debe dar «un salto al vacío de las fuerzas sobrenaturales» (19; mi trad.). De acuerdo con Vernant, el sentido de responsabilidad de los trágicos estaba en los linderos de la autonomía y la dependencia de los dioses (16). Esto es cierto también en los poemas de Homero, vemos cómo Aquiles, furioso por la ofensa de Agamenón, dice a Atenea y a Hera que es preciso someterse a ellas cuando le ordenan no desenvainar su espada contra el rey (*Il.* 1, 214); vemos también cómo Héctor regresa a la batalla desde los muros de Troya, consciente de que nadie escapa a su destino (*Il.* 6, 486-89). En este sentido, el agente griego tiene una dimensión en parte desconocida para el hombre moderno: la dimensión de su abandono a fuerzas naturales. Pero sólo medianamente: pienso en expresiones como *Si Dios quiere* o *Dios mediante*, integradas como amuletos al habla cotidiana en México: el hombre moderno tampoco es un agente unidimensional. En este punto, podemos ver que existen continuidades entre las decisiones en la Grecia antigua y en el México contemporáneo; vemos también que, a pesar del factor de irracionalidad que el análisis de Vernant introduce en el proceso de decisión, el esquema de Williams se mantiene: la decisión consiste en preguntarse qué hacer, llegar a una conclusión y hacer algo determinado porque se ha llegado a esta conclusión. ¿Qué es, entonces, lo que nos separa de los griegos?

Veinte años después, en *L'individu*, Vernant da un paso más para explicar qué es lo que el hombre griego carece para poder ser llamago *agente*.⁵⁵ Las nociones de interioridad y exterioridad son claves para esta discusión. De acuerdo con Vernant, la experiencia del yo está volcada hacia el exterior, no hacia adentro. El individuo se busca en los otros, que cumplen la función de espejos. Se proyecta y se objetiva en lo que realiza: «activités ou oeuvres qui lui permettent de se saisir, non en puissance, mais en acte, *energeia*, et qui ne sont jamais dans sa conscience». No hay in-

⁵⁵ Hay un paso intermedio en *Religions*, de 1975, donde, con ocasión de un homenaje a Émile Benveniste, Vernant explora lingüísticamente las categorías de agente y acción en la Grecia antigua (1720-27).

trospección. «La existencia es primera en relación a la consciencia de existir». En *L'individu*, cita a Bernard Groethuysen, quien afirma que la consciencia de sí es la aprehensión en sí de un él, no aún de un yo (*L'individu* 1465-67).⁵⁶

Gill nota estos hechos, pero encuentra presenta una explicación diferente: todos estos son rasgos de la concepción objetivo-participante, de acuerdo con la cual ser hombre significa entenderse a sí mismo, en el nivel más profundo, como un ser humano. De acuerdo con Gill, esto implica participar en las formas comunitarias de vida y en la discusión pública sobre qué significa en realidad ser humano (11-12). Lo que Vernant describe como exterioridad es interpretado por Gill como objetividad. Es cierto que en la antigua Grecia no parece haber una búsqueda de la identidad única y personal,⁵⁷ como la llama Gill, la cual es un rasgo prominente de la concepción subjetivo-individualista de la persona. La pregunta de fondo, por lo tanto, es si esta unicidad personal es un rasgo necesario de una descripción completa de la persona humana, o si esta descripción se beneficiaría más de enfocarse en aquello que el individuo comparte con otros de su especie.

Pienso que, en general, Vernant acierta al señalar la falta de este aspecto interior de unicidad en la épica griega. Este aspecto del yo que sólo puede encontrarse en la intimidad de diarios y confesiones claramente no se encuentra en las hazañas de los héroes homéricos. Sí está presente, sin embargo, en algunos encuentros íntimos. Pienso especialmente en el encuentro entre Héctor y Andrómaca al interior de los muros troyanos cuando éste regresa buscando ganar el favor de Atenea. A través del diálogo, Héctor realiza una suerte de confesión de sus más profundos miedos acerca de la suerte de su esposa y su hijo —miedos que tienen una cualidad profética—. Sus palabras hablan sobre hechos externos: «Más ojalá que un montón de tierra me oculte, ya muerto, antes de oír tu grito y ver cómo te arrastran» (*Il.* 6, 464-65); pero también reflejan condiciones anímicas: ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει, ‘a mí

⁵⁶ «La conscience de soi est l'appréhension en soi d'un *il*, pas encore d'un *je*».

⁵⁷ Vernant mismo nota la diferencia entre la subjetividad griega y el modelo cartesiano de la personalidad: el *cogito ergo sum*, de acuerdo con él, no tendría sentido alguno para un griego (1465). Recordemos que es precisamente el modelo cartesiano el que da lugar a la concepción subjetivo-individualista del ser humano.

me preocupa todo esto' (441); οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, 'también [huir de Troya] me lo impide el ánimo' (444). Sus palabras transmiten un sentido innegable de una identidad que se mantiene estable a través del tiempo. Sin ésta, difícilmente podemos comprender su angustia por lo que pasará con su esposa y su hijo cuando él ya no esté o, por otra parte, el apuro de Menelao y los aqueos que, tratando de defender el cuerpo de Patroclo, a duras penas resisten la embestida de Héctor (*Il.* 17, 715 ss), o la angustia de Aquiles cuando descubre que su amigo ha muerto y lanza una aullido tan temible que Tetis lo escucha desde las profundidades del mar (*Il.* 18, 35-37). Pero ésta es la identidad de lo que Vernant llama el *yo individuo*: el aspecto exterior de un hombre, observable a través de sus acciones. Me parece que esta identidad corre más profunda de lo que concedería Vernant, pues trasciende las acciones del héroe: aún en la muerte, cuando su σῶμα, ahora como 'cadáver', no puede actuar más, su identidad permanece. Ésta no necesariamente es la identidad de su personalidad interna, pues tiene un referente observable: el cadáver del individuo. Sin embargo, permanece un fuerte sentido de identidad. ¿Basta ésta para dar un asiento a la agencia, o acierta Vernant al afirmar que los griegos conocían la acción, mas no al agente?

Snell argumentaría que la identidad no es suficiente, debido a que un agente genuino debe tomar decisiones genuinas; de acuerdo con él, no hay decisiones personales genuinas en Homero. Para sostener esto, señala que en los debates internos de los héroes son los órganos, no la persona misma, los que se oponen entre sí. Esto, sin embargo, es falso: en las decisiones que retrata Homero los órganos no se oponen entre sí, sino a los héroes mismos, a su ἐγώ. Encontramos instancias de esto en los cuatro monólogos Homéricos que Gill cita en su estudio de la decisión homérica (48-49). En cada uno de estos casos, el héroe, antes de optar por un curso de acción, exclama: Ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; '¿Pero por qué mi ánimo me ha suscitado este debate?'⁵⁸. A pesar de que los órganos no se oponen entre sí, el hecho de que el yo del héroe se oponga a algo distinto de sí mismo es suficiente para que Snell sostenga que esta oposición es extrínseca al héroe. De

⁵⁸ Gil analiza los monólogos que se encuentran en la *Iliada* 11, 407; 17, 97; 21, 562; y 22, 122.

acuerdo con él, para que haya una decisión genuina, debe haber una lucha interna (pos. 2090).

Para fortalecer su argumento, Snell muestra que los motivos de estos héroes para decidir son siempre extrínsecos: reconocen una alternativa como ventajosa o, como ocurre en la mayoría de los casos, dejan la decisión en manos de un dios, lo cual, piensa Snell, tiene poco que ver con una decisión subjetiva y menos con una lucha interna (pos. 2090). Williams objeta que son siempre las ventajas y desventajas de un curso de acción las que nos llevan a decidir (36). Estoy de acuerdo con Williams en su resistencia a llamar a las ventajas y desventajas *motivos extrínsecos de la acción*, y pienso también que la posición de Snell es estrictamente kantiana, pues sólo concede que las acciones hechas por el deber mismo sean llamadas *auténticas* (Kant, *G* 440-41). Estoy en desacuerdo con Williams porque me parece que su posición es estrictamente intelectualista: decidir, piensa él, es preguntarse a sí mismo qué hacer, llegar a una conclusión y actuar en consecuencia. Podríamos preguntarnos si toda decisión sigue este esquema de reflexionar y concluir o si, como piensa Snell, no deberíamos ignorar el conflicto interno y el deseo subjetivo como partes de una decisión normal —partes que pueden incluso anular el curso de acción que señala el razonamiento—. Es cierto que hay destellos de interioridad en Homero, quizá de manera más notable en el autocontrol que muestra Odiseo cuando se contiene de matar a sus enemigos porque el tiempo correcto no ha llegado: «¡Aguanta, corazón [κραδίη]! Algo incluso más perro otrora aguantaste» (*Od.* 20, 18). Snell nota que, aun aquí, es el corazón, κραδίη, un «órgano de agitación espiritual», lo que se opone a Odiseo. No hay nada en esta descripción que se parezca a lo que Snell llamaría una lucha interna (pos. 1348).

Podemos cuestionar la validez de la distinción entre interioridad y exterioridad que Snell lleva a cabo. Hay al menos cuatro tipos de acciones que Snell categoriza como extrínsecas y sólo una que puede llamarse intrínseca. Las extrínsecas son acciones que no son causadas por un héroe, sino por un dios;⁵⁹ acciones que son su-

⁵⁹ Como la furia guerrera de Diomedes cuando mata a doce soldados tracios después de que Atenea sopla su furia dentro de él (*Il.* 10, 482-87).

geridas por un dios a un héroe que toma el curso de acción sugerido;⁶⁰ acciones donde, como en los monólogos mencionados, el héroe sopesa diferentes cursos de acción y escoge uno de ellos; y acciones, como el autocontrol de Odiseo, donde el héroe debe luchar contra un «alma ego» o «potencia rudimentaria de ego» para seguir un curso de acción determinado. La única acción interna sería una en la que el héroe luchara consigo mismo para actuar con base en una noción interiorizada de deber que fuera independiente de dioses, contexto o clase. Para que la lucha sea interna no es suficiente que el yo se enfrente a sus órganos internos, pues debe existir una lucha dentro de una entidad unitaria —como el alma— para realmente poder llamar *interna* a esta lucha. La concepción de Snell de interioridad es tan estrecha que su argumento es casi tautológico: el héroe homérico tomará decisiones verdaderas sólo si posee una entidad que, como el alma, pueda aceptar una lucha interna; dado que el héroe homérico no posee tal entidad, cualquier análisis de sus acciones arrojará el mismo resultado: no existen decisiones verdaderas en Homero.

Los problemas de fondo que fuerzan a Snell a negar agencia verdadera para los heroes homéricos se deben a una noción particular de voluntad que (1) se manifiesta a sí misma en la acción y (2) persigue los intereses del deber. La existencia de este tipo de voluntad está basada en dos presupuestos filosóficos con los que Williams difiere:

Actions done for the agent's advantage, for instance, are determined from without, by desire external to the moral or rational self, and so are not really actions at all...

The functions of the mind, above all with regard to action, are defined in terms of categories that get their significance from ethics (41-42).

Sobre lo primero, Williams busca mostrar que el dilema entre exterioridad e interioridad es un falso dilema. Ataca lo que él llama un principio de inspiración kantiana: sólo las acciones autónomas son verdaderamente voluntarias y, por lo

⁶⁰ Los Ayantes parados frente al ataque de los troyanos en las puertas del campamento aqueo son un ejemplo de esto (*Il.* 13, 50-61).

tanto, sólo ellas merecen el nombre de acciones; y uno tomista: la libertad tiene al bien por objeto, luego sólo se es libre cuando se escoge al bien (Williams 41 ss). Me parece que ni Kant ni Tomás de Aquino aprobarían estos principios. Kant mismo habla de las acciones heterónomas como acciones libres⁶¹ y, a pesar de que la libertad verdadera sería para Tomás la libertad para elegir el bien, Tomás cree en la realidad del pecado: quebrantar libremente un mandamiento divino.⁶² A pesar de que el de Williams es un retrato inadecuado de Kant y Tomás de Aquino, pienso que esta crítica aplica tanto a Snell como a Vernant: ambos buscan un sustento profundo de la acción humana: la autonomía; al escaparles éste, se aferran a la acción y pierden al hombre.

Sobre el segundo presupuesto, Williams ataca esquemas de tipo aristotélico o platónico que busquen normatividad en la constitución humana. Al respecto, discute la *akrasia*: «We have reason to say that *akrasia* is not so much a psychological concept as (in the broad sense) an ethical one, an element that serves to provide an ethically significant narrative». Como argumento, cita el caso de una persona que le es infiel de manera incontinente a su pareja, pero termina dejando a su pareja y estableciendo una nueva relación con su amante: lo que era visto como incontinencia, argumenta Williams, pasa a ser visto como una buena decisión una vez que la situación ética cambia (45-46).

Encuentro poco convincente la argumentación de Williams: en la filosofía clásica, una acción incontinente se define por actuar a sabiendas en contra de lo que

⁶¹ Es cierto que Kant sostiene que la libertad de la voluntad es la capacidad de tener autonomía; sin embargo, las acciones heterónomas también son posibles y también dependen de la voluntad; de otra manera, piensa Kant, habría que excluir la posibilidad del mal moral (*G* 446-47). Agradezco al Prof. David LévyStone y a Sofía Garci Crespo por sus comentarios a este respecto.

⁶² Si bien la voluntad tiene, de acuerdo con Tomás, al bien como objeto, existen muchas clases de bienes y no todos ellos se encuentran necesariamente relacionados con el fin último de la voluntad: la felicidad; por lo tanto, la voluntad no los desea necesariamente, incluso si desea con necesidad su fin último (*Summa theologiae* 1, 82, 2, *co.* y *ad obj.* 1).

está bien, no en contra de la creencias pasadas, posibles o futuras del agente.⁶³ Pienso que el ejemplo de la incontinencia muestra precisamente que algunas funciones de la mente están atadas a la ética, por lo que una explicación de la voluntad que no tome en cuenta su relevancia cara a la vida ética será incompleta. En esto concuerdo con Vernant: el ser humano es determinado por su manera de actuar (*Entre mythe* 1902-03). Esto se confirma en la experiencia y los grandes héroes de Troya son testimonio de esto: el suyo es un retrato de hombres en acción. La caracterización que Homero lleva a cabo de su héroe en los primeros versos de la *Odisea* ejemplifican la relevancia de las acciones de un personaje:

Del varón muy versátil cuéntame, Musa, el que mucho
vagó, después de saquear el sagrado castillo de Troya;
de muchos hombres vio las ciudades y supo su ingenio,
y él sufrió en su alma muchos dolores dentro del ponto,
aferrado a su vida y al retorno de sus compañeros (*Od.* 1, 1-5).

Aristóteles mismo nota la importancia de la acción ética para la vida del agente. De aquí la importancia de orientar la propia vida en vistas a un fin. Aristóteles afirma que es una señal de gran negligencia (*ἀφροσύνη*) no llevar a cabo esta orientación (*EE* 1214 b 6ss). Así como la vida de un agente que no tome en cuenta esta necesidad ética será negligente, una descripción de la agencia humana que no incluya categorías éticamente relevantes estará incompleta.⁶⁴ Gill busca incluir estas categorías en su retrato de las concepciones subjetivo-individualista y objetivo-participante: ambas presentaciones del ser humano incluyen categorías éticas, epistemológicas y ontológicas (11-13), lo cual es un indicio más de que cualquier caracterización completa del ser humano —sea ésta antigua o moderna— debe tomar en cuenta estas categorías.

⁶³ Pero, como aclara Aristóteles: Ἄλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι, 'Pero hablamos de *conocer* en dos sentidos': la persona acrática tiene conocimiento sobre lo que está bien —y en este sentido actúa a sabiendas—, pero no ejerce ese conocimiento al momento de actuar (*EN* 1146 b 31-36).

⁶⁴ Al respecto, véase la discusión de Héctor Zagal sobre lo que él llama los principios aristotélicos de la razón práctica (58 ss).

La importancia de la ética en la constitución mental humana no implica, empero, que un retrato psicológico quede incompleto si carece del tipo de voluntad atada al deber. Sí muestra, en cambio, la necesidad de un retrato completo de la naturaleza humana para poder dar cuenta de la acción humana. Pero muestra también la insuficiencia de tal retrato: a pesar de sus limitaciones, la tesis de Snell no puede ser simplemente rechazada al proponer una alternativa plausible, como Gill o Williams hacen.

El ejemplo de la *akrasia* también muestra, como Sócrates argumenta en la *Re-pública*, que hay una división en el yo: sea que los héroes homéricos encuentren un asiento de identidad en la acción —como he argüido—, sea que necesiten poseer una fuente profunda de identidad, el *yo* encontrará una y otra vez fuerzas que se le opongan desde dentro de la constitución humana. Tanto la continencia como la incontinencia muestran el poder de las distintas fuerzas que configuran la psicología humana, pues la misma persona puede desear y repudiar al mismo tiempo la misma acción. La historia de Leoncio, contada por Sócrates, permanece como una de las argumentaciones que mejor logran mostrar esta división interna:

Sin embargo, yo creo en algo que he escuchado cierta vez: Leoncio, hijo de Aglayón, subía de El Pireo bajo la parte externa del muro boreal, cuando percibió unos cadáveres que yacían junto al verdugo público. Experimentó el deseo de mirarlos, pero a la vez sintió una repugnancia que lo apartaba de allí, y durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro. Finalmente, vencido por su deseo, con los ojos desmesuradamente abiertos corrió hacia los cadáveres y gritó: «Mirad, malditos, satisfacedos con tan bello espectáculo» (*Rep.* 439e-40a).

3. El hombre en Homero: conclusión

Snell sostiene que Homero no tiene una noción de mente individual porque no la presenta como fuente de voluntad o pensamiento y porque sus héroes no

muestran ser conscientes de sus propias mentes. A través de mi estudio, busqué mostrar qué tipo de modelo psicológico describe de manera más acertada el mundo interno de los personajes de Homero y en qué medida este modelo difiere del nuestro. Al estudiar la manera en la que Homero habla del cuerpo, vemos que éste se encuentra unificado por el nombre del héroe, pero sobre todo por sus acciones. Snell echa de menos un enfoque en el cuerpo mismo como un todo, y no sólo como la suma de sus partes. A partir de esto, argumenta que hay una falta de unidad en el cuerpo que refleja la falta de unidad de la mente. Sin embargo, la ausencia de este enfoque en el cuerpo mismo puede ser atribuida a una diferencia de enfoque entre la sociedad homérica y la moderna: para Homero, la acción visible era la fuente primaria de la excelencia humana. El mundo interno homérico se articula en un yo por medio de la acción. La clave para entender la subjetividad homérica está en la agencia.

Busqué aplicar los resultados de mi análisis del cuerpo a tres casos problemáticos: la supervivencia de los individuos tras la muerte, la multiplicidad de motores que explican la actividad intelectual de los héroes y las distintas identidades asumidas por los dioses en el culto. En el caso del alma de los muertos, el modelo de unidad a través de la acción me permitió mostrar que el εἶδωλον del héroe que lo representa tras la muerte guarda con él una relación de identidad: pues el alma que funcionaba como fuerza vital es la misma alma que se mueve en el inframundo; además, el estudio detallado del cuerpo tras la muerte me permitió mostrar un cercano paralelismo entre lo que se puede decir de éste y lo que se puede decir del alma de los muertos en el Hades. Al estudiar el intelecto de los héroes, mostré cómo el mundo interno de los personajes homéricos está constituido por la alteridad, misma que se unifica cara a la acción. Algo similar ocurre con los dioses, la diversidad de identidades de un dios encuentra su explicación en los distintos campos de acción que éste tiene. A partir de esto, Vernant concluye que los dioses homéricos son fuerzas, y no personas. Me parece que el caso de los dioses es similar al de los héroes: el enfoque griego está en la acción, más que en el agente; sin embargo, cuestiono que esto haga que el agente se esfume, pues es precisamente en la acción donde su identidad se articula.

El caso de los dioses nos muestra la importancia de recurrir a un análisis más detallado de la personalidad y lo que ésta implica. En los personajes de Homero, echamos de menos el sentido de unicidad de lo que Vernant llama el *yo persona*. Aquí me parece útil la distinción que Christopher Gill lleva a cabo entre las concepciones objetivo-participante y subjetivo-individualista del ser humano. A partir de su trabajo, podemos mostrar que un modelo alternativo puede explicar de manera efectiva la psicología de los héroes de Homero: uno donde la identidad se manifiesta a través de la acción y en una constitución humana compartida. Este modelo muestra la posibilidad de hablar de la voluntad sin ligarla necesariamente al deber. Sin embargo, no basta que un modelo psicológico alternativo sea posible para que éste sea verdadero.

A pesar de que la pregunta de fondo sobre cuál es el verdadero modelo psicológico detrás de la constitución humana antigua y moderna permanece sin respuesta, he mostrado las limitaciones de un modelo que esté excesivamente centrado en el supuesto interior de la persona, pues esta vida interna se encuentra dividida en sí misma —y cuál de las partes de esta división sea llamada *yo* quizá sea una cuestión de énfasis—.

III. La voz lírica en Safo: el yo deseante

Homero habla de una época pasada, oculta de sus contemporáneos por el velo de la Edad Oscura que sólo el don de las Musas es capaz de traspasar. Los poetas líricos, en cambio, hablan del presente. Sus poemas se centran en el aquí y el ahora. Incluso cuando hablan de acciones pasadas, lo hacen para dignificar al presente. Algo ha cambiado. La épica parece provenir de una época caduca, ajena al dinamismo lírico.

Quizá esto sea sólo apariencia. Emilio Suárez de la Torre critica a Bruno Snell por partir de la premisa falsa de que existe una secuencia estricta entre la épica y la lírica, cuando pudieron haber surgido de manera simultánea o la lírica pudo incluso haber precedido a la épica (Suárez de la Torre 15, n. 9).

Algo es cierto: las diferencias entre la épica y la lírica son notables. Y la lírica continuó muchos siglos después de que la épica se hubiera transformado en un canon de autores antiguos. Con anterioridad temporal o sin ella, había en la lírica una cualidad que la épica no alcanzaba a englobar. Esta cualidad, me parece, descansa en la visión del ser humano que queda retratada en sus cantos.

En la lírica, el ser humano queda retratado como un ser articulado por el deseo. La acción, tan relevante en la épica, es ahora sustituida por la pasión, en ella queda cimentada la identidad de la poeta de Lesbos. Es posible estudiar la constitución del mundo interno en los poemas de Safo mediante un esquema análogo al que utilizamos para estudiar a Homero: partiré de un análisis de la disgregación del cuerpo que Safo lleva a cabo en su descripción patológica del amor en el fragmento 31; veremos cómo su reunificación sólo es posible gracias al mismo sentimiento que lo había fragmentado: el deseo. De manera similar al capítulo anterior, aplicaré este esquema a casos que nos ayudarán a profundizar en las implicaciones de este modelo psicológico cimentado en el deseo: la muerte —en específico, el recuerdo de los difuntos—, y la identidad de los dioses —respecto a la cual me interesa especialmente la manera en la que esta identidad determina sus relaciones con los mortales—. El estudio de estos pasajes muestra las continuidades que existen entre Safo

y Homero: en ambos hay una fuerte relación entre cognición, sentimiento y acción (aunque en Safo hablamos de acciones en el sentido de reacciones corporales, más que de acciones observables por un tercero, como las de los héroes); la psicología de Safo es patentemente material —contra lo que intérpretes como Snell podrían pensar—; y Safo busca una fama similar a la de los héroes, una que mantenga su recuerdo después de la muerte; sin embargo, la manera de alcanzarla es distinta.

Sobre las relaciones entre hombres y dioses, vemos que en la *Iliada* y en la *Odissea* los dioses tienen héroes predilectos: Aquiles, por medio de Tetis, logra que Zeus destruya las fuerzas aqueas en su nombre; Odiseo recibe la ayuda de Atenea una y otra vez para lograr reinstaurarse como rey de Ítaca. La poesía de Safo no difiere mucho de esto: Safo parece ser la predilecta de Afrodita quien, como la poeta nos dice en el fragmento 1, combate a su lado. En el capítulo anterior, estudiamos a los dioses como fuerzas, siguiendo la lectura de Jean-Pierre Vernant, y propuse reinterpretar este modelo con base en el mío: la subjetividad articulada con base en la acción. Me apoyaré en aquella discusión acerca de la naturaleza de los dioses para avanzar una interpretación de la relación entre Safo y Afrodita que no he encontrado en la literatura secundaria.

Para articular las conclusiones alcanzadas y aplicarlas en el estudio de la persona en la lírica arcaica, es importante centrarnos en la noción de deseo. Encuentro en el fragmento 16 una ilustración de la ontología de Safo: la poeta muestra la relación íntima entre valor y deseo: todo valor tiene al deseo como sustento último. En Safo, asistimos a una antropología donde el papel articulador de la acción ha sido asumido por el deseo, un deseo que tiene el poder de articular no sólo al mundo interno de la persona, sino al mundo entero en torno a ella. Dada la importancia del deseo, podemos preguntarnos sobre la importancia de la homosexualidad —*i. e.*, un deseo no heteronormado— de Safo para comprender su noción de subjetividad; me parece que esta pregunta parte de un planteamiento errado: pues Safo misma nos enseña que el deseo prima sobre lo deseado, y no a la inversa. En cambio, pienso que es importante destacar el hecho de que Safo haya sido una mujer en un mundo donde lo masculino era sinónimo de lo humano. Su posición en los márgenes de la cultura griega le permitió apreciar rasgos de la naturaleza humana

a los que un varón habría estado cegado.

La poesía lírica

La poesía lírica tiene su origen en la poesía ritual. Como explica Eric Gans, los cantos rituales buscaban traer a la presencia a una divinidad ausente. Las acciones cargadas de simbolismo usadas para convocar a la divinidad servían al mismo tiempo como un indicio de ésta, que quedaba representada en el mismo proceso que pretendía convocarla (33). El grupo jugaba entonces un papel central: era la presencia de los fieles la que suplía la ausencia de la divinidad, la disimulaba y lograba incluso el engaño de traerla a la presencia. Esto es notable: un ser inexistente se hacía presente gracias a la poesía.

Tanto la poesía ritual como la poesía lírica secular, como la llama Gans, estaban escritas para coros: eran poesía pública. En ambas, la conexión entre la pareja lírica estaba cimentada en el deseo, no en la realidad (34). Pienso que en el caso de la poesía ritual, el deseo se ve fortalecido por la fe de los creyentes, por lo cual quizá esta conexión sea más fuerte; en la poesía lírica, en cambio, esta conexión se ve debilitada por una certidumbre: la ausencia de la persona deseada. «Y ahora trajo a Anactoria a mi recuerdo —escribe Safo— no estando ella presente (fr. 16).⁶⁵ Sin embargo, hay dos mundos que corren en paralelo: el mundo del poeta y su auditorio, y el mundo del poema. Entonces ocurre lo inimaginable: incluso en la lírica secular, acontece la presencia: al recordar a alguien, Safo crea una imagen tan viva que ella parece escuchar las palabras de Safo —o de Atis— y llamarla de vuelta:

Y ella, yendo y viniendo sin pausa, al acordarse
de la adorable Atis, de deseo
en su alma delicada [...] se consume.

⁶⁵ Para Safo, uso mayormente la traducción de Pablo Ingberg, quien toma su texto de *Lyrica Graeca Selecta*, editado por D. Page. He simplificado los diversos sistemas para señalar lagunas y conjeturas por una nomenclatura que será más familiar para los lectores de habla hispana. En cada caso, señalo el origen de la traducción.

Pero que allí vayamos [...]
[...]
deja oír [...] (fr. 96, 15-20).

La poesía adquiere una verdad propia, con tanto peso que es difícil distinguirla de la realidad. Safo logra crear un espacio poético donde la persona recordada puede actuar y podría incluso interactuar con los escuchas del poema.

Un rasgo más une a la lírica con el ritual: su propósito. De acuerdo con Snell, la lírica busca hacer significativo al presente más allá del aquí y ahora, «to lend an air of permanence to the joy of the moment» (127). Como dije anteriormente, la lírica deja atrás al pasado y se centra en el presente. Sabe que éste, como todos los presentes, se convertirá en pasado, por lo que busca inmortalizarlo.

A pesar de estas similitudes, hay varios puntos en los que la lírica se distingue de la poesía ritual. En palabras de Gans, la poesía lírica no es una «simple extensión alegórica» de la ritual, pues en ella encontramos una nueva comprensión de la diferencia específica del ser humano (34). Su principal rasgo distintivo es su carácter individualizante: mientras que en la poesía ritual la ejecución poética subsumía al grupo en la homogeneidad de la invocación, en la poesía lírica los agentes involucrados se distinguen con fineza: el yo poético se separa de la colectividad y señala al objeto de su deseo como distinto de cualquier otro. Esto es lo que hace Arquíloco de Paros en el fragmento 5:

¡Aquel arnés irreprochable! Alguno entre los sayos
mucho se alegra con mi escudo.
Sin querer, lo dejé
junto a una mata. ¿Qué me importa ese escudo?
¡Que se pierda!; mas yo me salvé.
Otro no inferior adquiriré de nuevo.⁶⁶

Los espartanos, que vivían bajo la consigna de volver con su escudo o tendidos sobre él, renegaron de Arquíloco por cobarde (Molina 39; n. 5). Si bien Paros está

⁶⁶ Cito la traducción de José Molina Ayala, quien se basa en la edición de Nicoletta Ruse-
llo, que, a su vez, sigue la edición de M. L. West.

lejos de Esparta, ciertamente en la cultura militar que era la Grecia arcaica arrojar el escudo para salvar la vida no era bien visto. En los versos de Arquíloco encontramos un afán de justificación, pero también un reto. «Κάλλιπον οὐκ ἔθέλων» ‘sin querer, lo dejé’, canta el poeta: de haber podido, habría actuado como dictaba la norma y habría conservado su escudo. «Pero me salvé» ‘αὐτὸν δ’ ἐξέσωσα —continúa— τί μοι μέλει ἄσπις ἐκείνη; / ἔρρέτω’ «¿qué me importa ese escudo? ¡Que se pierda!». La norma común tiene sus límites. Aquí, la voz en el poema se distingue del resto. Ella se rehusa a morir en aras de una guerra ajena, pues encuentra un valor subjetivo que supera los valores colectivamente determinados: el valor de su propia vida. De esta manera, se despierta un aspecto del sujeto que yacía durmiente en la poesía ritual: algo que quizá podríamos llamar interioridad.

Recordemos la topología de yos que estableció Jean-Pierre Vernant: existe el yo-individuo, que se presenta como un ser singular en su aspecto observable por un tercero; el yo-sujeto, que también se presenta como un ser singular, pero bajo un aspecto observable sólo desde su propia perspectiva; y el yo-persona, que abre la dimensión interior del individuo. El yo en este poema se presenta como individuo al dejar atrás su escudo: una acción plenamente observable por un tercero. Se presenta como sujeto al explicar cuál fue su razón para dejarlo atrás: conservar su vida. ¿Se presenta también como persona? ¿Cuál es la diferencia entre yo-sujeto y yo-persona en este caso? Al expresar motivación, ¿nos habla ya el poema de interioridad?

El contexto arcaico

La lírica coincide con tres hechos históricos que sacudieron a la cultura helena: la adopción del alfabeto fenicio, el surgimiento de la polis y, como nota Snell, la introducción de actores individuales en roles que, en periodos anteriores, estaban sumidos en el anonimato: soldados de infantería, líderes políticos, legisladores, tiranos, pensadores religiosos y artistas plásticos que empiezan a grabar sus nombres en sus trabajos; además, un poco más tarde, filósofos cuyas figuras individuales te-

nían muchas veces una fuerza distintiva comparable a la de sus doctrinas (Snell 125-26). Es cierto que los poemas homéricos retratan a personajes con una marcada individualidad, pero éstos se encuentran sustraídos de la realidad del poeta en una época casi mítica, fundacional. No encontramos en ellos retratos de personajes vivientes, que funjan todavía como líderes políticos o militares: todos los héroes homéricos están muertos. Algo similar ocurre con Homero mismo: su figura no es la de un artista que dé voz a su pensamiento; en cambio, busca volverse transparente a la voz de la musa para hablar de algo que nada tiene que ver con sí mismo —la cuestión homérica se enraiza en este anonimato autoimpuesto—. En este sentido, si bien cabe tener en mente la dificultad de fechar a estos autores, podemos ver que la mentalidad homérica nos remite a una época anterior, pues terminará por imponerse el protagonismo que el individuo común encuentra en la polis y en la lírica.

De acuerdo con Snell, no debería sorprendernos el hecho de que la polis se haya establecido comunalmente al mismo tiempo que se descubría la individualidad, «for to be a citizen is not the same as belonging to a mass of retainers. The law is the new link which binds men together» (69). Este mismo punto está recogido en Vernant: «L'individu, quand il commence à émerger, apparaît, non comme renonçant, mais comme sujet de droit, agent politique...» (*L'individu dans la cité* 1457). La individualidad es una característica con profundas resonancias políticas. Las leyes que fundaron las poleis otorgan al individuo un estado que le era desconocido: es ahora sujeto de derecho. Leyes escritas —y por lo tanto con una estabilidad que ningún mandato había tenido antes— lo vuelven un ciudadano.

Es interesante notar cómo uno de los poetas en los que el yo tiene una de las posiciones más prominentes no participa de la ciudadanía: Safo, al ser mujer, queda excluida de la esfera política y participa de sus beneficios sólo de manera secundaria. Hay dos maneras de interpretar este hecho: el cambio de mentalidad que el establecimiento de la polis trajo fue tan grande que no sólo afectó a los ciudadanos, sino a los grupos aledaños a ellos; o la política y la intimidad humana no guardan un vínculo tan estrecho como el que quisieran Snell y Vernant: podrían ser esferas que se tocan sin confundirse.

Si bien esta nueva organización política trae consigo una nueva importancia

para el individuo, hay también en ella un movimiento de colectivización encabezada por una nueva figura militar: el hópłita. Alrededor del siglo VII a. C. surge este soldado que constituirá la base de los ejércitos griegos hasta pasados los tiempos de Alejandro. El hópłita, un soldado de infantería pesada, porta armas que están al alcance de la clase recién enriquecida por la explosión comercial griega. Es un contrapeso al *hippeus*, soldados montados en carrozas tiradas por caballos que sólo los aristócratas podían pagar. Como nota Vernant, el héroe homérico y los *hippeus* buscaban destacar de manera individual; el hópłita, al contrario, «il est l'homme de la bataille au coude à coude, de la lutte épaule contre épaule» (*Les origines* 196). Conforme los hópłitas se volvieron más importantes para la defensa de la polis, adquirieron una mayor participación en el gobierno (Miller 111-12). El hópłita, por una parte, anuló la importancia de las figuras militares individuales; pero, por otra parte, otorgó a un mayor número de personas poder sobre la defensa de sus ciudades —y con esto, poder político—.

Las grandes individualidades pierden importancia política. Ahora el poder está en el hombre común. Podemos ver este punto ilustrado en el canto 2 de la *Ilíada*: cuando Tersites, un soldado común, busca oponerse a la voluntad de Agamenón (vv. 211-77). Thomas Martin interpreta este episodio como un reflejo de la organización tribal en la Edad Oscura: los líderes guiaban a sus soldados como a un clan y formaban asambleas en las que las diversas opiniones podían ser escuchadas (63). Si buscamos aproximarnos a la historia de Tersites en términos objetivos, vemos a un soldado común que ha estado lejos de casa durante diez años peleando una guerra que parece no tener fin. Para colmo de males, el caprichoso rey de reyes se ha enemistado con el gran soldado aqueo, Aquiles, cuya ausencia del campo de batalla era una clara ventaja para su ejército. Y ahora el rey de reyes juega con las esperanzas de sus soldados anunciando un falso regreso a casa. La queja de Tersites parece justificada. Sin embargo, otro líder de clan, Odiseo, agrede violentamente a Tersites por atreverse a quejarse en público de un hombre superior a él. El resto de los soldados aprueba las acciones de Odiseo. Como nota Martin, para que surgiera la ciudad Estado, la masa de hombres comunes debía cambiar su actitud complaciente frente al poder. La igualdad ante la ley era una condición necesaria para la

polis (Martin 63). Cuando los soldados comunes, como Tersites, se convierten en hólitas, adquieren un poder fáctico que les permite participar en la vida común sin ser aplastados por líderes como Odiseo. Esta masificación del poder es una individuación de los ciudadanos. A diferencia de lo que ocurría en épocas anteriores, los hombres comunes no pertenecen ya a una masa sin nombre ni importancia, sino a un cuerpo político donde la ley los trata como individuos. Esto, en buena medida, se explica por la importancia militar de esta nueva clase social.

El tercer gran cambio —junto con la polis y el surgimiento de actores individuales— fue la adopción del alfabeto fenicio a mediados del siglo VIII. André Laks recoge la discusión iniciada por Eric Havelock, quien piensa que este hecho dio origen a la filosofía: las operaciones lógicas como clasificaciones e inferencias fueron hechas posibles porque la escritura permitía ubicar los términos en el espacio. A esto, Jack Goody añade una observación: ante las implicaciones políticas o sociales de una obra, en sociedades sin escritura el estado anterior puede ser simplemente eliminado; mientras que la escritura permite que permanezcan las huellas de lo que había antes (Laks, «Écriture» 2-3). Esto alimenta la posibilidad crítica que ha distinguido a la filosofía desde temprana edad. En palabras de Vernant: «que fait un philosophe comme Phérécyde quand il écrit un livre ? Il transforme un objet privé en objet de débat analogue à celui qui s’instaure dans les questions politiques» (*Les origines* 190). Ferécides, quien quizá fue el primer pensador griego que puso sus ideas en prosa y por escrito, pone la investigación sobre los orígenes del cosmos al alcance de todo el que sepa leer (Laks, «Écriture» 8-10).⁶⁷

La escritura, como señala Vernant, también trajo un bien común a las poleis griegas, un bien a la vez político e intelectual. La escritura de las leyes fue fundamental para la impartición de justicia: evitaba en cierta medida la arbitrariedad al establecer un terreno común entre las partes interesadas. Ésta era parte importante de la educación helena, pues se convierte en el medio de transmisión de una cultura común y permite la divulgación de saberes que antes podrían haber estado reservados a un grupo o prohibidos. Los primeros escritores, piensa Vernant, no tie-

⁶⁷ Sobre la discusión en torno a la escritura en Homero, véase el estudio introductorio a la *Ilíada* de Bernard Knox, 14-22.

nen la ambición de difundir una opinión personal, sino de convertir su mensaje en un bien común para la ciudad, «en una norma susceptible, como la ley, de imponerse a todos» (*Les origines* 190; mi trad.).

Es cierto que no sabemos si poetas como Safo y Arquíloco sabían escribir. Sin embargo, como afirma Anne Carson, es probable que las canciones de Safo hayan sido escritas durante su vida o poco después de su muerte (Carson ix), con lo cual la fijeza de la palabra que menciona Goody habría sido rápidamente otorgada a su poesía. Sin importar este hecho, el clima de crítica y colectivismo facilitado por la escritura es uno cuya influencia veremos destacarse en nuestros autores.

Las escritura, la polis y sus nuevos actores individuales fueron tres factores que trajeron un clima crítico, donde el protagonismo en la vida pública no era ya de unos cuantos, sino de muchos, donde la autoría individual se volvió un bien relevante para el autor, pero también para la polis. Esta convergencia entre la exaltación del individuo y de la colectividad, que puede parecer extraña para oídos contemporáneos, puede ilustrarse con las siguientes palabras de Vernant: «[La pensée politique des grecs] caractérise une civilisation qui n'a pas cessé, tant qu'elle est demeurée vivante, de considérer la vie publique comme le couronnement de l'activité humaine» (*Les origines* 237).

La escisión entre lo público y lo privado, tan importante para nuestros días, es extraña para el pensamiento griego —sobre todo, para el pensamiento masculino—. Es revelador, por ejemplo, que Arquíloco se presente a sí mismo a la vez como guerrero y como poeta: «Soy servidor de Enialo soberano / y de las Musas, pues conozco su don amable» (fr. 1). Individualidad y colectividad se confunden en estos dos versos: la labor social de servir a Enialo —otro nombre para Ares, dios de la guerra— queda al mismo nivel que el don de las Musas. Mediante la guerra se une con sus compañeros de armas, a quienes canta «vayan todos contra los adversarios / fuerte corazón y amargo ánimo en los pechos» (fr. 7).⁶⁸ La poesía, en cambio, separa a Arquíloco de ellos. Todos los varones pueden ser guerreros, no todos

⁶⁸ Este fragmento fue encontrado en el *Archilocheion*, un templo dedicado a Arquíloco en Paros (Molina 41 n. 8); su carácter colectivo se ve reforzado por su presencia física en un lugar público.

pueden componer poemas. Pero Arquíloco no usa estos rasgos para distinguir dos esferas de su vida, sino los yuxtapone, de manera que nosotros podemos hacer esta distinción *individual-colectivo* : *poeta-guerrero*, pero ésta no es tematizada por el poeta.

Debido a esta convergencia de lo público y lo privado, Vernant afirma que la identidad del individuo coincide con su evaluación social (*Entre mythe et politique* 1916-17). Si bien Vernant no elimina la posibilidad de un dominio privado para la acción, pienso que yerra del lado de la colectividad: los condicionamientos sociales tienen para él demasiado peso como para que la identidad del poeta haga otra cosa que ceñirse a ellos. Pienso, sin embargo, que podríamos decir con igual validez que la evaluación social del individuo coincide con su identidad poniendo el peso de la agencia del lado del individuo. Analizaré con más detenimiento este punto a lo largo de las siguientes secciones. Esta tensión histórica se ve reflejada en los intérpretes posteriores: mientras que autores como Snell o Gans ven en los textos de este periodo el despertar de la interioridad, Vernant e Ildefonse presentan a estos autores como si fueran, más bien, un reflejo no mediado del tipo de pensamiento de la época.

El caso de la mujer tiene un interés especial: el ámbito de lo público está en buena medida cerrado para ella; no así el ámbito de la colectividad. Safo dirige muchos de sus poemas a grupos de compañeras «τάδε νῦν ἑταιρῆαις / ταῖς ἔμοις τέρπειν κάλως ἀείξω» 'estas cosas ahora para mis compañeras, / cosas hermosas, cantaré bellamente' (fr. 160; mi trad.). Además, tiene algunos epitalamios, poemas destinados a cantarse en bodas; entre ellos, destaca la bella narración de la boda de Héctor y Andrómaca (fr. 44).⁶⁹ En Safo se entrevé una conciencia sobre la separa-

⁶⁹ Algunos han discutido que este poema haya sido usado como epitalamio por las resonancias fúnebres que tiene: la profunda alegría del matrimonio está encaminada a la muerte de Héctor en manos de Aquiles y el saqueo de Troya por parte de los aqueos. Sin embargo, creo que esto es un argumento a favor —y no en contra— del uso de esta canción como epitalamio. En la mentalidad arcaica los opuestos configuran el mundo y es una verdad lírica que la alegría nunca es eterna. La aparición de Andrómaca y Héctor en esta escena sólo subraya la fugacidad del momento y, por lo tanto, corona su belleza con el conocimiento de cuán preciada, cuán frágil y cuán mortal es ésta.

ción de lo público y lo privado, primero, porque una de estas dos esferas está vedada para ella; segundo, por la manera en que ella misma lleva a cabo esa separación en uno de sus poemas:

Οἱ μὲν ἵππῶν στρότον, οἱ δὲ πέσδων,
οἱ δὲ νάων παῖς ἐπ[ί] γὰν μέλαι[ν]αν
ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὅτ—
τω τις ἔραται (fr. 16).⁷⁰

Algunos, un ejército a caballo; otros, de infantes,
y otros, de naves, dicen que, sobre la negra tierra,
es lo más bello; en cambio yo,
aquello que se ama (trad. Ingberg).

En un solo aliento, Safo retrata el mundo militar y comercial de su tiempo: el conflicto de los aristocráticos *hippeus* contra el nuevo poder económico y militar de los hoplitas, y la reorientación de la economía griega hacia el comercio marítimo —y con él, hacia la guerra marítima—; en ese mismo aliento, Safo se deslinda de este mundo.⁷¹

Podemos ver que en Safo no existe esta convergencia entre lo público y lo privado que vemos en el mundo masculino. Los aspectos comunitarios, empero, no están del todo ausentes en sus poemas: las referencias a la vida en común con otras mujeres, los epitalamios que mencioné anteriormente y al menos dos cantos de invocación a Afrodita constituyen gestos hacia la vida en comunidad. A partir de estos vestigios, algunos biógrafos piensan que Safo presidía un culto a Afrodita; otros, que dirigía una suerte de colegio para mujeres. Es imposible tener seguridad sobre cualquiera de estas conjeturas; sin embargo, algo es cierto: varios elementos en algunos de sus poemas evocan a la comunidad. Sin embargo, podemos preguntarnos

⁷⁰ En esta cita y las subsecuentes, tomo el texto de la edición de Eva-Maria Voigt. En las ocasiones en las que me separo de su edición, lo señalo con una nota al pie.

⁷¹ Si bien no lo declara inválido: su enfoque está en decir que un ejército a caballo, de infantes o de naves no es en sí mismo lo más bello; sólo puede serlo de manera derivada: en la medida en la que sea el objeto de deseo de alguien, ὅττω τις ἔραται, será para él lo más bello del mundo.

si Safo veía, como dice Vernant, a la vida pública como la coronación de la actividad humana. En su separación de este mundo quizá haya algo de frustración por no poder acceder a él. A final de cuentas el varón ciudadano griego era el modelo de lo humano (Vernant, *Entre mythe* 1797). Sin embargo, en esta toma de distancia se abre un nuevo panorama de posibilidades. En el hecho de ser mujer y poeta en una sociedad profundamente guerrera y masculinizada yace una de las claves para comprender la aportación de Safo a esta historia de la subjetividad.

1. Cuerpo e interioridad en Safo

El agente homérico se transforma en sujeto deseante en la lírica de Safo. En sus poemas no encontramos ya héroes que salen de sus tierras para encontrarse con su destino, sino mujeres, compañeras y personajes variopintos que manifiestan lo que sienten. Ella sustituye el destino lineal de Homero por la ley arcaica del cambio. Sus poemas articulan el mundo interno por medio del sentimiento, la percepción y el deseo. Éste se convierte en la nueva fuente de valor que sustituye a la colectividad como origen de las normas.

Safo, como Homero, no habla del cuerpo como $\sigma\omega\mu\alpha$ —esta palabra no aparece siquiera en sus poemas—; sin embargo, frecuentemente se refiere a la belleza de una mujer, de un hombre o de una mirada —lo cual evidentemente implica componentes corpóreos— y sus poemas están poblados con descripciones de lo que pasa con su ánimo, su corazón y su pecho —que, no olvidemos, son también partes corpóreas—. ¿Cómo se articulan estos componentes para ella? Extraeré mi modelo del fragmento 31, que muestra a la vez la disgregación del cuerpo en partes y su reunificación por medio de la percepción. Este modelo podrá ser corroborado con algunos ejemplos de poemas que hablan sobre la belleza, y aplicado para entender la visión de Safo acerca de la muerte, las almas ego, las potencias rudimentarias del ego y la relación entre hombres y dioses.

Un autor incierto cuyo libro, *De lo sublime*, fue atribuido a un Longino, transmi-

tió el fragmento 31. De acuerdo con él, Safo vuelve sublime a este poema por su habilidad para elegir adecuadamente de entre los componentes constitutivos del amor los elementos más sobresalientes y ligarlos entre sí (*De lo sublime* 1.10; 197):

Me parece que aquél es igual a los dioses,
el hombre que se sienta frente a ti
y cerca, mientras hablas dulcemente,
escucha

y también mientras ríes deseable, lo cual
hizo saltar mi corazón dentro del pecho;
pues si hacia ti un instante miro, hablar
no me es posible,

mi lengua se hace trizas en silencio, y un fuego
sutil corre debajo de mi piel,
y con los ojos nada veo, zumban
mis oídos,

me baja un sudor frío, y un temblor
me agarra toda, y verde más que hierba
estoy, que necesito ya morir
me parece (31 LP; trad. Ingberg).

Safo describe el amor patológicamente: uno a uno, enumera los síntomas destacados de esta afección: arritmia cardíaca, mudez temporal, entumecimiento lingual. La disociación de estos síntomas se ve acentuada por la falta de pronombres posesivos —mismos que Ingberg provee— que atribuyan a la voz del poema los órganos descritos: γλῶσσα ἔαγε, ‘lengua se quiebra’; λέπτον δ’ αὐτίκα χρώϊ πῦρ ὑπαδεδρόμηκεν, ‘de inmediato un fuego sutil corre bajo piel’; ὀππάτεσσι δ’ οὐδ’ ἐν ὄρημι, ‘en ojos ninguna vista’; ἐπιρρόμβεισι δ’ ἄκουαι, ‘zumban oídos’. A pesar de que presenta estos elementos de manera separada y sucesiva, su poema transmite la idea de un sentimiento unitario y sensaciones simultáneas. Pienso que logra esto gracias a tres factores: las sensaciones descritas tienen su origen en una sola percepción —cuando la voz del poema ve a la mujer mencionada—, se trata de un solo poema que transmite su unidad poética a esta descripción de sensaciones y, a ma-

nera de síntesis entre los dos primeros factores, el poema comienza y concluye con el verbo φαίνομαι.⁷² La unidad de estas sensaciones es la unidad de la percepción, y la percepción del otro provoca que la voz del poema se vuelva sobre sí misma: «Me parece [φαίνεται μοι] que aquél es igual a los dioses»; aquí la percepción de la voz poética se centra en el otro; pero concluye: «Me parezco a mí» ‘φαίνομ’ ἔμ’ αὐταί’ o, como traduce Carson, «I seem to me». De esta manera, la percepción que el yo tiene del otro da lugar a una percepción del yo por parte de sí mismo: el otro remite a la voz poética a su yo. Es por esto que afirmo que la unidad del yo se da en la percepción por vía del sentimiento que esa percepción provoca al sujeto.

Dos pasajes podrían hacernos cuestionar esta conclusión: el fragmento 50 y el fragmento 51, cuyas traducciones recogo de Pablo Ingberg: «Pues sólo para verlo es bello el bello, en cambio el bueno al punto será bello», dice Safo en el primero, y: «No sé qué hacer; son dos mis pensamientos», dice en el segundo. En el fragmento 50, Safo distingue entre la belleza visible y la belleza que tiene como correlato la bondad. A una podríamos llamarla *belleza interior*; mientras que la otra, *belleza exterior*. Por lo tanto, hay cualidades exteriores al ser humano y otras interiores a él. ¿Debemos entender por esta interioridad y exterioridad que Safo tiene en mente una condición más profunda de la subjetividad humana que Homero? Esto es cierto en parte: Homero asocia constantemente la belleza física con la virtud de un hombre y la fealdad con el vicio,⁷³ con lo cual la distinción entre interioridad y exterioridad parecería quedar anulada; sin embargo, tenemos el pasaje en *Odisea* 4 donde Menelao va junto con sus compañeros a atrapar a Proteo, el Viejo Hombre

⁷² Parece ser que el verso 16.^o no era el final del poema, pues en el texto de Longino encontramos también un decimoséptimo verso: ἀλλὰ πᾶν τόλματον ἐπεὶ καὶ πένητα, ‘mas todo es soportable, puesto que al pobre’ (trad. Ingberg). Sin embargo, ésta parece ser una versión corrupta del poema. Ingberg señala que el metro de este poema es la estrofa sáfica y este verso excede al metro en una sílaba (78-79). Al margen de si este verso debe ser considerado como parte del poema, las estrofas precedentes guardan una unidad temática que permite considerarlas de manera aislada.

⁷³ Tenemos, por ejemplo, a Tersites, descrito por Homero como el más feo de los hombres que fue a Troya y como un hombre odiado por Aquiles y Odiseo (*Il.* 2, 211-21). Es patente que Homero asocia su fealdad física a su bajeza moral.

del Mar (*Od.* 4, 430-70). El dios asume formas distintas y terribles tratando de escapar de los brazos de Menelao: formas engañosas todas, pues estaban diseñadas para ocultar a un dios. Tenemos también las numerosas instancias en las que los dioses se hacen pasar por hombres, como cuando Poseidón asume la figura de Calcas en el libro 13 de la *Iliada* (39-59), cuando Atenea se hace pasar por Mentos en el libro 1.º de la *Odisea* (1, 104 y ss.) o cuando Atenea transforma a Odiseo en un mendigo (*Od.* 13, 424-40). Vemos que ya en la épica hay casos en los que realidad y apariencia se diferencian; esta disociación, como veremos más adelante, se vuelve más punzante en la lírica arcaica y en Safo. Esta brecha entre lo interior y lo exterior profundiza en el ser humano de la manera como lo hace el yo-sujeto del que habla Vernant —sin llegar, claro, a la dimensión del yo-persona, pues la interioridad de la que habla Safo es comunicable, de lo contrario no podría ser llamada belleza, pues sería imperceptible—. Sin embargo, no necesariamente nos habla de un aspecto interior de la persona en el sentido de un alma o un espíritu distintos de la corporalidad. Me parece, como argumentaré más adelante, que este aspecto interno es también corpóreo. Que todo en el ser humano sea corpóreo no significa que todo se se muestre a simple vista; podríamos llamar *interior* a lo que no aparece a simple vista —sin que por esto deje de ser un componente material—.

El fragmento 51 anuncia: «No sé qué hacer; son dos mis pensamientos» ‘οὐκ οἶδ’ ὅτι θεῶ · δύο μοι τὰ νοήματα’ (trad. Ingberg). Bruno Snell funda su descubrimiento de la mente humana en la lírica en pasajes como éste. Para Snell, los poetas líricos dan el paso fundamental entre la visión homérica externalista del ser humano y una visión que tome en cuenta un aspecto interior e inmaterial, fuente de decisiones. De acuerdo con su postura, encontramos esta inmaterialidad en el presente pasaje: a diferencia de los monólogos homéricos donde, al decidir, un alma ego se oponía al héroe, en este pasaje una misma entidad alberga dos pensamientos contrarios. Sabemos que son contrarios, afirma Snell, porque la voz del poema no sabe qué hacer; sabemos que se encuentran en una sola entidad porque la voz del poema nos dice que están dentro de ella misma con el dativo μοι. Snell sostiene que sólo una entidad inmaterial es capaz de albergar la contrariedad. Dos pasajes de Safo nos permiten cuestionar esta asunción.

En el fragmento 130 la voz del poema se lamenta y se alegra a la vez diciendo:

De nuevo Amor me agita, el que afloja los miembros,
esa agridulce fiera indomitable (trad. Ingberg).

Safo llama agridulce (γλυκύπικρον) al amor, lo cual también podría ser interpretado como una capacidad para albergar los contrarios exclusiva de lo inmaterial. Sin embargo, es probable que Safo conociera frutas agridulces, como ciertos higos o manzanas, y que aplicara esta propiedad a una descripción de su mundo interno. En la naturaleza física de una manzana está la posibilidad de contener propiedades contrarias sin necesidad de perder su estatus físico. ¿Cómo es posible que esto ocurra en el mundo psicológico? El fragmento 47, traducido por Ingberg, arroja luz al respecto:

Amor *me* ha sacudido
el pecho [φρένας], como el viento desde el monte embiste a las encinas.

En este poema, los φρένες son sacudidos, es decir, siguiendo la definición de la RAE, son movidos violentamente «a una y otra parte»: reciben movimientos contrarios. Como mencioné previamente, las figuras que describen a los φρένες y al θυμός en asociación con el viento son especialmente significativas, pues nos hablan de la naturaleza eólica de estas potencias del ego. La situación en este pasaje es la misma: los pulmones se llenan de aire y esto permite que sean sacudidos «como el

viento desde el monte embiste a las encinas». ⁷⁴ Safo utiliza una metáfora física para describir un proceso físico. Este proceso es análogo al descrito en el fragmento 130, donde Safo llama agridulce a Eros, «el que afloja los miembros», y al descrito en el

⁷⁴ Tomo este punto de Onians, quien comenta que la estructura de los pulmones y el árbol bronquial (es decir, con ramas o follaje) nos pueden ayudar a comprender este tipo de pasajes (Onians 54). De acuerdo con Fränkel (181), este pasaje presenta un paso de la exterioridad física de la *Iliada* a la interioridad espiritual de la lírica. Pienso, en cambio, que una comparación con los pasajes de la *Iliada* nos permitirá ver la cercanía entre ambas cosmovisiones. En la primera escena citada por Fränkel, tenemos a Polipetes y Leonteo, que resisten la embestida troyana ante las puertas del campamento aqueo. En este caso, compara a los hombres con árboles (δρῦς), y a las raíces de estos árboles con los brazos y la fuerza de los hombres (χείρ, βίη). «De pie, como en las montañas las encinas de elevada copa, / que aguantan todos los días el viento y la lluvia, / asentadas en profundas y dilatadas raíces; / así ambos, confiados en sus brazos y en su fuerza, / aguantaba en el ataque del alto Asio sin darse a la huida» (*Il.* 12, 132-37). En el segundo caso, el árbol descrito no aguanta a la tempestad: cae el guerrero Euforbo, hijo de Pántoo, quien muere de la manera siguiente: «Cual floreciente pimpollo de olivo que un hombre planta... / pero de repente llega el huracán con gran vendaval, / lo arranca del hoyo y lo extiende por el suelo...» (*Il.* 17, 53-58). La descripción literal de la muerte de Euforbo, líneas más abajo, parte de su cuello (ἀντικρὺ δ' ἀπαλοῖο δι' αὐχένος ἤλυθ' ἄκωκίη) y termina con las armas que resuenan sobre él al caer (ἀράβησε δὲ τεύχε' ἐπ' αὐτῷ): así como un árbol, arrancado por un huracán, comienza a caer desde la copa hasta quedar extendido por el suelo.

Ambas comparaciones tienen una fuerza plástica: ayudan a describir la escena tal y como está pasando: los hombres que resisten como árboles; el hombre que cae como un árbol. Las imágenes de caída y resistencia son literales. Recordemos que los φρένες son los pulmones que se llenan de aire; una metáfora que use el viento para describir lo que éstos experimentan será aún más literal que esta misma metáfora empleada en la descripción de las acciones de un héroe. La cercanía a la *Iliada* es aún más notable si tomamos en cuenta que en ambos casos la imagen del viento y los árboles sirve para unificar al agente: en el caso de la *Iliada*, para mostrarlo como sujeto de acciones; en el caso de Safo, para mostrarla como sujeto del deseo. ¿Cómo conocían los griegos la apariencia del árbol bronquial, indistinguible en las entrañas expuestas en el campo de batalla? Pienso que las prácticas adivinatorias, para las cuales recurrían al interior de los animales, pueden haberles dado ilustración suficiente al respecto.

fragmento 51: los dos pensamientos albergados en el interior de Safo son equivalentes a dos corrientes de viento que mueven su interior en direcciones distintas.

Safo distingue entre interioridad y exterioridad en el fragmento 50 al afirmar: «Pues sólo para verlo es bello el bello, en cambio el bueno al punto será bello» (trad. Ingberg), y enfatiza esta diferencia por medio de la capacidad de contener afecciones contrarias que las potencias del ego tienen en sus poemas. El análisis de estos pasajes muestra que tal distinción no da lugar a una fuente del yo inmaterial, lo cual volvería falso el modelo de articulación de la subjetividad que propongo, pues postularía una entidad inmaterial que funcionaría como sede de identidad sustituyendo a la disposición que resulta de la articulación de fuerzas vitales. En cambio, este análisis muestra que las potencias del ego⁷⁵ son también materiales. En la poesía de Safo vemos cómo, más que motores de la acción, estas potencias del ego son motores del deseo; es por eso que, así como en Homero el yo es la articulación de los motores internos por medio de la acción; sostengo que en Safo el yo es la articulación de estos motores por medio del deseo.

La muerte y el olvido

Κατθάνοισα δὲ κείσῃ οὐδέ ποτα μναμοσύνα σέθεν
ἔσσετ' οὐδὲ πόθα εἰς⁷⁶ ὕστερον · οὐ γὰρ πεδέχῃς βρόδων
τῶν ἐκ Πιερίας, ἀλλ' ἀφάνης κὰν Αἶδα δόμῳ
φοιτάσῃς πεδ' ἀμαύρων νεκύων ἐκπεποταμένα.

⁷⁵ Hablo de potencias del ego en el sentido general de *almas ego* y *potencias rudimentarias del ego*, según las describe Jan Bremmer. Éstas incluyen θυμός, νόος, φρένες y otros componentes del ser humano relevantes para actividades psicológicas. Véanse las páginas 7 a 13 para una discusión más detallada acerca de estos términos.

⁷⁶ Aquí me separo de la edición de Voigt, donde se lee ἔσσετ' οὐδὲ †ποκ'† εἰς ὕστερον. Otras variantes señaladas por Voigt son ποτ' εἰς, propuesta por Grotius, y la que presento arriba, propuesta por Bucherer. Ésta es la misma que Campbell adopta. Al respecto, véase Voigt 75-76.

Muerta yacerás mas ningún recuerdo alguna vez de ti
habrá ni deseo en la posteridad; pues no has tomado de las rosas
de Piería, sino oscura en la casa de Hades
vagarás entre negros cadáveres cuando exhales (fr. 55; mi trad.).

En este poema, la voz poética presagia la suerte del sujeto interpelado: un tú que morirá sin dejar memoria. ¿Cuál es la causa de este olvido? A continuación, propongo aplicar el modelo de articulación del yo por medio del deseo para comprender la noción de inmortalidad que sostenía Safo. Este análisis ayudará a poner de relieve algunas de las continuidades y diferencias que existen entre Safo y Homero respecto a un tema fundamental para la subjetividad: ¿qué sobrevive del yo tras la muerte?

La mujer a quien está dirigido el poema no será recordada porque no es partícipe de las rosas de Piería. En esto encontramos la referencia al manantial de Piería en Macedonia, lugar de nacimiento de las Musas: esta mujer no posee el don del arte y el conocimiento que las Musas otorgan. La poesía dota a quien la escribe de una identidad a través del tiempo; lo rescata de la invisibilidad de la casa de Hades y del desvanecimiento descritos por el poema. Esta asociación entre poesía e identidad nos podría llevar a cuestionar el modelo de articulación que propongo para el yo en la lírica de Safo. El yo de la persona mencionada no parece depender de la articulación de fuerzas vitales por medio del deseo, sino de su persistencia en el tiempo. Esta presentación del yo no es exclusiva de Safo: la encontramos ya en Homero, quien presenta a héroes preocupados frecuentemente por su κλέος: la fama que obtendrán después de la muerte y que no morirá nunca. Recordemos las palabras de Aquiles en la *Iliada*:

Mi madre, Tetis, la diosa de argénteos pies, asegura que a mí
dobles parcas me van llevando al término que es la muerte:
si sigo aquí luchando en torno de la ciudad de los troyanos,
se acabó para mí el regreso, pero tendré gloria inconsumible;
en cambio, si llego a mi casa, en mi tierra patria,
se acabó para mí la noble gloria [κλέος], pero mi vida será duradera
y no la alcanzaría nada pronto el término que es la muerte (*Il.* 9, 410-16).

La gloria a la que se refiere Aquiles, su κλέος, servirá para inmortalizarlo; pero, ¿en qué sentido? ¿Qué es eso que sobrevivirá a su muerte y que le parece más valioso que una larga vida?⁷⁷ Como explica Gregory Nagy en su curso sobre el héroe griego, la palabra κλέος era usada en la poesía homérica para referirse tanto a la canción usada para difundir la gloria de los héroes como al contenido mismo de la canción (parte 1, §6). Aquiles vivirá en las canciones que recordarán sus proezas. De manera análoga, Safo vivirá en sus propias canciones; no ya con el κλέος de los héroes, pero con un tipo de fama que volverá a su nombre memorable por generaciones. ¿En qué sentido digo que ambos vivirán? Encontramos el primer tratamiento filosófico de esta idea en el discurso de Diotima en el *Banquete* de Platón. En su explicación, encontramos un modelo de articulación del yo que nos puede llevar a comprender la preocupación griega por sobrevivir en la poesía: de acuerdo con la presentación de Diotima, la poesía da a sus autores un vehículo de inmortalidad en el sentido estricto del término. Para comprender esto, necesitamos detenernos en el modelo de identidad presentado por Diotima. Como veremos a continuación, pienso que este modelo no es del todo distinto al que presento en este trabajo; por esto, podemos utilizarlo para comprender la manera en la que el deseo sirve para preservar la identidad del individuo después de la muerte.

Tras mostrar que en todos los seres vivos hay un deseo de inmortalidad, y que ésta se alcanza al engendrar descendientes, Diotima busca mostrar que los descendientes más perfectos, por los cuales se alcanza el grado sumo de este tipo de inmortalidad, son las leyes y las obras poéticas:

Y todo el mundo prefería para así haber engendrado tales hijos
en lugar de los humanos cuando echa una mirada a Homero, a

⁷⁷ Es interesante notar que, en la *Odisea*, Aquiles parece haberse arrepentido de su decisión, pues le dice a Odiseo que prefería ser un sirviente entre los vivos a ser el rey de los muertos (11, 487-91). Sin embargo, de inmediato le pregunta a Odiseo si Neoptólemo, su hijo, se ha destacado en las batallas y si su padre sigue siendo honrado. En un sentido, Aquiles se está preocupando por su propio κλέος: ¿su hijo se comportó en el campo de batalla a la altura de su padre? Ahora que él no está, ¿otros tratan de llevarse el honor (τιμή) de Peleo (v. 503)?

Hesíodo y demás buenos poetas, y siente envidia porque han dejado descendientes tales que les procuran inmortal fama y recuerdo por ser inmortales ellos mismos (209c-d).

¿Qué tipo de entidad, sin embargo, se preserva al ser transferida de una persona a una producción, un ποίημα? El poema preserva la memoria de su autor, es decir, preserva la memoria de la identidad de su autor. ¿Qué continuidad existe entre la identidad misma y la memoria de esta identidad? En el *Banquete*, Diotima pretende mostrar que la continuidad es total: la identidad que una persona guarda consigo misma a través del tiempo es la misma que la identidad que una persona guarda con sus obras (207c-208b). Por lo tanto, la memoria preservada en las obras se identifica con el autor cuya memoria es preservada. Pienso que esta es la presentación tematizada filosóficamente de una creencia popular no necesariamente tematizada. Diotima da sustento a una intuición humana sobre la posibilidad de una cierta supervivencia en los vestigios de sí mismo que el individuo deja. No es claro que haya en la cultura arcaica una tematización de esta inmortalidad que muestre claramente que los componentes esenciales de la identidad del individuo vivo se preservan en las obras producidas por éste. Sin embargo, un detalle de este poema que no he mencionado puede arrojar luz en este sentido.

El hecho de que la mujer a quien está dirigido el poema no posea el don de las Musas tiene una doble consecuencia: como ya lo he mencionado, no queda memoria de ella; pero tampoco habrá deseo en la posteridad (οὐδὲ πόθα εἰς ὕστερον).⁷⁸ Ambos hechos parecen tener como consecuencia que ella vaya y venga (φοιτάει) entre cadáveres oscuros (ἀμυρὸς νέκυς), cuya falta de consistencia parece provenir precisamente de la falta de memoria y deseo asociados a ellos. Pienso que la mención del deseo es clave para comprender este punto. Deseo y poesía se asocian por-

⁷⁸ La interpretación que avanzo a continuación se apoya fuertemente en la construcción conjetural que Bucherer hace de este verso, cuya mención del deseo serviría como una fuerte evidencia de la importancia del deseo para la conservación de la identidad más allá de la muerte. Pienso, sin embargo, que incluso si Bucherer se haya equivocado en su enmienda, mi interpretación podría sostenerse, pues descansa sobre una interpretación global del modelo de subjetividad que encontramos en los poemas de Safo.

que ésta es un instrumento de aquél: la poesía es una manifestación del deseo que, a su vez, provoca el deseo. Nuestra discusión anterior acerca del papel del deseo en la constitución de la subjetividad puede ayudarnos a aclarar este punto: el deseo es el componente esencial que articula las fuerzas vitales para proveer de identidad al sujeto. Hemos visto cómo tras la muerte algunas de estas fuerzas vitales, notablemente la ψυχή, persisten, si bien con ciertos cambios. Sin embargo, si el deseo no persiste junto con ellas, el yo al que dan lugar tampoco persiste. En cambio, si persiste el deseo, persiste el yo. Es importante notar que el poema no preserva un deseo abstracto, sino el deseo de su autora. De esta manera, así como la poesía ritual era un traer a la presencia a la divinidad ausente, una reactuación de lo acontecido en otro tiempo; la poesía lírica es un traer de vuelta a la presencia el deseo ausente dando así de nuevo una identidad al sujeto que inicialmente fue sacudido por ese deseo. Vemos cómo hay una coincidencia de fondo entre la doctrina presentada por Diotima y la noción de identidad tras la muerte que Safo muestra en este poema: en ambos casos, la poesía vuelve inmortal al poeta en un sentido estricto, pues las fuerzas vitales que lo constituyen en vida preservan, gracias a su producción poética, una configuración similar tras la muerte.

Pienso que este fragmento debe ser leído de mano con el 56, donde Safo declara que piensa que ninguna mujer en el futuro tendrá una σοφία como la que menciona su poema:

οὐδ' ἴαν δοκίμωμι προσίδοισαν φάος ἀλίω
ἔσσεσθαι σοφίαν πάρθενον εἰς οὐδένα πω χρόνον
τεαύταν.

Pienso que ni una doncella que haya visto la luz del sol
tendrá hacia un tiempo alguno un saber
así (mi trad.).

Campbell sugiere que la σοφία a la que se refiere Safo es la habilidad poética. Si tomamos en serio esta sugerencia, no es difícil imaginar que Safo se esté refiriendo a su propia habilidad poética. De ser así, se estaría contrastando con la persona mencionada en el fragmento 55, ajena a las rosas de las Musas: Safo misma, en

cambio, alcanzará la inmortalidad del recuerdo.

Hemos visto cómo el yo en Safo alcanza su unidad por medio del deseo, un deseo que surge de la percepción del otro y desemboca en la percepción de sí mismo (fr. 31). Esta percepción muestra, en ocasiones, una mayor profundidad que la mostrada por Homero: una misma alma ego muestra movimientos contrarios (fr. 47) o el sujeto mismo alberga la contrariedad (fr. 51 y 130). En otros aspectos, muestra continuidad respecto al aedo: en el fragmento 50, por ejemplo, distingue entre la realidad de un objeto y su aspecto visible, como la había hecho Homero en las múltiples veces que ocultó a dioses y hombres bajo apariencias variopintas. En suma, no encontramos en Safo un modelo del todo distinto al de Homero para articular la subjetividad: el modelo se mantiene, sólo que el papel que la acción tenía en Homero es asumido por el deseo en Safo. Las consecuencias para la noción de supervivencia del yo tras la muerte son también paralelas: así como hemos visto que en Safo el yo se mantiene gracias a que la poesía revive los deseos que lo articulaban, en Homero se preserva gracias a que la poesía revive las acciones de los héroes.

Es cierto que en Homero queda más clara la continuidad física entre el ser vivo y su ψυχή tras la muerte, empezando por el hecho de que Safo no habla de las ψυχαί de los muertos en los fragmentos que han llegado a nosotros. Como sostuve en el apartado «El alma en el Hades», del cap. II, sec. 1, dado que Homero describe a las almas de los muertos como moviéndose rápidamente, éstas conservan la capacidad de acción; con ésta, preservan parte de su identidad. Esta afirmación debe ser precisada: dado que la identidad de un individuo está conformada por sus almas ego, almas de vida, alma libre y por las acciones que las articulan, al perder tras la muerte varias de estas almas y buena parte de su capacidad de acción, su identidad queda incompleta.⁷⁹ El reactualizar sus acciones mediante la poesía que las celebra, por lo tanto, da vida nueva a esta identidad.

⁷⁹ Las almas ego refieren a las potencias de actividades cognitivas en un sentido amplio, tales como μένος, φρένες, θυμός y νόος; el alma libre refiere a aquella potencia que puede separarse del individuo; el alma de vida, a la potencia que lo mantiene vivo; en Homero, la ψυχή desempeña ambos papeles. Sobre estas nociones, véase el cap. I, sec. 3.

Otros seres de identidad problemática en el pensamiento arcaico son, como hemos visto, los dioses.⁸⁰ Pienso que la concepción de los dioses como fuerzas que estudiamos el capítulo anterior puede ayudarnos a comprender el papel que Afrodita juega no sólo en la poesía, sino en la identidad de Safo.

Afrodita y Safo

ἦλθες, †καί† ἐπόησας, ἔγω δέ σ' ἐμαιόμαν,
ὄν δ' ἔψυξας ἔμαν φρένα καιομένην πόθωι.

Viniste y lo hiciste, de ti enloquecía,
calmaste mi pecho que en deseo ardía (fr. 48; mi trad.).

Vemos que los dioses del amor tienen una impronta profunda en el mundo interior de Safo: la presencia del ser deseado trae la calma refrescante a unos φρένες enardecidos; pero es también capaz de convertir la sangre en las venas de Safo en fuego y dejarla sin habla como lo hace en el fragmento 31. Todo esto gracias a la fuerza incontenible de Afrodita.

Por eso, me detendré ahora en la plegaria a esta diosa, donde Safo se refiere a ella como a un otro tú en quien encuentra una aliada, de manera análoga a como lo hizo Eneas cuando temía por su muerte a manos de Diomedes.

En su plegaria a Afrodita —el único poema de Safo conservado en toda su extensión, gracias a Dionisio de Halicarnaso—, el yo del poema eleva su canto a la diosa:

Inmortal Afrodita de trono colorido,
hija de Zeus, que tramas ardides, te suplico:
ni a tormentos ni a angustias me sometas,
señora, el corazón;

sino ven, si una vez y en otro tiempo
percibiendo mi voz a la distancia

⁸⁰ Véase el apartado «La identidad de los dioses», en el cap. II, sec. 1.

me oías, y dejando la casa de tu padre,
dorada, te viniste

no bien uncido el carro; y hermosos te llevaban
entorno de la tierra negra, ágiles gorriones
girando sus tupidas alas, desde el cielo,
por medio del éter;

y enseguida llegaron, y, oh bienaventurada,
en tu rostro inmortal una sonrisa,
preguntabas por qué de nuevo estoy sufriendo,
por qué otra vez te llamo,

qué quiero más que todo para mí, enloquecido
corazón; ¿a quién debo de nuevo persuadir
y conducir hacia tu amor?, ¿quién pues,
oh, Safo, te hace daño?;

ya que incluso si hoy huye, pronto perseguiré;
si no acepta regalos, en cambio los dará;
y si no ama, ya pronto habrá de amar
aun cuando ella no quiera.

También ahora ven a mí, y líbrame
de penosos desvelos; cuantas cosas
mi corazón desea, realízalo; tú misma
combate junto a mí (fr. 1; trad. Ingberg).

El yo en el poema tiene una relación personal con Afrodita. Ya en otra ocasión ha sufrido e invocado a la diosa («sino ven, si una vez y en otro tiempo / ... te viniste»; vv. 5, 8), y ya en otra ocasión Afrodita le ha ayudado a enamorar a quien la rechazaba. El diálogo que el yo recuerda haber tenido con la diosa comienza siendo narrado en tercera persona (ἤρη' ὅτι δηῦτε πέπονθα...; v. 15), pero de pronto la diosa habla en primera persona y se dirige a Safo (a la Safo del poema, al menos) directamente:

... τίνα δηῦτε πείθω
<ἄψ σ' ἄγην ἐς σὰν> φιλότατα; τίς σ' ὦ

Ψάπφ' ἀδικήσι; (vv. 18-20).

Safo, como nota Carson, introduce las palabras de la diosa a la mitad del verso con una «inquietante casualidad» (Carson 35). En el corazón del poema, las palabras de Safo y de Afrodita se entretajan; la diosa se vuelve un yo más que adquiere voz propia. En este poema, Afrodita sustenta su identidad en su actuar a través del tiempo: la diosa a quien se dirige Safo es la misma que una vez y en otro tiempo acudió a ella, la misma que una y otra vez persuadió a quien rechazaba el amor de Safo. El modelo de constitución de la subjetividad de Afrodita se parece al modelo que usamos en el *corpus homericum* para comprender la articulación del yo de los dioses griegos: su unidad está en la unidad de las fuerzas a las que representan. La identidad de Afrodita es la de una presencia itinerante pero reiterada a través del tiempo en la vida de Safo.

Pienso que este primer fragmento puede arrojar luz en la discusión sobre si encontramos en estos poemas un yo ficticio o biográfico, lo cual nos permitirá comprender mejor el tipo de deseo del que Safo está hablando: el deseo en el cual se cifra la articulación de la subjetividad. Conuerdo con Slings en que, al intentar decantarse por alguno de estos yos, se debe optar por el tipo de yo que dé sentido al poema de manera más satisfactoria (Slings 23-26). En esta plegaria de Safo encontramos una clave de lectura que nos permite dar sentido no sólo a este poema, sino a buena parte de los fragmentos de la poeta que han llegado a nosotros: en cuatro ocasiones, el yo de este poema insiste en cómo otras veces Afrodita la ha socorrido.

sino ven, si una vez y en otro tiempo
...
preguntabas por qué de nuevo estoy sufriendo,
por qué otra vez te llamo
...
¿a quién debo de nuevo persuadir
y conducir hacia tu amor? (vv. 5, 15-16, 18-19).

Estas referencias a otros males de amores encuentran su eco en los propios poemas de Safo: «y quisiera morirme, francamente. / Ella partió de mí con lágrimas» (fr. 94); «Dulce madre, ya no puedo tejer esta tela: / me domina el deseo por

un muchacho por causa de la grácil Afrodita» (fr. 102); «Atis, y odioso te es pensar en mí / y en pos de Andrómeda te vas revoloteando» (fr. 130-1).⁸¹ Si suponemos un yo biográfico debajo de estas afirmaciones, las invocaciones a Afrodita cobran un nuevo sentido: Safo encuentra en la diosa el origen de su poesía, ella es para Safo lo que las Musas fueron para Homero, Hesíodo y Arquíloco. Las muchas veces en las que Afrodita acudió a ella antes fueron las veces en las que Safo compuso tantos poemas. Safo está conversando, más que con una persona, con la fuerza que se encuentra detrás de su arte poético. La interrupción del estilo indirecto por parte de Afrodita podría ser una representación de lo que ocurre a gran escala: Safo presta su voz a la diosa del amor. Una y otra vez Safo recurre a la poesía para encontrar consuelo frente a los estragos causados por Eros. Si sabemos poco sobre Safo, sabemos aún menos sobre la audiencia que recibía sus poemas y los efectos que su poesía tenía en sus escuchas. No sabemos si alguna vez se cumplieron las palabras de Afrodita:

ya que incluso si hoy huye, pronto perseguirá;
si no acepta regalos, en cambio los dará;
y si no ama, ya pronto habrá de amar
aun cuando ella no quiera (vv. 21-24).

Sin embargo, Safo pudo haber encontrado consuelo en ellas: son un reflejo de la ley del cambio cuya presencia es tan fuerte en la Grecia arcaica. Uno de los elementos comunes a los poetas líricos es la insistencia en que la vida cambia: las alegrías no duran para siempre, pero los males tampoco. De acuerdo con Snell, la ley del cambio sustituye a la intervención divina que regía la vida de los mortales en Homero. Esta ley, piensa, es un complemento a las nuevas áreas del yo que adquieren relieve (Snell 60-64). La ley del eterno cambio trae regularidad a un universo regido por la arbitrariedad de dioses cuyas mentes, en palabras de Anthony A. Long, eran inescrutables para los mortales (264). Pienso que esta afirmación no es del todo precisa; son célebres las palabras que Glauco dirige a Diomedes sobre la mudable condición humana:

⁸¹ Las traducciones son de Pablo Ingberg.

¡Oh tú, Tidida, el del ánimo grande! ¿por qué del linaje preguntas?
Como la generación de las hojas, así la del hombre.
Unas el viento las echa por tierra, mas otras el bosque
hace brotar verdeando al tornar la gentil primavera.
Tal el linaje del hombre: unos nacen, extingúese otros (*Il.* 6, 145-49).⁸²

En estas palabras vemos la idea que se esparcirá como fuego en la poesía lírica: el mundo está regido por un cambio cíclico en el que bienes y males se suceden unos a otros. Snell piensa que esta comprensión del mundo pone de relieve al individuo, pero como alguien en situación de indigencia, no como alguien que pueda tener logros personales. Los sentimientos personales brotan y se vuelven el principal objetivo de la vida, en vez de la acción (61-64). La tesis de Snell no me parece convincente. Incluso en Safo, a quien frecuentemente vemos afectada por las pasiones del amor, encontramos un rechazo a la indigencia.⁸³ Si volvemos a la plegaria a Afrodita, vemos que en ella Safo depende casi por completo de la diosa: su plegaria entera surge de la necesidad que tiene de ella. Sin embargo, en los últimos versos Safo afirma:

También ahora ven a mí, y líbrame
de penosos desvelos; cuantas cosas
mi corazón desea, realízalo; tú misma
combate junto a mí (vv. 25-28).

⁸² Tomo la traducción de Vicente Cristóbal, cuyo artículo al respecto colecciona los ecos que estas líneas han tenido en la poesía posterior.

⁸³ Me parece que también Arquíloco aprovecha el conocimiento de la ley del cambio para exaltar su capacidad de agencia: «Una sola cosa conozco, y es grande: /a quien mal me hace / responder con terribles males» (fr. 126; trad. Molina). El poeta de Paros sabe que bienes y males se suceden los unos a los otros incesantemente. Pienso que encuentra en la poesía una herramienta para que esta alternancia entre el bien y el mal le sea favorable: por esto, no sólo como guerrero, sino también como poeta es capaz de traer infortunios sobre quien se jacte de sus desgracias. Si las historias son ciertas, Arquíloco llevó esto un paso más lejos: después de que Licambes le negara la mano de su hija, Neóbula, Arquíloco les dirigió poemas tan hirientes que Licambes y Neóbula se quitaron la vida.

Ἔλθε μοι, ‘ven a mí’; λύσον, ‘líbrame’; τέλεσον, ‘realízalo’: el vocabulario es de quien se siente incapaz de alcanzar su objetivo por sí misma. Hasta que llegamos al último verso: σύμμαχος ἔσσο, que Ingberg traduce hábilmente como ‘combate junto a mí’. Σύμμαχος significa literalmente ‘el que pelea juntamente con’, pues el prefijo σύμ-, ‘con’, añade al verbo μάχομαι, ‘pelear’, la idea de conjunto. Con su elección de palabras, Safo se está reasociando con la idea de agencia. Tras la plegaria, viene la acción. Esta observación nos permite ver que el deseo no es algo meramente pasivo. El deseo que articula al yo no lo hace a manera de un demiurgo ajeno, sino como un patógeno que se inserta en el individuo para activar fuerzas intrínsecas que el deseo mismo orienta hacia la agencia. Esto nos permite ver que los modelos de articulación de la subjetividad que encontramos en Homero y en Safo no sólo son análogos, sino se encuentran íntimamente relacionados en tanto que la acción surge del deseo y el deseo suscita la acción. La diferencia entre un modelo y otro yace en una cuestión de énfasis. Sin embargo, esta distinción no es trivial porque —si bien podemos llevar a cabo una disección teórica de estos modelos y mostrar cómo, en teoría, hay una continuidad patente entre ambos— en la práctica de los poemas vemos cómo esta diferencia de énfasis es determinante: el deseo prima sobre la acción en los poemas de Safo de la misma manera como la acción prima sobre el deseo en los poemas homéricos. Esta primacía es causal: en Homero el deseo depende de la acción y no se entiende sin ella; mientras que Safo invierte esta ontología para mostrar cómo, más que sólo la acción, el valor mismo de los seres pende del deseo.

2. La persona en la lírica arcaica

Ahora que he estudiado la función del deseo en la articulación de la subjetividad y he señalado la cercanía entre el deseo y acción, me queda explorar la constitución del deseo. Debido a que éste es el elemento fundamental para la constitución de la subjetividad, su naturaleza será determinante para el tipo de yo que en-

contremos en la poesía de Safo. Para esto recorro al fragmento 16, donde la poeta de Lesbos delinea la clave de su ontología.

Algunos, un ejército a caballos; otros, de infantes,
y otros, de naves, dicen que, sobre la negra tierra,
es lo más bello; en cambio yo
aquello que se ama.

Y es muy fácil hacerles comprensible
a todos esto, pues quien mucho destacábase
en belleza entre todos los humanos, Helena,
a su hombre, el mejor,

dejando, marchó a Troya en una nave,
y de su hija y sus padres ni siquiera
se acordó en lo más mínimo, sino que la sedujo

...

... flexible, en efecto...

... levemente...

y ahora trajo a Anactoria a mi recuerdo
no estando ella presente.

De ella quisiera ver el paso amable
y el brillo luminoso de su rostro
más que los carros lidios y cubiertos
de armas los infantes (trad. Ingberg).

Mi comprensión de este poema es deudora del estudio que Eric Gans lleva a cabo en su artículo «The Birth of the Lyric Self: From Feminine to Masculine». En su artículo, muestra cómo la poesía lírica presenta una nueva alternativa a los modelos de presentación del deseo de la poesía ritual y de la poesía épica. Sobre la primera, en la poesía ritual no hay reciprocidad posible del deseo, mientras que el deseo erótico presentado en la poesía lírica sí podría ser satisfecho. Esto le da primacía frente al deseo ritual; sin embargo, su distancia respecto al rito y a la colectividad lo pone también al descubierto: el deseo ritual tiene sustento en la colectividad; el deseo lírico, afirma Gans, no tiene más sustento que su afirmación por boca

del poeta (34-35). En este poema, Safo logra transformar la vulnerabilidad del deseo lírico en su principal fortaleza, pues muestra cómo todo valor está sustentado en el deseo:

Οἱ μὲν ἰππῶν στρότον, οἱ δὲ πέσδων,
οἱ δὲ νάων φαῖς ἐπὶ γᾶν μέλαιναν
ἔμμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὄτ—
τω τις ἔραται· (vv. 1-4).

Safo presenta en este poema los valores militares de su sociedad, y opone a ellos un objeto indefinido: lo que uno ama. Conforme avance el poema, el escucha verá cuál es este objeto amado; pero, por ahora, éste se muestra sólo como una abstracción. Esto cumple un doble propósito: estético y ontológico. Por una parte, como muestra Gans, Safo está jugando con el deseo de su auditorio: «The abstraction, 'what one loves,' arouses a tension in the reader by deferring the designation of the object of desire: the text, by obliging him to release his prey (the military) for a shadow (the erotic), attaches his desire to what follows» (Gans 39). El oyente quiere saber qué es esto amado por la voz del poema, algo tan valioso que supera a los aristocráticos *hippeus* y a los isonómicos hoplitas. La espera inflama el deseo. Por otra parte, de manera subrepticia, el poema muestra que sólo una designación abstracta de los objetos de valor es objetivamente posible. Cualquier designación de un objeto concreto como objetivamente valioso cae en el engaño de creer que lo que unos dicen debe ser aceptado por todos. En cambio, lo que fácilmente puede ser entendido por todos (πάνχυ δ' εὔμαρες σύνετον πόησαι / πάντι τοῦτ'; vv. 5-6) es que la verdadera fuente de valor está en la subjetividad del deseo. Como señala Gans, cuando finalmente Safo menciona al objeto de su deseo, no abole las imágenes militares que había usado; en cambio, las trae de nuevo a la presencia y las usa para aumentar el valor de Anactoria (41). En este poema, Safo no busca despojar de valor a los objetos preciados por el mundo que la rodea; lo que busca es mostrar cuál es el verdadero origen del valor de estos objetos. La poeta no opone lo que ella ama a lo que ama el resto; ambas son instancias de lo que uno ama (ὄττω τις ἔραται). Denuncia la creencia en la objetividad del valor y en la subjetividad del de-

seo, pues la única realidad objetiva es la realidad del deseo.

Esta realidad es la que Safo busca poner en evidencia al mencionar a Helena. Gans explica cómo en este poema la mujer más hermosa del mundo es el sujeto deseante. Anactoria es la otra que, lejos de Safo, presumiblemente recibirá su poema. Entonces podría imitar a Helena y, amando a Safo, dejar atrás aquello a lo que otros dan valor. Por otra parte, al revelarse a sí misma como sujeto deseante, Safo se está asociando, por medio de un priamel, con la mujer más hermosa del mundo, volviéndose así deseable para Anactoria (Gans 40). Las consecuencias de nuestro modelo de articulación de la subjetividad se vuelven patentes en este pasaje: si Anactoria imitara el deseo de Helena se identificaría en cierta medida con ella, pues un mismo deseo articularía su mundo interno; Safo, por su parte, está de hecho imitando a Helena; el priamel la asocia con ella no sólo en un sentido poético, sino ontológico.

Me distancio de la lectura de Gans en las conclusiones que obtiene de su modelo: donde él ve el descubrimiento de un yo para Safo, encuentro una instancia más del modelo de articulación de la subjetividad que he detallado más arriba. Gans establece una conexión estrecha entre el deseo individual que busca su expresión a través de la lírica y el nacimiento de un yo para el deseante (35). Su argumento es el siguiente: al colocar el deseo individual por encima de los valores colectivos, Safo está señalando al individuo deseante como alguien distinto de la colectividad, alguien que puede incluso ser una fuente de valor que subvierta los valores comúnmente aceptados. En el caso de Safo, la poeta se presenta a sí misma como una mujer capaz de desear a otra mujer, con lo cual, de acuerdo con Gans, rompe con el rol que estaría esperado para ella. Esta tematización del propio yo es para Gans el equivalente a un nacimiento, pues el individuo estaba antes subsumido bajo los valores de la colectividad.

Concuerdo con Gans en que Safo presenta un nuevo modelo de articulación de la subjetividad: la articulación del yo a partir del deseo; sin embargo, para afirmar que encontramos aquí el nacimiento del yo, deberíamos considerar que el yo se encontraba ausente de las obras precedentes. El análisis de las obras de Homero muestra que esto no es así; en cambio, existe para los héroes homéricos una subje-

tividad plenamente articulada, de manera que podemos hablar de un yo distinguible de la colectividad y con plena agencia propia desde antes del nacimiento del yo lírico.

Pienso que podemos reinterpretar la propuesta de Gans a partir de la noción del yo como sujeto que propone Vernant: en los poemas de Safo, el individuo expresa sus deseos en primera persona. Pienso que este modo de presentar al yo es el mismo que encontramos, por ejemplo, en los pasajes del libro seis de la *Iliada* discutidos más arriba, donde Héctor expresa su preocupación por el futuro de Andrómaca y su hijo, Astianacte (*Il.* 6, 441 y ss.). Por esto, sostengo que la presentación de la subjetividad que Safo lleva a cabo en este poema no es un descubrimiento de la misma, sino una continuación de los esfuerzos que Homero había comenzado para retratar al individuo por medio de la poesía. Así como en los poemas de Homero emerge el yo sobre todo como individuo, en los poemas de Safo encontramos sobre todo al yo como sujeto, sin que esto implique que una y otra presentación esté del todo ausente de alguno de los autores. Vemos que hay una correspondencia entre el yo articulado por medio de la acción y el yo como individuo, por una parte, y el yo articulado por medio del deseo y el yo como sujeto, por la otra. Esta coincidencia es razonable, pues la acción es un hecho observable de manera externa; por esto, tal articulación del yo es observable por un tercero, lo cual coincide con la presentación que Vernant lleva a cabo del yo como individuo. En cambio, el deseo sólo es perceptible de manera subjetiva. Y, por lo tanto, sólo se comunicará desde el sujeto; para detectar el deseo, y con esto, al yo articulado por medio de él, se necesitará del punto de vista del sujeto mismo. Por esto yo como sujeto y yo articulado por medio del deseo coinciden tanto en el caso de Safo como en los pasajes de la *Iliada* y la *Odisea* donde los héroes presentan su vida interna como articulada por medio del deseo.

Safo como mujer

Podría objetarse que Safo en realidad muestra un aspecto del yo más profundo

de lo que habían retratado Homero o los poetas que la precedieron porque ella se muestra a sí misma no sólo como un yo deseante, sino como una mujer deseante en un mundo donde lo humano se identificaba con lo masculino, y el suyo no era un deseo cualquiera, sino un deseo que subvertía las expectativas de su género: un deseo por otra mujer. Si bien esta hipótesis es sugerente, me parece que no toma cuenta del todo las condiciones culturales de la Grecia arcaica: la femineidad fue determinante para la manera en la que Safo dio forma al mundo interno humano; la homosexualidad, no lo sabemos.

En *Greek Homosexuality*, Kenneth Dover muestra que la homosexualidad masculina era un hecho común en Grecia que adoptaba diversas formas, desde el raptó del bello Ganímedes por parte de Zeus hasta la Ἱερός Λόχος de Tebas, la tropa de élite tebana que consistía de 150 parejas de amantes masculinos.⁸⁴ Si Safo fuera un hombre, nada de sorprendente habría en sus palabras. Como muestra Dover, el terreno en torno a la homosexualidad femenina es más incierto. Carecemos de testimonios suficientes para dar cuenta de los usos y costumbres comunes en este aspecto. ¿El amor entre mujeres en la Grecia arcaica era usual o aceptado? ¿Safo estaba transgrediendo el orden social al expresar su amor por otra mujer? Para responder estas preguntas, nuestra principal fuente es, irónicamente, la poesía Safo. Encontramos otros testimonios en una vasija proveniente de Santorini donde dos mujeres parecen estar cortejándose: una pone su mano sobre el rostro de la otra y ambas llevan guirnaldas; más evidente es una vasija ática donde una mujer arrodillada tiene su mano en la región genital de otra mujer (Dover 173). Las canciones para coros de vírgenes, como las de Alcman (fr. 1, 3), y los concursos de belleza de Lesbos y Elis son instancias de situaciones en las que mujeres encomiaban la belleza de otras mujeres. Sin embargo, como señala Dover, no sabemos cuál era el fin buscado por estos elogios. La sociedad ateniense guarda un silencio casi total acerca de la homosexualidad femenina: en el discurso de Aristófanes en el *Banquete*, Platón parece inventar la palabra ἑταιριστρία para hablar de las mujeres cuya preferencia por

⁸⁴ Los siguientes datos acerca de la homosexualidad femenina provienen del estudio de Dover (171-84). Mientras no se descubra mayor evidencia en torno a este tema, pienso que queda poco que decir al respecto que no se encuentre en las páginas de Dover.

su propio sexo se explica porque provienen de los seres dobles que eran totalmente femeninos (*Banquete* 191e). Las pocas menciones del tema en período ático lleva a Dover a concluir que se encontraba entre los temas tabú que los cómicos se rehusaban a ridiculizar —la peste y la menstruación eran otros— (Dover 173). En el período helenístico comienzan las primeras afirmaciones negativas sobre la homosexualidad de Safo —lo cual, de acuerdo con Dover, podría ser un reflejo de la influencia que la moral de Atenas tuvo en el período helenístico— (182).

Vemos que hay un probable cambio de paradigma: de sociedades donde la admiración estética de una mujer por otra era un hecho común, a una sociedad donde tal admiración de una mujer por otra se vuelve inaceptable. Más allá de esto, carecemos de elementos para poder decir si Safo queda fuera de la norma al amar a otras mujeres; sin embargo, la individualidad de Safo resalta por ser ella quien habla en primera persona al respecto.⁸⁵ Estamos en el ámbito de lo que Vernant llama el yo sujeto.⁸⁶ Encuentro en esta concepción del yo un aspecto soslayado por la interpretación de Vernant y vuelto patente por Safo: en la presentación del amor que encontramos en sus poemas, queda abolida la diferencia entre ἐραστής y ἐρώμενος: entre el amante, cuyo rol era activo, y el amado, cuyo rol era pasivo. Dover señala que esta categoría era fundamental en las relaciones homosexuales masculinas (16). Safo, en cambio, muestra que una relación puede ser simétrica, con lo cual la mujer amada queda vista como otro sujeto, movida por el mismo deseo. La muestra más patente de esto es el fragmento primero, donde Afrodita le anuncia a Safo: «Ya que incluso si hoy huye, pronto perseguirá; / si no acepta rega-

⁸⁵ Si bien es cierto que los coros de doncellas se unieron a su voz, lo hicieron con canciones compuestas por hombres, no por sí mismas. Esto sitúa a Safo en un lugar especial; pero quizá debemos atribuir esto a un accidente histórico: ¿más mujeres, cuyas canciones se perdieron en el tiempo, habrán compuesto sobre su deseo por otras mujeres? Recordemos sin embargo, el fragmento 56 y mi sugerencia sobre su interpretación: οὐδ' ἴαν δοκίμωμι προσίδοισαν φάος ἀλίω / ἔσσεσθαι σοφίαν πάρθενον εἰς οὐδένα πω χρόνον / τεαύταν. Safo, pienso, habla sobre su propia habilidad poética, que sobrevivirá por milenios.

⁸⁶ Véase el cap. I, sec. 2.

los, en cambio los dará; / y si no ama, ya pronto habrá de amar» (vv. 21-23). El modelo de subjetividad de Safo no aplica sólo a la voz del poema, sino al resto de las voces que ésta interpela. Ser una mujer que amaba a otras mujeres probablemente le reveló esta reciprocidad en el amor y, con ella, en la subjetividad.⁸⁷

Sin embargo, vemos que el modelo de subjetividad no es determinado por el sujeto amado. El pensar que el objeto —o sujeto— del deseo de Safo alteraría su subjetividad sería malinterpretar lo que ella misma afirma acerca del deseo: así como el valor no reside en el ser amado, la articulación del mundo interno no es causada por el ser amado, sino por el hecho de amar.

Por otra parte, en una cultura donde el varón ciudadano griego era, como afirma Vernant, modelo de lo humano (*Entre mythe* 1797), es notable que una mujer declare la primacía de su deseo respecto a lo valorado culturalmente. Sin embargo, esto también sería notable si lo afirmara un hombre. De hecho, así lo fue, al menos de manera análoga: Fränkel piensa que la propuesta de Safo anticipa a la doctrina de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas, pues en ambos casos la realidad está dictada por la percepción que se tiene de ella (Fränkel 184). Me parece que sorprenderse de que una mujer anticipe una tesis semejante tiene un resabio de androcentrismo. Podría objetarse que no existía un lugar para la mujer en la cultura griega, lo cual en circunstancias normales imposibilitaría la producción cultural de una mujer. Pienso que esta tesis debe ser precisada.

En la exclusión de Safo de la vida pública y viril de un ciudadano podríamos ver una condena a ser desterrada no sólo de la política, sino del conjunto de la cultura griega. Esto no es así. En realidad, la figura de Safo —esta mujer poeta en un mundo de hombres guerreros, esta otra— es sumamente griega, pues la otredad, como nota Vernant, forma parte constitutiva de esta cultura. Tenemos primero a Artemisa: la diosa virgen a quien rendían culto las jóvenes en su rito de paso a la vida adulta. Artemisa, nota Vernant, es una figura mixta que permite el paso de lo

⁸⁷ En este punto, soy deudor de los comentarios recibidos por parte de los alumnos de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Panamericana, en especial de Víctor Olivar, en el marco del seminario operativo que dicté en verano de 2019 sobre la subjetividad en la poesía arcaica.

Otro a lo Mismo: el ingreso a la sociedad (*Entre mythe* 1798). Pero también, pienso, permite el paso de lo Mismo a lo Otro: cuando el príncipe tebano Acteón la vio bañándose, la diosa, furiosa por el traspaso, lo convirtió en un ciervo: lo hizo convertirse en un Otro tan irreconocible que sus propios perros lo devoraron. Por otra parte, está el caso de Dionisio: el dios extranjero. No es coincidencia que su culto se difundiera especialmente entre las mujeres y los órficos. Sus asociaciones son con la otredad: el dios que murió una vez y nació dos veces permite a sus fieles confrontar a la muerte: lo Otro por excelencia. Penteo, el rey de Tebas que intentó oponerse a su culto, fue despedazado por su propia madre cuando quiso espiar a las bacantes: el culto a Dionisio era excluyente. Lo Mismo no tenía lugar en él. El dios masculino y femenino a la vez escapa las categorías binarias. En palabras de Vernant: "Dionysos instaure dans la religion grecque une dimension qui la dépasse, qui lui échappe et la nie» (*Entre mythe* 1798). La cultura griega incluye dentro de sí lo no griego. Hay una conciencia de que lo Mismo no puede excluir para siempre a lo Otro, pues lo Otro lo constituye. Safo, por esto, es plenamente griega. Con esto no pretendo negar la exclusión de la mujer de la vida política y de buena parte de la vida cultural griega; sin embargo, me parece necesario precisar que ella no fue un personaje externo en la cultura griega, cuya producción poética haya surgido *ex nihilo*, a pesar de la cultura que le rodeaba. Pienso que, en cambio, Safo no puede comprenderse al margen del mundo griego: su mundo. Sin embargo, es razonable que el hecho de ser mujer y ver la cultura griega desde sus márgenes le permitiera una visión privilegiada de ésta y de su psicología. Pienso que la radicalidad de su propuesta de inversión de valores sería difícil de explicar sin tomar en cuenta que ella no era parte de quienes sostenían los valores antiguos.

3. La voz lírica en Safo: conclusión

El yo lírico es el yo del deseo. El deseo dinámico queda fijado por Safo en una canción que sobrevivirá mucho tiempo después de que ella haya partido a la casa de

Hades. Su subjetividad persiste gracias al don de las Musas, de manera que ella misma pervive. Esto es posible porque, mediante sus poemas, distinguió su deseo de cualquier otro y, de esta manera, se mostró a sí misma como distinta de cualquier otra. Este énfasis en el yo encuentra su justificación en el fragmento 16, pero se encuentra extendido en toda la poesía de Safo. Lo encontramos en el fragmento 31, que disgrega al cuerpo en sus partes para luego reunificarlo por medio de la percepción.

La percepción da lugar al sentimiento, un sentimiento tan fuerte que es capaz de dar identidad a los órganos de acción y percepción del sujeto que percibe. El estudio de otros fragmentos de Safo nos muestra que la percepción en sus poemas no es un fenómeno simple, pues combina la percepción de elementos aparentes y no aparentes, que podríamos llamar externos e internos.

Poemas en los que Safo habla acerca de movimientos contrarios en sus φρένες nos podrían llevar a pensar que la interioridad en Safo es también inmaterial. Una comparación con pasajes similares en la *Iliada* nos permite ver que la inmaterialidad no es necesaria para albergar la contrariedad; si pensamos en la cercana asociación que existe entre las almas ego y el aire, movimientos contrarios se muestran no sólo como razonables sino casi como necesarios. Un rasgo común vertebrar varios de los pasajes en los que el yo alberga una contrariedad interna: la voz poética se encuentra bajo el influjo del deseo. Esto nos muestra que el yo para Safo es la articulación de motores internos no por cualquier sentimiento, sino específicamente por el deseo.

Esto nos puede ayudar a comprender la importancia de la poesía para la supervivencia después de la muerte que se muestra en el fragmento 55: la poesía conserva al deseo del cual surgió, y sólo si persiste el deseo tras la muerte persiste el yo, pues las fuerzas vitales que lo componen persisten, pero necesitan la fuerza del deseo que los articule.

Entre las fuerzas poéticas que más presentes se encuentran en la obra de Safo está la figura de Afrodita. Al estudiar a la diosa siguiendo la propuesta de Vernant discutida en el capítulo anterior, podemos leer el fragmento primero como una reflexión metapoética en la que Safo habla a su auditorio sobre lo que ocurre en el

resto de sus poemas: Afrodita es la fuente de su poesía. Safo está conversando con la fuerza que se encuentra detrás de su arte poético. Dada la importancia de la obra poética de Safo para dar cauce a su deseo y, con él, expresión a su identidad, podemos comprender que Afrodita no es sólo una fuerza externa que ayuda en la composición de sus poemas; la diosa es un elemento más de los que componen la identidad de la poeta.

El estudio del fragmento 16 nos permite dar contenido a la noción de deseo usada para articular el mundo interno de Safo: el deseo es la fuente de todo valor. La poeta muestra cómo el valor no está en los objetos mismos, sino que les es asignado por el sujeto que los desea.

Debido a que el factor determinante en la ontología del valor es el deseo, y no el objeto deseado, me inclino a pensar que la homosexualidad de Safo no fue determinante en su concepción sobre el deseo. Un argumento adicional en este sentido es el hecho de que la sociedad griega no pensara desde las categorías estrictamente binarias que han dado forma a la concepción del deseo en Occidente. En última instancia, la importancia de la homosexualidad de Safo depende en buena medida de la postura social de la Grecia jónica respecto a las relaciones eróticas entre mujeres. Sin embargo, como no poseemos material que nos permita conocer las normas en torno a la homosexualidad femenina, esto es imposible de determinar.

Pienso, en cambio, que el hecho de ser mujer otorgó a Safo una posición de observador privilegiado dentro de la cultura griega. Esta posición le permitió diagnosticar la subjetividad del valor, la objetividad del deseo y la articulación del mundo interno que éste trae al ser humano.

¿Los elementos anteriores podrían dar lugar a la dimensión del yo como persona descrita por Vernant?, ¿al yo como aquel corazón de la intimidad del ser humano? Difícilmente. Por una parte, hemos visto que el yo no se encuentra en la raíz del deseo para Safo; justo lo contrario: el deseo se encuentra en la raíz del yo. Recordemos también que nos encontramos inmersos en la concepción objetivo participativa descrita por Gill: lo fundamental para el ser humano es aquello que lo

vuelve humano, no aquello que lo vuelve único.⁸⁸ Sin embargo, Safo no nos muestra el pensamiento estándar del mundo griego, sino una manera alternativa de ver este mismo mundo. Bien podría escapar en ciertos aspectos al modelo de subjetividad común a su mundo. Pero no sabemos si, en el aspecto de concebir al yo como persona, esto es así. La pregunta sobre personalidad, o la falta de ella, en el yo presentado por Safo queda diferida precisamente a aquellos elementos sobre su vida y su pensamiento a los que nos está vedado el acceso.

⁸⁸ Véase al respecto el cap. II, sec. 2: «La persona homérica».

IV. La agencia, el deseo, el yo

Qu'est-ce, pour un Grec de l'Antiquité, qu'être soi-même, par rapport aux autres et à ses propres yeux ? En quoi consiste, dans le contexte de la civilisation hellénique, l'identité de chacun ? Quel en est le fondement et quelles formes emprunte-t-elle ? Comment se manifeste le caractère singulier des individus au cours de la vie et qu'en subsiste-t-il dans l'au-delà de la mort ? (Vernant, *L'individu, la mort, l'amour* 1303).

Confrontado con estas líneas de Jean-Pierre Vernant, busqué hacer mías sus preguntas. Me parece que todas ellas quedan englobadas en la investigación sobre los modelos que pueden dar cuenta de la subjetividad de los griegos. La categoría de subjetividad tiene ecos hegelianos, mismos que busqué hacer explícitos tanto en el planteamiento como en el preámbulo metodológico de este trabajo. Uso el término *subjetividad* para referirme a la condición de ser sí mismo. Busqué desembarazarme de Hegel y de otros sistemas filosóficos particulares y orbitar en torno a las nociones más neutras de *psicología* y *mundo interno*.

Cuando hablamos de psicología arcaica quedamos lejos de las connotaciones que la palabra *psicología* tiene en nuestros días: lejos de las ciencias sociales, de la terapia y de la economía conductual. Quedamos lejos también de las connotaciones que tiene en el estudio de la psicología antigua: no estamos llevando a cabo un estudio sobre la naturaleza del alma en Homero o en Safo, pues creo haber dejado en claro que no existe *un* alma en Homero o en Safo. ¿De qué hablamos, entonces, al hablar de psicología arcaica? Hablamos de pensamientos, de acciones, de deseos y de las fuerzas que los explican, de las estructuras que los sostienen. Del *mundo interno* del ser humano.

Elegí el término *mundo interno* para referirme a la subjetividad de héroes y poetas. Su generalidad me sirvió de terreno virgen para determinar paso a paso el significado de la condición de ser sí mismo para Homero y Safo. Incluso dentro de la neutralidad de este término, el uso del adjetivo *interno* es problemático: busqué mos-

trar cómo las distinciones estrictas que trazaríamos entre interioridad y exterioridad quedan difuminadas en el pensamiento de estos poetas. Por una parte, no hay una actividad cognitiva o emocional puramente interna, pues las emociones se identifican con su manifestación exterior y el conocimiento va acompañado de manera inmediata por una inclinación a la acción; por otra parte, la integración de los dioses dentro del esquema de acción de los héroes —la cual a todas luces llamaríamos una interferencia externa— nos lleva a ver que no existe una diferencia estricta entre lo que motiva al héroe desde dentro y lo que lo coacciona desde fuera. Esto es una consecuencia de la falta de un núcleo de la subjetividad, de aquello que intuitivamente llamaríamos un *yo* a la manera de un *yo pienso* cartesiano o de un *yo pienso transcendental* kantiano.

En lugar de estos yos, encontramos una pluralidad de motores que explican la actividad psicológica en sentido amplio: θυμός, φρένες, κῆρ y ἦτορ, que se encuentran en la raíz de las actividades cognitivas y emotivas del ser humano; νόος, que explica actividades del pensamiento, y μένος, el brío que impele a los héroes a la acción. Estos forman el conjunto de lo que llamé, basado en el estudio de Jan Bremmer, *almas ego*. La ψυχή y el αἰών mantienen al ser humano con vida; por esto, son las *almas de vida*. Por otra parte está el alma de los muertos, representada por la ψυχή, por el σῶμα, por una serpiente o por la cabeza del difunto. Finalmente, tenemos a los dioses, cuya intervención en los asuntos humanos es tan frecuente que podríamos llegar a preguntarnos si alguna acción queda fuera de su esfera.⁸⁹ En suma, este conjunto de almas dispares y fuerzas divinas no tiene una articulación clara que nos permita responder a la pregunta por la identidad del ser humano. Es necesario entender a este conjunto en el contexto de condiciones determinadas para comprender su articulación. En este trabajo, busqué definir cuáles son esas condiciones en los casos de Safo y Homero y cuáles son sus principales características.

Al estudiar a Homero, argumenté que los motores que componen el mundo

⁸⁹ Abordé este tema los apartados «Decisión y agencia en Homero» (cap. 2, sec. II), y «Afrodita y Safo» (cap. 3, sec. I). Mostré cómo las intervenciones de los dioses, por lo regular, no anulan la agencia humana; por el contrario, la suponen.

interno del ser humano se articulan para llevar a cabo acciones. El rasgo fundamental de la subjetividad homérica es estar configurada por la acción. Esto explica que Homero no requiera de una palabra específica para referirse al cuerpo en su conjunto, tal como σώμα, la cual es la razón que Bruno Snell utiliza para negar que Homero tuviera una idea del cuerpo en su conjunto. Pienso que un prejuicio hegeliano sobre la necesidad de expresar los rasgos fundamentales de la condición humana para que estos existan es lo que lleva a Snell a afirmar esto. La evidencia, me parece, conduce precisamente en la dirección contraria: Homero no tiene una palabra para la unidad del cuerpo porque esta unidad es un supuesto necesario en seres humanos que se comprenden a sí mismos primordialmente como seres que actúan. La acción guerrera y su exigencia física suponen necesariamente la unidad.

Este modelo muestra que existe una continuidad entre el ser humano vivo y el alma del difunto en el Hades: esta identidad es garantizada porque la ψυχή en el guerrero y la ψυχή en el Hades es la misma y conserva cierta capacidad de acción, pero sobre todo porque, en el caso de los héroes, su fama es preservada gracias a los cantos épicos, que traen sus acciones de nuevo a la presencia y, de esta manera, reunifican su mundo interno en un yo.

Al estudiar la cognición homérica, puse de relieve la importancia de la acción para la identidad: dado que los actos cognitivos refieren inmediatamente a la acción y dado que el conocimiento no es neutral ante el mundo, sino que lo altera al conocerlo, podemos ver que la acción es el punto de engarce entre lo que llamaríamos *externo* e *interno* en el ser humano. La identidad del hombre se constituye a partir de la interacción de elementos que provienen del interior y del exterior.

Los dioses griegos, por su parte, adquieren identidades múltiples y en ocasiones contradictorias: Aglaia, esposa de Hefesto, es llamada indiferentemente Χάρις o Χαρίτες; es vista a la vez como singular o plural; también son frecuentes los cultos a divinidades compuestas, como Zeus-Hares o Hera-Afrodita; Xenofonte es castigado por Zeus-Miliquio por no haberle ofrecido sacrificios, pese a habérselos ofrecido a Zeus-Rey y a Zeus-Salvador. Podemos comprender esto si aplicamos a los dioses el mismo modelo de subjetividad que a los héroes: su identidad no proviene de un núcleo interno, sino de su acción. Campos de acciones distintos darán lugar

a identidades distintas para los dioses. Estudiar su caso es útil para verificar que nuestro modelo de subjetividad es aplicable no sólo a los héroes, sino incluso a las potencias supremas de la cultura arcaica, y para contar con un punto de partida para comprender la manera en la que los dioses intervienen en las acciones de los héroes, pues una de las principales objeciones a la posibilidad de agencia humana es, como dije más arriba, la intervención de los dioses.

La agencia de los héroes nos muestra que comprenderlos como individuos — según la clasificación que Jean-Pierre Vernant lleva a cabo— es útil para comprender cómo ellos mismos y otros percibían su subjetividad. Sin embargo, esta descripción es insuficiente, pues no deja en claro si podemos llamar a estos héroes *agentes* en el sentido estricto del término: un agente no sólo actúa, sino actúa con base en decisiones. Snell niega que podamos llamar *agentes* a los héroes de Homero, pues las nociones de conflicto interno y de actuar conforme al deber parecen estar ausentes de su mundo. En este punto, fue necesario volver explícito uno de los presupuestos de los que parte Snell: la concepción subjetivo-individualista del ser humano — llamada de esta manera por Christopher Gill y opuesta a la concepción objetivo-participativa—. Ambas refieren a la manera en la que una cultura entiende lo propio del hombre. Mientras que la concepción objetivo-participativa, propia de la Grecia antigua, popone una visión comunitaria donde la participación en formas sociales de vida importa más que la unicidad personal, la concepción subjetivo-individualista es propia de un mundo poscartesiano para el cual ser humano significa ser una persona única y autónoma. Esto implica que haya en su constitución interna un núcleo de pensamiento y agencia que le permita seguir leyes morales universales sin considerar sus intereses particulares. Centrados en esa visión, no encontraremos un ser humano completo sino hasta encontrar el núcleo de su subjetividad.

La concepción objetivo-participativa, en cambio, ofrece un modelo alternativo de comprensión del ser humano. Este modelo no lo hace depender la individualidad del hombre de un núcleo incomunicable, sino de la pertenencia a la comunidad humana. Este modelo de comprensión del ser humano no presenta al yo como un punto de partida epistemológico y ontológico, sino que permite encontrar al yo en la interacción del ser humano con el mundo que lo rodea. El modelo de subjetivi-

dad que propongo en ese trabajo no es el único que puede desprenderse de la concepción objetivo-participativa; sin embargo, pienso que el partir de ella puede ayudarnos a hacer frente a objeciones que surgen cuando se busca comprender al ser humano desde una concepción puramente subjetivo-individualista.

Tras mostrar que es posible hablar de seres humanos que toman decisiones sin tener que recurrir a un núcleo de agencia interna, es necesario preguntarse si estos seres humanos tienen que basar sus acciones en leyes morales universales para que éstas sean verdaderas decisiones.

Recurrir a modelos antropológicos de la Grecia clásica nos permite deslindar la decisión de la ley moral universal. Sistemas éticos como los de Platón o Aristóteles nos presentan la posibilidad de entender la moral como un conjunto de normas contextuales a la polis. El hecho de que la *Ética a Nicómaco* establezca como punto de partida las ἐνδοξα, las opiniones de los sabios, es un reflejo de esta contextualización, de la irreductibilidad de la acción humana a leyes universales. Estos modelos, sin embargo, nos muestran la necesidad de entender las estructuras mentales en términos éticos. Un modelo de subjetividad que no tomara esto en cuenta quedaría incompleto.

Las conclusiones alcanzadas en el capítulo sobre Homero son el punto de partida para mi estudio sobre el mundo interno presentado por Safo. Sus poemas son el contrapeso pasivo de la acción Homérica. El yo que resultaba de la acción es ahora fruto del sacudimiento del deseo que cae sobre el interior de la persona como el viento sobre los árboles en la montaña. En este capítulo, me separo de los desarrollos de Snell, Vernant y Bernard Williams, cuya argumentación había seguido de cerca, pues la discusión sobre el modelo de subjetividad propia de Homero me proveyó de elementos suficientes para abordar los textos de Safo más directamente. Sin embargo, mi independencia no es total y busco hacer explícitos los puntos en los que soy deudor de las observaciones hechas por estos y otros autores, así como los puntos en los que me confronté directamente con una de sus tesis.

Comienzo por el fragmento 31 de Safo. Las observaciones de Pablo Ingberg acerca de él me permiten precisar la mecánica mediante la cual el deseo configura al yo: la percepción de la otra provoca en la observadora un deseo tal que la reco-

re toda, distinguiendo los elementos anímicos que la componen y culminando en una reunificación de estos elementos señalada por la autopercepción. En las constantes referencias al yo que hace Safo podríamos buscar la dimensión de interioridad espiritual que Snell señala en sus poemas; sin embargo, vemos que la «tensión espiritual» delatada por movimientos contrarios dentro de Safo es explicable por medio de la naturaleza eólica de las almas ego que explican sus actos de conciencia. Cuando Safo dice que el amor la sacude como el viento a los árboles, está hablando más literalmente de lo que pensaríamos a primera vista.

La importancia del deseo para la identidad explica lo que Safo piensa sobre uno de los aspectos fundamentales de la antropología: el destino del ser humano tras la muerte. Si mi interpretación del fragmento 55 es correcta y Safo afirma que no habrá deseo alguno en la posteridad para la mujer que carece del don de las Musas, entonces podemos comprender la causa del olvido de esta mujer. La poesía asegura la supervivencia del deseo; por lo tanto, dado que el deseo es el aspecto definitorio de la persona, la supervivencia del deseo implica la supervivencia de la persona. Cabe notar la distancia que hay entre el individuo y su alma en este punto: sabemos que el alma sobrevive, pues Safo dice de esta mujer que viajará en el Hades; sin embargo, esto no basta para asegurar la supervivencia de la identidad de esta mujer —de su yo—; para esto, es necesario que sobreviva su deseo. La poesía como vehículo de inmortalidad es reinterpretada por Safo: ésta no es ya el κλέος de los héroes —la fama alcanzada por acciones inmortales—, sino la expresión de lo más íntimo del ser humano: el deseo.

Esta fuerza no sólo sirve para articular el interior de Safo, sino para integrar la acción de Afrodita en la identidad de la poeta. Propongo entender a Afrodita como una fuerza, siguiendo el análisis de la identidad de los dioses que llevé a cabo en el segundo capítulo: la fuerza detrás del arte poético de Safo. Para esto, es necesario tomar postura sobre la identidad del yo poético que encontramos en la obra de la poeta: si asumimos como hipótesis que Safo habla de sí misma en sus poemas de manera al menos en parte biográfica, un nuevo sentido emerge de su obra: ésta se encuentra regida por las intervenciones constantes de Afrodita en la vida de Safo. Una y otra vez, Afrodita señala a Safo con la marca del deseo; pero no la deja inde-

fensa ante esta fuerza anárquica, le da la poesía para combatir junto a ella. El punto de engarce entre las *almas* de Safo y la fuerza de esta diosa es el deseo. Por eso el yo lírico es la articulación del mundo interno por medio del deseo. Este mundo interno integra la influencia de Afrodita como fuerza erótica y poética.

Para profundizar en la naturaleza del deseo como elemento de cohesión indagué en lo que Safo tiene que decir al respecto: su fragmento 16 nos revela al deseo como la fuente de todo valor. En una tesis que encontrará sus ecos en Protágoras, Safo niega que el valor de las cosas pueda ser objetivamente determinado, pues su raíz no está en el objeto, sino en el sujeto que desea este objeto. Por esto, lo más bello sobre la negra tierra es lo que uno ama. Pienso que la posición de Safo en los márgenes de la cultura griega le permitió postular esta tesis que contravenía al pensamiento griego hegemónico, guerrero, homérico. Por medio de ella vemos que si bien la mujer estaba excluida de la vida política griega, había un lugar para ella en la cultura. Safo no es ajena al mundo griego; es la Otra contenida dentro del reino de lo Mismo.

Es cierto que Safo y Homero nos presentan las dos caras de un mismo modelo. Acción y deseo son dos polos que se convocan mutuamente. Sin embargo, en esta antropología anterior a la sustancia los predicados son lo determinante. No encontramos a un yo que actúa o a un yo que desea, respectivamente. El yo de Homero es acción; el yo de Safo, deseo. Es difícil situarse en una cosmovisión previa a la que anuncia el *lóγος* de Heráclito, para quien la realidad fundamental es la que subyace. Esta cosmovisión fue canonizada por las *Categorías* de Aristóteles para determinar por siempre nuestro pensamiento en términos sustanciales. Por esto, podríamos pensar que no hay otro modelo posible. El estudio de los poetas antiguos abre la posibilidad de reinterpretar la relación entre sujeto y predicado. El término *yo* es problemático para mi estudio en este sentido: para el lector contemporáneo, remite a una sustancia previa a la articulación del mundo interno que lo inclina a buscar en ella la articulación de este mundo. Mi esquema apunta a la dirección contraria: en Safo y en Homero no hay un yo previo a la articulación del mundo interno. La acción o el deseo son una condición necesaria para su surgimiento. La sustancia pende de sus predicados en este esquema antropológico. ¿Por qué, enton-

ces, usar la palabra *yo*, con tan fuertes connotaciones sustanciales? Este estudio fue un trabajo de desprendimiento de prejuicios modernos —ilustrados, medievales, posgriegos, postarcaicos— para intentar dar cuenta de un mundo ajeno al siglo XXI. Para lograr esto, era necesario evidenciar uno a uno estos prejuicios y declararlos como tales; pero también era necesario buscar entrar en el mundo de Safo y de Homero, en su cosmovisión y en sus palabras. Ellos también hablaron de un yo. Por esto debía buscar hablar en sus términos, o mi modelo de subjetividad quedaría incompleto.

Trabajos consultados

Ediciones y traducciones de Homero

- Crespo, E. intro., trad. y notas. *Homero: Ilíada*. Revisión por C. García Gual, Editorial Gredos, 2006.
- Fagels, Robert, trad. *The Iliad*, por Homero, Penguin Books, 1998.
- *The Odyssey*, por Homero, Penguin Books, 1996.
- Monro, David B., y Thomas W. Allen, ed. *Homeri Opera*. Vols. 1 y 2, Oxford UP, 1920.
- Murray, A. T., trad. *Ilias*, por Homero. Revisada por William F. Wyatt, Harvard UP, 1999.
- *Odysseae*, por Homero. Revisada por George E. Dimock, Harvard UP, 1988.
- Tapia Zúñiga, Pedro C., trad. *Odisea*. 2ª ed., Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

Ediciones y traducciones de Safo

- Campbell, David A., ed. y trad. *Greek Lyric I: Sappho and Alcaeus*. Harvard UP, 1990.
- Carson, Anne, trad. *If not, Winter: Fragments of Sappho*. Random House, 2002.
- Ingberg, Pablo, intro., trad. y notas. *Antología [de Safo]: edición bilingüe*. Editorial Losada, 2003.
- Voigt, Eva-Maria. *Sappho et Alcaeus*. Polak & Van Kemp, 1971.

Ediciones y traducciones de otros poetas antiguos

- Molina, José, intro. trad. y notas. *Fragmentos*, por Arquíloco, Textofilia Editores / Universidad Autónoma de Nuevo León / Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, 2011.
- Suárez de la Torre, Emilio, ed. y trad. *Antología de la lírica griega arcaica*. Ediciones Cátedra, 2002.

Filósofos de la Hélade, siglos VII a IV a. C.

- Cordero, Néstor Luis *et al.*, intro., trad. y notas. *Los filósofos presocráticos*. Vol. 2, Editorial Gredos, 1979.
- Eggers Lan, Conrado y Victoria E. Juliá, introducción, traducción y notas. *Los filósofos presocráticos*. Vol. 1, Editorial Gredos, 1981.
- Laks, André y Glenn W. Most, ed. y trad. *Les débuts de la philosophie*. 2.^a ed., Fayard, 2016.

Filósofos de Atenas, siglo IV a. C.

- Aristóteles. *Categoriae*. Texto establecido y traducido por Richard Bodéüs, Les Belles Lettres, 2001.
- *De anima*. Editado por E. Barbotin y traducido por A. Janone. Les Belles Lettres, 2009.
- *Ethica Eudemia*. Traducida y anotada por Antonio Gómez Robledo. Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

- *Ethica Nicomachea*. Traducida y anotada por Antonio Gómez Robledo. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Platón. *Respublica*. Traducida y anotada por Conrado Eggers Lan. *Diálogos II*. Editorial Gredos, 2014.
- *Symposium*. Traducido por Robin Waterfield, Oxford UP, 2008.

Pensadores del Imperio Romano

- Longino (?). *De sublimitate*. Traducido por W. Hamilton Fyfe, revisado por Donald A. Russell. *Aristotle vol. XIII*. Harvard UP, 1995, DOI: 10.4159. Versión web.
- Plutarco. *Vitae parallelae*. Traducido y editado por Bernadotte Perrin, Harvard UP, 1921.

Ediciones, traducciones y comentarios de filósofos clásicos

- De Aquino, Tomás. 2001. *Summa theologiae*. Dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicas de España, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Hegel, G. W. F. *Introductory Lectures on Aesthetics*. Trad. por Bernard Bosanquet, ed. intro y comentario por Michael Inwood, Penguin Books, 2004.
- Houlgate, Stephen. «Hegel's Aesthetics». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta, primavera 2016, plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/hegel-aesthetics/.
- Inwood, Michael. Comentario. *Introductory Lectures on Aesthetics*, por G. W. F. Hegel, Penguin Books, 2004.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 1795. Editada y traducida por José Mardomingo, Ariel, 1999.

— *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. 1792. Traducida y anotada por Felipe Martínez Marzoa, Alianza, 1981.

Libros y artículos especializados

Bremmer, Jan N. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton UP, 1983.

— «The Rise of the Unitary Soul and Its Opposition to the Body». *Philosophische Anthropologie in Der Antike*. Editado por Ludger Jansen y Christoph Jedan. Ontos Verlag, 2010. 11–30.

Bruhl, Lévy. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Presses Universitaires de France, 1951. Internet Archive. archive.org/details/lesfonctionsment00levy.

Cristóbal, Vicente. «Los hombres y las hojas: de Homero a Machado». *Myrtia*, 30, 2015, 285-89.

Fränkel, Hermann. *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica: una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Visor, 1993.

Gans, Eric. «The Birth of the Lyric Self: From Feminine to Masculine». *Helios*, vol. 8, núm. 1, 1981, 33–47.

Gill, Christopher. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Clarendon P, 1996.

Groethuysen, Bernard. *Anthropologie philosophique*. Gallimard, 1952.

Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the study of Greek religion*. Cambridge UP, 1908. Internet Archive. archive.org/details/prolegomenatostu00harr.

Jeremiah, Edward. *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought: from Homer to Plato and Beyond*. Brill, 2012.

Knox, Bernard. Introducción. *The Iliad*, trad. por Robert Fagles, Penguin Books, 1998.

Laks, André. «Écriture, prose, et les débuts de la philosophie grecque». *Academia.edu*, 2007, www.academia.edu/13223525/_Ecriture_prose_et_les_débuts_de_la_philosophie_grecque_2007_.

- «‘Qu’importe qui parle’: remarques sur l’anonymat platonicien et ses antécédents». *Identités Autoriales*. Ed. Claude Calame. Jérôme Million, 2004. 99–117.
- Long, Anthony A. «Finding Oneself in Greek Philosophy». *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 54, núm. 2, 1992, 255–279.
- Martin, Thomas R. *Ancient Greece: From Prehistoric to Hellenistic Times*. 2.^a ed. Yale UP, 2013.
- Miller, Sue, *et al*, ed. *Holt World History: The Human Journey*. Holt, Rinehart and Winston, 2003.
- Nagy, Gregory. *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Harvard University Press, 2013. nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_NagyG.The_Ancient_Greek_Hero_in_24_Hours.2013.
- Onians, Richard Bronxton. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. 2.^a ed. Cambridge UP, 1988.
- Slings, S. R. «The I in Personal Archaic Lyric: An Introduction». *The Poet’s I in Archaic Greek Lyric: Proceedings of a Symposium Held at the Vrije Universiteit Amsterdam*, editado por S. R. Slings, V.U. Uitgeverij, 1990, 1-30.
- Snell, Bruno. *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. 1953. Traducido por T. G. Rosenmeyer, edición Kindle, Dover Publications, 2012.
- Vernant, Jean-Pierre. *Oeuvres: Religions, Rationalités, Politique*. Éditions du Seuil, 2005.
- Williams, Bernard. *Shame and Necessity*. U. of California P., 1993.
- Zagal, Héctor. *Felicidad, placer y virtud: la vida buena según Aristóteles*. Ariel, 2014.

Léxicos consultados

- Lidell, Henry George, Robert Scott, y Henry Stuart Jones. *A Greek-English Lexicon*. Oxford UP, 1940. The Perseus Project.
- Pabón y Suárez de Urbina, José. *Diccionario manual griego: griego clásico-español*, Vox, 2006.
- Pantelia, Maria, dir. *Thesaurus Linguae Graecae*. U of California, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>.